



URBI INDIANO
LA LARGA MARCHA A LA CIUDAD DIVERSA







Urbi indiano la larga marcha a la ciudad diversa

Coordinadores

Pablo Yanes
Virginia Molina
Óscar González

UACM
Universidad Autónoma
de la Ciudad de México
Nada humano me es ajeno



GOBIERNO DEL DISTRITO FEDERAL
Secretaría de Desarrollo Social



Secretaría de
**Desarrollo
Social**



GOBIERNO DEL DISTRITO FEDERAL
Secretaría de Desarrollo Social
Equidad y Desarrollo





COLECCIÓN: LA CIUDAD

- © Urbi indiano
la larga marcha a la ciudad diversa
Coordinadores: Pablo Yanes, Virginia Molina, Óscar González, primera edición, 2005
- © Dirección General de Equidad y Desarrollo Social,
Calzada México-Tacuba, núm. 235,
Col. Un hogar para nosotros,
Delegación Miguel Hidalgo,
C.P. 11340, México, D.F.
- © Universidad Autónoma de la Ciudad de México,
Fray Servando Teresa de Mier, núm. 99,
Col. Centro, Delegación Cuauhtémoc,
C.P. 06068, México, D.F.

Publicaciones **Dirección General de Equidad y Desarrollo Social**: Alejandro López Mercado y Guadalupe Sáyago

Publicaciones **UACM**: Eduardo Mosches
Diseño gráfico y portada: Alejandra Riba
Cuidado de la edición: Guillermo Palma

ISBN: 968-5720-41x

Hecho e impreso en México / *Printed in Mexico*

Correo electrónico: publicacionesuacm@yahoo.com





ÍNDICE

Presentación	11
PABLO E. YANES RIZO	

PRIMERA PARTE

El gobierno indígena colonial en Xochimilco	27
JUAN MANUEL PÉREZ ZEBALLOS	
La población indígena y la construcción de la Ciudad de México colonial	89
TERESA ROJAS RABIELA	
Los barrios indígenas de la ciudad de Valladolid de Michoacán en la época colonial	103
CARLOS PAREDES MARTÍNEZ	
Los solares urbanos de Mérida y la propiedad territorial indígena en el Yucatán colonial	129
PEDRO BRACAMONTE Y SOSA	

SEGUNDA PARTE

Exclusión étnica en las ciudades del centro y sureste	145
ALICIA CASTELLANOS GUERRERO	
Educación para la interculturalidad	169
LUZ MARÍA CHAPELA	





La multiculturalidad de la Ciudad de México
y los derechos indígenas 197
CRISTINA OEHMICHEN

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 227
MARTA ROMER

Políticas públicas y pueblos indígenas:
consideraciones alrededor de los peligros
del esencialismo en el reconocimiento
de los derechos colectivos 249
DOLORES FIGUEROA ROMERO

Políticas públicas e identidades: una reflexión
sobre el diseño de políticas públicas para los
indígenas migrantes de la Ciudad de México 283
REBECCA LEMOS IGREJA

TERCERA PARTE

Organización política de los pueblos
de Milpa Alta 323
JORGE RIVERA OLIVOS

La figura tradicional de la autoridad
en los pueblos de Tlalpan 327
ERNESTO LUNA NAVA





Acerca de la representación política de los pueblos de Xochimilco	333
ROBERTO GONZÁLEZ SÁNCHEZ	
Mayordomías y vida urbana en el antiguo pueblo de Iztacalco en la actualidad	339
NORA LORENA ESTRADA GONZÁLEZ	
Acerca del Programa de Apoyo a Pueblos Originarios del Distrito Federal	363
VERÓNICA BRISEÑO BENÍTEZ	
Organizaciones indígenas de la Ciudad de México	379
LEOBARDO SÁNCHEZ PIÑA	
Experiencias de los encuentros de nahuahablantes en la Delegación Milpa Alta	387
LIBRADO SILVA GALEANA	







PRESENTACIÓN

Hablo de la ciudad inmensa,
realidad hecha de dos palabras: *los otros*.

OCTAVIO PAZ

CUANDO LA DIRECCIÓN GENERAL de Equidad y Desarrollo Social, el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) y la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, que por cierto, en ese momento, inicios de 2002, aún no contaba con su régimen de autonomía, tomamos la decisión e iniciamos la aventura de constituir el Seminario Permanente “Ciudad, Pueblos Indígenas y Etnicidad”, lo hicimos con la incertidumbre de cuánto tiempo íbamos a poder sostener el esfuerzo y si nuestra iniciativa iba a poder superar la más dura de las pruebas a que es sometido todo seminario, la prueba de la constancia, la permanencia y la pertinencia.

Consideramos que casi cuatro años después de haber iniciado el seminario, se ha logrado construir un grupo estable de reflexión que ha sesionado en 29 ocasiones y que tiene como principal resultado este segundo volumen, en el que se reúnen las ponencias presentadas durante los años 2003 y 2004 en el seminario.



El seminario nació con la intención de abrir un espacio de visibilización, análisis y problematización sobre la creciente transformación de los pueblos indígenas y las ciudades, en particular el Distrito Federal, producto del nuevo ciclo de luchas de los pueblos originarios asentados en las áreas metropolitanas, de la emergencia de un movimiento social y político en clave de reivindicaciones étnicas en los centros urbanos, como resultado de las poderosas corrientes migratorias de la segunda mitad del siglo XX y, en general, por el nuevo lugar en la agenda pública que adquieren las reivindicaciones de los pueblos indígenas a partir de las jornadas de resistencia contra la celebración del V Centenario de la Conquista de América, en 1992, y muy especialmente del levantamiento del EZLN, en 1994.

Concebimos el seminario como un espacio en el que pudieran concurrir, fundamentalmente, tres tipos de voces: académicos, indígenas urbanos y servidores públicos. Quisimos combinar estas tres miradas, no siempre convergentes, para fortuna del propio seminario, con el propósito de avanzar en un proceso de producción de conocimiento y de aprendizaje colectivo que nos acerque a formular mejores preguntas e intentar mejores respuestas a lo que constituye uno de los desafíos más complejos y fascinantes que enfrentan los pueblos indígenas y el sistema de ciudades del país, el de la creciente urbanización y pluriétnización.

El presente volumen recoge de manera muy clara este esfuerzo de combinación de voces, enfoques y momentos históricos.

Hemos tenido la oportunidad de reunir en esta ocasión cuatro trabajos que estudian los barrios, los solares urba-

nos, el trabajo indígena y las formas de gobierno indígena en Mérida, Morelia, Ciudad de México y Xochimilco.

Juan Manuel Pérez Zeballos realiza un minucioso trabajo sobre el gobierno indígena colonial en Xochimilco, tomando como eje la figura del cabildo dado que, nos señala, fue alrededor de él que se “se desarrolló la vida de los pueblos indios”, pero todo ello en una relación conflictiva, esto es, en el marco de la imposición paulatina del cabildo y en detrimento del antiguo régimen prehispánico y de la resistencia, fundamentalmente de la nobleza indígena, en contra de la estructura política anterior a la conquista.

Por su parte, Teresa Rojas Rabiela, adopta como eje de su reflexión el trabajo y se adentra en las modalidades a través de las cuales la población indígena de la ciudad y sus alrededores participaron en la construcción y mantenimiento de los servicios de la Ciudad de México desde la Conquista y hasta el año de 1564. Rojas Rabiela señala que “a la ciudad sirvieron los indios mediante la construcción de obras públicas y aportando los materiales para ellas, construyendo iglesias, monasterios, parroquias y casas de clérigos...”, y, en particular, estudia las transformaciones en el modo de organización del trabajo y de gestión de la fuerza laboral indígena, tanto en la utilización de la organización laboral prehispánica y su ulterior proceso de transformación hacia formas y procesos organizativos que la autora define como *novohispanos*.

La estructuración del espacio urbano a partir de la conformación de los barrios indígenas en Valladolid de Michoacán (hoy Morelia), constituye el centro de atención del estudio de Carlos Paredes Martínez, quien subraya la originalidad del proceso de constitución de los



PABLO YANES

espacios urbanos indígenas vividos en la ciudad de Valladolid, en donde se combinaron el despoblamiento de antiguos barrios cercanos a la ciudad, la conformación de nuevos barrios de indios, de asentamientos irregulares en torno a los conventos, la llegada de indígenas provenientes de otras regiones (como los nahuas), así como la fuerza de atracción que el comercio, la política y la liturgia ejercieron sobre barrios, pueblos cercanos y pueblos lejanos de la ciudad.

Por lo anterior, Paredes Martínez insiste en la peculiaridad del proceso de Valladolid de Michoacán, en donde “los barrios indios aquí establecidos desde la fundación de la ciudad experimentarán una historia propia de organización política, social y religiosa [...] que debe ser contextualizada en forma distinta al desarrollo de los tradicionales pueblos de indios e inclusive de las ciudades con Repúblicas de Indios, plenamente reconocidos como tales”, como Pátzcuaro, Tlaxcala o Xochimilco.

Pedro Bracamonte y Sosa nos ofrece un trabajo sobre la expansión de la ciudad de Mérida sobre los nueve barrios indígenas extramuros de la misma, los cuales además de manera temprana comenzaron a recibir población no indígena que carecía de recursos para la compra de solares. Bracamonte y Sosa se centra en el análisis de las transformaciones y debilitamiento de la propiedad territorial indígena como resultado del crecimiento de Mérida y del afianzamiento de su poder, fundamentalmente por medio del comercio, el matrimonio y la herencia.

Nos advierte que la compleja red de relaciones sociales entre los barrios indígenas y los espacios urbanos españoles, así como los diversos procesos de mestizaje, dieron origen a una compleja traza urbana que intentó



ser rediseñada en el espíritu de las reformas borbónicas en las últimas décadas del siglo XVIII y en donde “las plazas de los barrios se convirtieron en los límites de una ciudad dual, una especie de frontera entre la ciudad española y la ciudad indígena, al mismo tiempo unida y separada”.

Otro bloque de reflexiones en el seminario ha girado en torno a la vinculación entre multiculturalidad, diversidad, exclusión y políticas públicas. Contamos en este volumen con seis trabajos que abordan distintos ángulos de esta problemática.

Alicia Castellanos se adentra en los mecanismos profundos de la exclusión y el racismo en un estudio comparativo que abarca Huauchinango y Tenango, en la Sierra Norte de Puebla; Cancún, Mérida y San Cristóbal de Las Casas, en el sureste, y la Ciudad de México en el centro del país. Su punto de partida es el reconocimiento de las representaciones de los indígenas en las mentalidades de miembros de las élites regionales y concluye que todas ellas responden a una matriz común criolla, hispanista y mestiza. De su valoración deduce que hasta ahora no ha sido posible pensar la diferencia sin un proceso de jerarquización. Para Alicia Castellanos son de suma relevancia, en las relaciones interétnicas, los procesos migratorios que ha generado, entre otras tendencias, la etnización de la fuerza de trabajo. No obstante, el anclaje del racismo en la cultura y la identidad, la autora destaca que “el actual es un tiempo de rupturas y cambios en las relaciones interétnicas, de transición hacia nuevos modelos de relaciones interculturales”.

Por su parte, Luz María Chapela, avanza en la conceptualización de la interculturalidad, del papel central



PABLO YANES

que la educación puede cumplir para fomentarla y del conjunto de condiciones necesarias para que las relaciones interculturales puedan florecer y afirmarse. Parte del supuesto de la que interculturalidad es una categoría relacional, esto es, “un intercambio horizontal, respetuoso, abierto a la otredad e incluyente que ocurre entre dos o más identidades que aprecian la diversidad y comparten una lengua o tienen acceso a intérpretes calificados” y para que esta relación no jerarquizante pueda construirse, la autora considera necesario que en la sociedad existan: *a)* una estructura política, judicial, económica y social que permita el pleno ejercicio de todos los derechos humanos y constitucionales; *b)* una identificación de las asimetrías existentes, una visibilización de marginaciones, exclusiones y subordinaciones; *c)* una visibilización plena de la diversidad cultural; *d)* capacidad de escucha, y *e)* una sociedad que no tema a la confrontación, que sea consciente de que la diversidad implica diferencias, pero que éstas se pueden enfrentar por medio de la palabra.

Por otro lado, Cristina Oehmichen afirma que en la capital mexicana los indígenas viven un segundo proceso de etnización, en la medida que se ensancha la brecha que separa la cultura y el territorio. Parte de la perspectiva de la teoría de las representaciones sociales que se encuentran en el subsuelo de las relaciones interétnicas y analiza, tanto la representación de los mestizos sobre los indígenas como de los indígenas sobre los mestizos. De los muchos elementos que menciona, vale la pena destacar la persistencia de lo indígena como sinónimo de ruralidad, esto es, extraños o ajenos al ámbito urbano de parte de los mestizos hacia los indígenas, así como la imagen



de los mestizos como presumidos, “abusivos y gandallas: son gente de razón” de los indígenas sobre éstos.

La autora concluye en su texto que “es probable que en los próximos años estemos ante la presencia de una reindianización, una vez que este tipo de frentes (sociales y políticos) son viables para la acción social y colectiva, y tienden a legitimar la presencia indígena en las ciudades. La lucha por la democracia y la ciudadanía, por tanto, pasa por la disputa en el terreno de la cultura y por transformar las representaciones sociales de origen colonial”.

En su ensayo sobre la 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, Marta Romer explora, mediante un detallado trabajo con un grupo de cincuenta y cinco indígenas residentes en la ciudad, los diferentes procesos de recreación, asimilación parcial o negación de la identidad indígena en el ámbito urbano.

La autora parte del hecho de asumir la identidad como una estrategia y como una categoría relacional y procesal. Es decir, que lo fundamental desde el punto de vista metodológico, no es saber cuál identidad posee un individuo, sino cuál es la que manifiesta tener. Así, encuentra tres grandes autodefiniciones identitarias: *a*) la identidad étnica aceptada como natural por diferentes razones (natalicial, familiar, conocimiento de la comunidad, manejo del idioma); *b*) la identidad étnica como secundaria o parcial, subordinada, y *c*) la identidad negada o rechazada. De la clasificación y desglose de cada una de estas tres matrices centrales se desprenden diversas y complejas formas de construcción de la identidad en cada una de ellas.

De lo anterior concluye que no hay una explicación unidimensional de las estrategias identitarias de los indígenas urbanos y que en ellas intervienen, entre otras, el idioma, la experiencia familiar, el vínculo con la comunidad, las formas de inserción en el medio urbano, las distintas lecturas de la escolarización y los modelos de proyecto promocional (o aspiracional) vinculados a la migración. Por esto mismo afirma que “el sentimiento de pertenencia no obedece necesariamente a criterios objetivos por más importantes que parezcan, siendo el resultado de múltiples interacciones y de una elección personal”.

Los dos últimos trabajos que componen esta sección tienen por objeto el análisis de la construcción de políticas públicas para la diversidad cultural y los indígenas urbanos.

Dolores Figueroa aborda sobre la necesidad de construir una política sustentada en lo que denomina pluriculturalismo radical. Asimismo incorpora la categoría de *comunidad diaspórica* como una posible categoría analítica para la comprensión de las migraciones indígenas y llama la atención sobre los peligros de conformar políticas a partir de una concepción esencialista de los pueblos indígenas, en donde se objetivice la identidad, se priorice a los pueblos territorializados sobre las comunidades desterritorializadas y se contrapongan “originarios y migrantes”. Para la autora es particularmente un riesgo esencialmente estratégico que, advierte, proyecta un imaginario homogéneo de la identidad indígena y que reprime las identidades de género, de clase e inclusive de orientación sexual.

Frente a este riesgo esencialista nos propone “un pluriculturalismo radical entendido como una verdadera reforma integral para revertir nuestras sociedades e institucio-

nes profundamente monoétnicas y excluyentes [...que] implicaría hacer verdaderos esfuerzos institucionales para develar el racismo y el colonialismo interno que media las relaciones interétnicas de nuestras sociedades urbanas”.

En su trabajo sobre políticas públicas e identidades de los indígenas en la Ciudad de México, Rebeca Lemos presenta una reflexión construida en el contacto cercano y acompañamiento de comunidades indígenas residentes en el Distrito Federal: triquis de San Juan Copala (Oaxaca), otomíes de Querétaro y, particularmente, mazahuas del Estado de México, en un primer periodo entre 1998 y el año 2000, con una nueva mirada en el 2003. Todo ello le permite a la autora atestiguar los procesos de cambio en estas comunidades, su impacto en la formulación de agenda y políticas públicas y la valoración de sus primeros triunfos, especialmente en lo que se refiere al derecho a la vivienda. Para la autora, el diseño de política pública para los indígenas en la Ciudad de México debe incorporar asuntos como la diversidad de la propia composición indígena, la especificidad de su problemática en el contexto urbano y la valoración del impacto de anteriores políticas dirigidos hacia ellos.

Un lugar destacado en su reflexión lo merece la construcción del discurso de reivindicación étnica y sus diversos usos políticos, que ha conducido a un proceso de afirmación desde su especificidad étnica, en donde, nos dice Rebeca Lemos, “pude constatar que el punto más positivo era observar cómo integrantes de las organizaciones indígenas [...] ganaban personalidad y se sentían, al contrario de lo que se imagina, más integrados a la ciudad. De la imagen de excluidos, de los nunca escuchados y de los invisibles de la ciudad, se sentían ahora capaces

de enfrentarse directamente con el Estado, dialogar con él, con una posición en cierta manera privilegiada”.

La tercera sección del presente volumen reúne trabajos en donde se privilegia la voz de miembros de los pueblos y comunidades indígenas de la ciudad y se acompaña de materiales sobre la vida cotidiana de algunos de estos pueblos, un recuento de su proceso organizativo y valoración de uno de los programas del gobierno de la ciudad, instrumentos en favor de los pueblos originarios.

Jorge Rivera, Ernesto Luna y Roberto González, excoordinadores de enlace territorial, respectivamente, de los pueblos de San Agustín Ohtenco (Milpa Alta), San Pedro Mártir (Tlalpan) y Santa Cruz Acalpíxca (Xochimilco); presentan su testimonio y reflexión respecto a las formas de organización y representación política existente en los pueblos originarios del sur del Distrito Federal y plantean, cada uno desde su experiencia particular, la necesidad de revisar la figura de coordinador de enlace territorial para encontrar la fórmula que permita el reconocimiento jurídico y normativo de las formas de organización política específica de estos pueblos, superando la actual ambivalencia e indefinición en que se encuentra esa y otras figuras de autoridad.

Conscientes de que constituye una discusión pendiente y que sólo puede abordarse en el marco amplio de la reforma política de la ciudad, y sin entrar en la discusión crucial de si los órganos de gobierno de los pueblos originarios deben ser colectivos o unipersonales (como es actualmente la figura de coordinador de enlace territorial), no dejan de subrayar que “debe reconocerse que las formas tradicionales de gobierno de los pueblos originarios han permitido su subsistencia, a pesar de la constante amenaza de ser absorbidos por la gran ciudad”.

Nora Lorena Estrada, por su parte, nos presenta un trabajo etnográfico sobre la vida cotidiana contemporánea de uno de los pueblos de la ciudad que han recibido menos atención: el antiguo pueblo de Iztacalco y sus siete barrios. En particular subraya la centralidad que tiene en la reproducción cultural de éste, el ciclo festivo anual vertebrado en torno al sistema de organización de las mayordomías. La autora comenta que “las mayordomías de Iztacalco surgieron de las cofradías de indios. Mantienen elementos del catolicismo ofreciendo una propuesta organizativa que no se contrapone a otras, sino que capitaliza los rasgos propios a favor de un proceso de interacción social” y, agrega, que en Iztacalco las mayordomías son un grupo de cooperación mínima necesaria para el funcionamiento de la vida diaria, con mecanismos estables de ayuda mutua que les han permitido encarar sucesivas crisis religiosas, económicas y sociales.

En el año 2003, la Secretaría de Desarrollo Social del Gobierno de la Ciudad de México, en el marco del diálogo con los coordinadores de enlace territorial de las delegaciones Xochimilco, Tlalpan, Tláhuac y Milpa Alta, diseñó una primera experiencia de programa destinado, específicamente, a los pueblos originarios con el propósito de transferir recursos directamente a cada uno de ellos para la ejecución de proyectos comunitarios de desarrollo social, seleccionados por cada comunidad en asamblea. La respuesta, en general, en los pueblos fue de mucho interés, motivación y voluntad de participación.

Verónica Briseño, infatigable impulsora de dicho programa, que en este 2005 cumple su tercer año consecutivo, nos presenta su valoración de los alcances, retos y desafíos que ha implicado el Programa de Apoyo a Pueblos Origina-



PABLO YANES

rios (PAPO). Más allá del impacto de cada uno de los proyectos, la autora señala que el programa busca establecer una relación distinta entre las autoridades y los pueblos. Por lo que “el primer paso fue establecer con los pueblos una relación institucional y de respeto. Por lo que podemos afirmar que no hubo injerencia nuestra para la elección de los proyectos, en cada comunidad y en todo momento se respetó la decisión de las asambleas comunitarias” y, añade más adelante, “aquí vale decir que el espíritu del programa se apega al derecho de los pueblos a ser consultados y decidir sus propias prioridades de desarrollo, por lo que la asamblea comunitaria, como máximo órgano de representación es fundamental para participar en el PAPO”.

La incipiente, pero irreversible visibilización de los indígenas urbanos es producto de una larga lucha, cuya principal característica es la diversidad de caminos, formas organizativas, modos de hacerse ver y escuchar. Leobardo Sánchez nos presenta una primera reflexión sobre este prolongado andar de las distintas expresiones organizativas “formales” e “informales” de los indígenas urbanos. Hace una importante referencia al hecho de que las formas comunitarias de vinculación constituyen un tipo de organización que no encuentra cabida en la legislación, por lo que por presiones de la norma y las instituciones, las comunidades han tenido que buscar su mimetización o cobertura en figuras legales, como las asociaciones civiles.

Por ello, el autor destaca que el punto de partida de su trabajo es el “interés por conocer los procesos organizativos, los significados del concepto de organización, la conformación de organizaciones formales como requisito para acceder a la oferta de las instituciones gubernamentales y la apropiación de un discurso como herramienta



para dejarse oír, en un contexto donde lo indígena, gracias al Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) reapareció en el escenario político nacional”.

Cerramos esta sección y el presente volumen con un valioso testimonio de Librado Silva sobre la experiencia, nacida en 1987 y llevada a efecto año con año, de los encuentros de nahuahablantes en Santa Ana Tlacotenco, Milpa Alta, antigua Malachtepec Momozco. En un bello testimonio de su infancia y adolescencia, el autor nos relata con suavidad, pero con firmeza, el papel de la escuela en la castellanización y el desprecio por la cultura náhuatl en una de sus comunidades más representativas en la Ciudad de México. “Algo muy notorio en la escuela primaria —nos dice Librado Silva—, era que en la historia prehispánica se nos hablaba de Cuauhtémoc, pero sin abundar; se mencionaba a Nezahualcóyotl, pero nunca vimos ni oímos uno solo de sus poemas, ya no digamos en náhuatl, ni siquiera en castellano [...] Era notoria una actitud de menosprecio de la cultura dominante que se reflejaba en la ausencia en los programas escolares elementales de temas importantes de la cultura indígena nacional”.

De esta conciencia temprana surgió uno de los movimientos socioculturales más persistentes y consistentes en la Ciudad de México, los encuentros de nahuahablantes en Santa Ana Tlacotenco, que constituyen una referencia indispensable para discutir y avanzar en el reconocimiento de los derechos lingüísticos de los pueblos y comunidades indígenas en los ámbitos urbanos.

En resumen, el presente volumen nos ofrece una rica pluralidad de miradas, ángulos, enfoques y experiencias sobre la diversidad cultural de la ciudad y su creciente pluriétnización. Permite enriquecer nuestro análisis,

pero sobre todo agrega nuevos elementos para ensanchar nuestras preguntas.

Como el primer volumen del seminario, esta segunda entrega constituye, en el mejor de los sentidos, una obra colectiva. Nuestro agradecimiento, en primer lugar, a las autoras y autores que han hecho posible esta recopilación y de nueva cuenta nuestro reconocimiento a Virginia Molina del CIESAS y a Óscar González de la UACM.

Como lo hemos repetido en varias ocasiones, el seminario, sus publicaciones y la actualización permanente de la página web que lo alberga (www.equidad.df.gob.mx) hubieran sido imposibles sin el compromiso y entusiasmo de Alejandro López, Héctor Santaella, Verónica Briseño, Verónica Bustamante, Guadalupe Sáyago, Luis Manuel Reyes, Juan Francisco Fuentes, Belinda Ugarte, Luis Mora y, en general, de todos los compañeros y compañeras de la Dirección de Atención a Indígenas del Gobierno del Distrito Federal.

También queremos reconocer el apoyo decidido de los Dres. Virginia García Acosta y Ernesto Isunza Vera y la Lic. Guadalupe Escamilla, así como la colaboración de Alejandro Matalí, Erick Arroyo y Alicia Hernández del CIESAS, asimismo de Luz Ortiz, Erika Vázquez, Margarita López, Eduardo Moshes y Marco Kim Ortega de la UACM.

Para todas y todos los que hemos colaborado en esta aventura, nos queda la satisfacción de entregar este volumen y de sabernos cómplices en esta larga marcha hacia la ciudad diversa, justa y democrática.

Pablo Yanes,
agosto de 2005.



PRIMERA PARTE







EL GOBIERNO INDÍGENA COLONIAL EN XOCHIMILCO

*Juan Manuel Pérez Zeballos**

EL GOBIERNO INDÍGENA EN EL SIGLO XVI

EL CABILDO COLONIAL EN LOS PUEBLOS de indios de la Nueva España puede estudiarse a través de las ordenanzas que fueron redactadas el día de Reyes de 1554. Mediante este conjunto de leyes se trató de reglamentar sus funciones y las obligaciones de sus integrantes buscando, quizás, introducir las modalidades particulares que imponían las nuevas condiciones de vida.¹

La implantación del sistema de cabildos, por el régimen colonial, en los señoríos mesoamericanos, fue uno de los primeros pasos que dio la Corona española para ejercer su control. La imposición del cabildo indígena se hizo en pueblos que estaban organizados y mantenían una estructura de poder más desarrollada y en la que se pudo hacer la distinción, por lo regular, entre cabeceras y sujetos. Pero las variables fueron muchas. Al decir del obispo Ramírez de Fuenleal (1532), “en estas partes [de

* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.





la Nueva España] hay muchas maneras de [cabeceras y] sujetos”.² La existencia de diversos tipos de relaciones entre las cabeceras y sus sujetos, llevó a distintas formas de sujeción y afirmó el reconocimiento del poder en manos de uno o de varios *tlahtoque*, quienes como dirigentes tradicionales se encargaban del gobierno y control de sus pueblos. Cabe preguntarse ¿cuáles fueron los papeles que desempeñaron en los primeros años de la vida colonial, las organizaciones tradicionales de control y gobierno prehispánicas? y ¿de qué manera fueron los niveles de participación de los dirigentes *tlahtoque* y de los principales o *pipiltin*?

La participación de tres, cuatro o más señores en un mismo *altépetl* o pueblo indica, por un lado, la existencia de un gobierno múltiple, y, por otro, la complejidad de su estructura del poder. Esta situación no era exclusiva de Xochimilco. El oidor Alonso de Zorita se refirió en su relación a un rasgo de la tradición prehispánica común en muchos de los pueblos mesoamericanos que era que se encontraban regidos por varios *tlahtoque*, “entre estos naturales había e hay comúnmente —donde no los han deshecho— tres señores supremos en cada provincia, y en algunas cuatro como en Tlaxcala, en Tepeaca, y cada uno de estos señores tenía su señorío y jurisdicción conocida y apartada de los otros”.³

No sería correcto hacer una generalización al respecto, porque es bastante conocido que en diversos pueblos hubo diferentes formas de organización interna, distintos niveles de sujeción, diversas formas de control de la tierra y espacio, y variadas modalidades de control político y administrativo. Así, en el área de Puebla-Tlaxcala, por ejemplo, unos pueblos se hallaban subdivididos en





unidades territorialmente diferenciadas, como en el caso de Tlaxcala,⁴ y en otros, el control político radicaba en entidades conocidas como *tlahtocayo*, cada una con su *tlahtoani*, como sería el caso de Tepeaca.⁵

En Xochimilco el poder lo compartían las tres cabeceras antes mencionadas, y el dominio no parece haber derivado del control de un territorio determinado, sino del reconocimiento de lazos de sujeción habidos por conquista y posesión de la tierra, entre otros factores. El poder que ejercía cada uno de los tlahtoque y pipiltin desde el seno de sus tlahtocayo se diluía, pues la posesión de la tierra se daba en forma dispersa, así la nobleza podía usufructuar tierras en distintas partes del territorio, beneficiándose de la variedad de productos que los distintos climas del área les proporcionaban.⁶ Además, dentro del territorio xochimilca, en zonas periféricas como Tlallapan, Tlayacapan, Nepopoalco y Milpa Alta, había otras variantes que influían en la organización interna. Cada uno de estos pueblos sujetos tuvo sus propios tlahtoque y sujetos, sin dejar de reconocer, al mismo tiempo, el poder central de las cabeceras principales de Xochimilco.⁷

A partir de la conquista mexicana y, probablemente, desde mucho antes, la organización del trabajo y la entrega de los tributos fue controlada por los tlahtoque en el seno de sus tlahtocayo. A medida que fueron adquiriendo mayor importancia y prestigio algunos de los tlahtocayo empezaron a centralizar el poder, en particular los de Tepetenchi, Tecpan y Olac, aunque quienes destacaron más fueron los dos primeros.

Tras la conquista española y para los propósitos de la administración colonial, los españoles consideraron a Xochimilco como una unidad política, desatendiendo su or-





ganización interna y la existencia del control político múltiple, así como la función de sus tlahtocayo o cabeceras.

Después de la construcción del convento y la consolidación de un núcleo de población, Xochimilco se convirtió en una nueva ciudad con título y una nueva traza,⁸ entendida como asiento de las tres. Esto le permitió el establecimiento de un cabildo, el cual ejercería control y jurisdicción sobre las otras localidades sujetas, comprendidas dentro de los límites del pueblo. No puede ignorarse que el nuevo orden no fue del todo favorable, pues hubo algunos cambios jurisdiccionales que redujeron el territorio xochimilca.⁹

El mando de esta transformada unidad colonial estuvo, desde fechas muy tempranas, en manos de un gobernador, es posible que este cargo se introdujera antes que el de alcaldes, como sucedió a partir de 1520 en otros lugares del centro de México.¹⁰

Las ordenanzas de 1553 corresponden a la etapa inicial del cabildo. Si bien en éstas no se señalan el número ni la manera de selección y elección de los miembros del cabildo, sí se mencionan los oficios que comprendía el mismo: un gobernador, tres alcaldes, siete regidores y un escribano. Las ordenanzas prohibían la participación de los tlahtoque y pipiltin en el gobierno indígena colonial.¹¹ Sin embargo, en el caso de Xochimilco los cinco principales y los tres tlahtoque titulares de las cabeceras sí participaron.

La Corona buscó restar poder a los tlahtoque imponiendo un poder paralelo y avalado por ellos, en contra de la legitimidad del dominio tradicional. Por su parte, don Martín, don Joaquín y don Francisco, junto con los pipiltin y teteuhtin, buscaron la forma de participar sin





contradecir las ordenanzas y sin menoscabo de su propio poder.

El derecho de impartir justicia y gobernar correspondía al gobernador, alcaldes y regidores. Las ordenanzas señalaban las funciones de los miembros del cabildo y referían de manera extensa cuáles eran las obligaciones de cada uno de los cargos.¹²

Las ordenanzas de 1553 regulaban la existencia de un solo cabildo en la ciudad de Xochimilco, pero parece que el cargo de gobernador y otros se rotaron entre las tres cabeceras, aun cuando los elegidos correspondieran, por varios años seguidos, a una sola cabecera o, aún más, a un solo tlahtocayo. Cada una de las cabeceras tenía sus propios alcaldes y, probablemente, sus regidores en número proporcional y correspondiente a su jerarquía e importancia. Las elecciones se llevaban a cabo en la ciudad de Xochimilco.

Una vez que Xochimilco fue reconocido como unidad política, parece que el problema de las cabeceras pasó a un segundo plano, por lo menos en lo que respecta a la Corona, al intentar imponer una tendencia unitaria y centralizadora dentro de los gobiernos indígenas. Pero al interior del pueblo mismo, esto no sucedió así. La preocupación de la Corona por normar y definir a los que deberían ser los responsables del gobierno de todo el señorío, llevó a darle más importancia y poder al gobernador, los alcaldes y los regidores.

Una vez elegido el gobernador y yéndose a vivir a la casa real, tenía obligación de asistir a la casa del cabildo junto con los alcaldes y regidores “y no otras personas ni principales ni caciques”, y de hacer reuniones cada 15 días. En manos del gobernador, alcaldes y regidores





recaía el mandar en cosas de justicia y república. Debían oír “de justicia a las partes” por la mañana después de misa “hasta las diez horas del día”, y por las tardes “desde las tres hasta que se ponga el sol”. Dicha audiencia debería hacerse en la casa del juzgado y no en otro sitio. Mientras el gobernador cumplía con su mandato no podía tener amistad con ningún principal, ir a casa de ningún español ni noble indígena a comer, ni recibir dádivas de nadie, fuese español, tlahtoque o principal. Cuando algún tlahtoani o pilli iba a hablar con el gobernador no podía hacerlo si no era en presencia de uno o dos alcaldes. No podía apresar a nadie sin que procediera “información del delito”. Gobernador y alcaldes no debían ocuparse en menesteres ajenos al cabildo por el tiempo que duraban sus mandatos. Estaban obligados a llevar “los libros del cabildo y demás pinturas”, y no podían beber vino de “Castilla ni de la tierra”.¹³

A juzgar por las ordenanzas de 1553 y la importancia y poder que les otorgaban al cabildo y sus miembros, debe pensarse que sus autores, así como la Corona, veían la conveniencia de limitar las funciones del gobierno tradicional prehispánico. Ante este propósito, el conflicto entre las autoridades tradicionales (los tlahtoque) y el cabildo fue inminente, pues como se ha venido explicando, el gobierno tradicional no desapareció tan fácilmente tras la llegada de los españoles.

En primer lugar, se ha visto que los tlahtoque participaban en el gobierno a pesar de las ordenanzas. De esta forma, en 1550, bajo el gobierno del virrey don Antonio de Mendoza, los nobles xochimilcas lograron el reconocimiento de la Corona al obtener casas y tiendas para los tlahtoque titulares alrededor de la plaza de la nue-





va ciudad de Xochimilco.¹⁴ Los tlahtocayo continuaron ejerciendo el control de la recaudación interna de los tributos y la organización para el repartimiento. Dentro del cabildo, la estructura tradicional del gobierno se reflejó en la rotación de los cargos y en la preponderancia de la cabecera más importante. Por último, las mismas ordenanzas dejaban entreabierto la posibilidad de que los tlahtoque pudieran informar al gobernador y alcaldes “de las cosas tocantes y que fuere menester proveer en la república”, y si encontraban que los gobernadores, alcaldes o regidores faltaban a sus obligaciones durante su mandato, los tlahtoque deberían “hacer por sí información” para que fuesen castigados.¹⁵

Pero a pesar de los intentos por retener sus privilegios, el cabildo indígena colonial desplazó al gobierno de los tlahtoque en otras funciones: no podían impartir justicia ni representar al pueblo en el exterior. Los tlahtoque y pipiltin, además fracasaron en su intento por ocupar los cargos de regidores perpetuos. No cabe duda de que el balance final favoreció al cabildo y que las nuevas autoridades coloniales se vieron fortalecidas. Pero, por otro lado, es probable que ambas formas de organización hayan llevado a un reacomodo del cabildo y que éste se haya amoldado a la estructura tradicional prehispánica.

A este respecto, vale la pena hacer alguna comparación con el caso de Tlaxcala, por ejemplo, donde la presencia de los cuatro tlahtoque tuvo mayor continuidad y donde ellos lograron ser “elegidos por regidores” con “voz y voto en el dicho cabildo”.¹⁶ No debe olvidarse que en Xochimilco, por lo menos de 1553 a 1563, los tlahtoque participaron de manera efectiva en las sesiones del cabildo.¹⁷



Hay otra fuente valiosa para conocer el cabildo de Xochimilco y su importancia relativa frente a los tlahtoque. Se trata de otra ordenanza elaborada en 1558 durante el gobierno de don Luis de Velasco, la cual fue redactada en náhuatl y fue traducida al castellano en 1561 a petición de don Vasco de Puga.¹⁸ Se desconoce el texto en náhuatl y es probable que la traducción al español, que sí está disponible, sea sólo una parte del original. En su contenido uno de los primeros puntos, y quizá el más importante, es el de la imposición de una carga tributaria a los tlahtoque de las tres cabeceras y a cinco pipiltin que otros documentos registran como tlahtoque de casas señoriales (cuatro de la cabecera de Tepetenchi y uno de Tecpan), “para ayuda a los salarios y otros gastos de la comunidad, don Joaquín y don Martín, cada uno de éstos, dará en cada tributo, que es de tres en tres meses, dos pesos de oro común, que son en un año ocho pesos cada uno de ellos”.¹⁹

Tanto don Joaquín de Santamaría, tlahtoani de Tecpan, como don Martín Cerón, tlahtoani de Tepetenchi, darían mayor tributo que el de Olac: “don Francisco de Guzmán dará un peso de oro común, que son en un año cuatro pesos”.²⁰ A los “principales de menos posibilidad” se les impuso también tributo en dinero, además de la obligación de servir de “mensajeros”.

Las ordenanzas de 1553 afectaron, en gran medida, los intereses de los tlahtoque, por lo que se quejaron en 1563: “habrá diez años que les impusieron ciertos tributos para gastos de la comunidad y gastos de república, y de ello vuestra majestad no lleva ninguna cosa. Suplicamos humildemente se les mande guardar su nobleza y franqueza antigua, y que se haga matrícula y averigua-



ción de los tales indios nobles, y que sean relevados del dicho pecho”.²¹

Las ordenanzas de 1558 también sistematizaron el tributo en servicio personal y en productos que recibirían el gobernador y los tres tlahtoque. A los de Tepetenchi y Tecpan servirían cuatro indios y cuatro indias a cada uno, correspondiendo igual cantidad al gobernador; pero no así al tlahtoani de Olac, a quien sólo servirían la mitad; los productos tributados incluían loza, huaraches, petates y pescados. Los cien maceguals que trabajaban semanalmente se distribuirían así: cuatro para el gobernador; diez entre los tlahtoque de cada una de las cabeceras (cuatro al de Tepetenchi, cuatro al de Tecpan y dos al de Olac); 39 para el servicio de la leña para el gobernador y los tlahtoque, y los 47 maceguals restantes para servicios diversos en beneficio de la comunidad.²²

Las ordenanzas de 1558 permiten analizar aspectos importantes de la participación de la cabecera y sus tlahtoque. En primer lugar, resulta evidente que dos de estas cabeceras (Tepetenchi y Tecpan) tenían más importancia que la tercera (Olac), circunstancia de lo que anteriormente sólo había algunos indicios. Esto coincide con otras informaciones que se tienen. Por ejemplo, la mayor parte de los cargos del cabildo fueron ocupados por nobles de Tepetenchi. En 1550 fue gobernador un hijo del tlahtoani de Tepetenchi y en 1580 una misma persona, don Martín Cerón, conjuntó el rango de tlahtoani con el cargo de gobernador.

Por lo demás, para 1563 el cabildo continuaba contando con un gobernador, tres alcaldes y otros funcionarios, entre ellos siete regidores, dos alguaciles mayores, siete escribanos, un alcalde de cárcel y un intérprete. El





JUAN MANUEL PÉREZ ZEBALLOS

acceso a estos cargos era, como antes, exclusivamente de la nobleza indígena, así lo refieren los tlahtoque y principales en su carta al decir que “siempre se elijen de linaje de los nobles hidalgos e caballeros”.²³

En el año 1591 se afirmó, por parte de la Audiencia de México, que los alcaldes, regidores y otros pipiltin eran los encargados de proveer de indios trabajadores al repartimiento.²⁴ Es de pensarse que esta práctica llevaba varios años. De ser así, para ese entonces ya se habría operado un cambio sustancial, en el que el control de la organización de la fuerza de trabajo se ejercía desde un cabildo controlado por sus miembros y algunos principales, y ya no desde las cabeceras y mucho menos de los tlahtocayo.

LAS CABECERAS Y SU PARTICIPACIÓN EN EL CABILDO

Con excepción de los años cuando la Corona impuso gobernadores foráneos, los cargos del cabildo fueron ocupados, invariablemente, por los pipiltin de alguna de las tres cabeceras y su participación estuvo determinada por su rango en la estructura del señorío.

La identificación de algunos personajes del cabildo y su pertenencia a determinada cabecera sólo fue posible en algunos casos. Para el periodo que va de 1542 a 1600 es posible encontrar datos sólo para 26 de los 58 años.

Aunque en Xochimilco el cargo de gobernador debía durar un año,²⁵ no se encuentra regularidad al respecto al igual que se observa en los casos de Tepeaca y Tlaxcala, por ejemplo.²⁶ Antes de 1580 puedo señalar que el cargo era ocupado uno o dos años, pero a partir de esta fecha el tlahtoani de una de las cabeceras fungió como





gobernador en periodos discontinuos que fluctuaron entre uno y cuatro años.

Los gobernadores de Xochimilco identificados fueron, desde principios de la colonia hasta finales de la década de 1530, Diego Télles Cortés.²⁷ En 1550, Diego Suárez, hijo del tlahtoani de la cabecera de Tepetenchi.²⁸ En 1552, Pedro de Sotomayor, tlahtoani de una de las casas señoriales de Tepetenchi.²⁹ En 1553, don Esteban de Guzmán, pilli de Tepetenchi y suegro de Martín Cortés.³⁰ En 1562, Francisco de Luna, perteneciente a la cabecera de Tecpan.³¹ En 1563, Pedro de Santiago de Tepetenchi.³² Durante los años de 1577 y 1578, Diego Téllez, de la cabecera de Tepetenchi.³³ De 1580 a 1582 el tlahtoani de la cabecera de Tepetenchi, don Martín Cerón.³⁴ En los años de 1585 y 1586 gobernó don Alonso Constantino, pilli perteneciente a la cabecera de Olac.³⁵ En 1589 y 1590, volvió a tener el mando de la provincia don Martín Cerón, tlahtoani de Tepetenchi³⁶ y fue reelegido nuevamente en 1593.³⁷ En 1594, don Miguel Hernández, pilli de la cabecera de Tepetenchi.³⁸ Y de 1595 a 1598 nuevamente el tlahtoani de Tepetenchi don Martín Cerón, al término de los cuales pidió licencia para dejar el cargo de gobernador.³⁹

De esta manera se tiene que de 1550 a 1580 ningún tlahtoani ocupó el gobierno, sólo existe el registro de un pilli que era hijo del tlahtoani de Tepetenchi, Diego Suárez, en 1550. Pese a ello es posible suponer que todos los pipiltin que fueron gobernadores guardaban estrecha relación con los señores de las cabeceras, como fue el caso de Esteban de Guzmán. A partir de 1580 sucedió un cambio importante en la organización interna xochimilca, al ocupar el cargo de gobernador y tlahtoani del



señorío una misma persona, don Martín Cerón. De esta manera se unificaron, en un personaje, las dos formas de gobierno, la tradicional de origen prehispánico y la colonial. Respecto a la rotación de las cabeceras en la gubernatura se observa que los pipiltin de la cabecera de Tepetenchi fueron quienes la ocuparon por más ocasiones, mientras que los de Tecpan sólo en 1562 y los de Olac en 1585 y 1586. Hay que tomar en cuenta que la falta de datos para identificar la cabecera de los otros gobernadores podría cambiar la aseveración anterior.

En cuatro ocasiones Xochimilco tuvo jueces foráneos impuestos por la Corona en momentos de conflicto. De 1543 a 1548 don Pedro de Suero, principal de Otumba, fue a realizar un juicio de residencia a los tlahtoque y macehualtin.⁴⁰ En 1555, Agustín de Osorio, de Huexotzingo, fue a solucionar problemas entre las tres cabeceras.⁴¹ En 1558, don Francisco Ximénez, natural de Tecamachalco, fue a repartir las tierras y concertar el pago del tributo a la Corona.⁴² En 1567 estuvo en el señorío Juan de los Ángeles, también natural de Tecamachalco.⁴³

Los alcaldes debían ser tres, pues representan a cada uno de las cabeceras y el cargo duraba un año. Existen datos para los años de 1553, 1558, 1565, 1568, 1577, 1582, 1585 y 1586, en todos ellos los alcaldes fueron siempre tres. La representación de las tres cabeceras sólo se conoce para dos años, los de 1575 y 1582.

Los regidores que participaron en el gobierno del cabildo eran siete y la duración en el cargo era de un año. Probablemente la distribución se hacía por cabeceras, como sucedió en Tlaxcala;⁴⁴ pero no se cuenta con información al respecto. Los datos que se tiene sobre los siete regidores son para 1553 y no se sabe bien a qué cabeceras



pertenecieron. Sin embargo, es posible señalar que los títulos en náhuatl pueden indicar la pertenencia a una de las cabeceras. Así, Hernando Chalmecalteuctli sería señor del barrio de Olac Chalma; Gonzalo Hernández Acapanecalteuctli sería señor de Acapan y pertenecería a la cabecera de Tecpan.⁴⁵ Aunque es probable que estos nombres fueran la expresión de funciones que estos personajes cumplían en el señorío.

Son varias las particularidades que destacan en el análisis de los datos expuestos hasta aquí. El cargo de gobernador quedó controlado por la cabecera de Tepetenchi y su posición quedó afianzada cuando la ocupó su tlahtoani, don Martín Cerón. Respecto a la participación de una misma persona en los diferentes cargos del cabildo, se puede decir que tal fue la práctica frecuente en los de alcaldes, gobernador, regidores y demás miembros del cabildo. Es decir, algunos pipiltin ocuparon indistintamente los cargos, siendo un año gobernadores y en el siguiente alcaldes. Así, por ejemplo, Esteban de Guzmán, perteneciente a la cabecera de Tepetenchi, fue alcalde en 1542 y gobernador en 1553. Francisco de Luna, de Tecpan, fue gobernador en 1562 y alcalde los años 1565, 1566, 1575, 1577 y 1582. Pedro de Sotomayor, de Tepetenchi, fue gobernador en 1552 y alcalde en 1571. Pedro de Santiago de Tepetenchi fue alcalde en 1553 y gobernador en 1563. Alonso Constantino, de Olac, fue alcalde los años de 1571 y 1575 y gobernador los años de 1585 y 1586. Y Juan Valeriano Muños fungió muchos años como escribano del cabildo antes de ser alcalde en 1586.

Se puede señalar, asimismo, que los pipiltin xochimilcas ocuparon los puestos en el cabildo sin detrimento de su posición social en las cabeceras ni en el señorío. Los





JUAN MANUEL PÉREZ ZEBALLOS

miembros que estuvieron más tiempo y en varias ocasiones en el gobierno del cabildo fueron los de la cabecera de Tepetenchi, seguidos por los de Tecpan y Olac.

Por último, la imposición del cabildo sirvió para concentrar las funciones políticas y administrativas de los pueblos. Sin embargo, este proceso fue lento porque si bien eran los nobles indígenas quienes ocuparon los cargos en el cabildo, no fueron los tlahtoque quienes fungieron como tales sino hasta muy tarde en 1580. Ello dio pie a que en Xochimilco coexistieran dos gobiernos paralelos: el de los “señores naturales” y el del cabildo.

EL GOBIERNO INDÍGENA EN LOS SIGLOS XVII Y XVIII

El cabildo indígena fue una de las instituciones fundamentales en la organización política del espacio novohispano y su importancia perduró durante mucho tiempo después. Esto no implica que la estructura, carácter, funciones e importancia del municipio hayan permanecido inalterables desde el siglo XVI hasta la actualidad, pues su estructura se modificó según la composición y representatividad social de sus integrantes. De esta manera, no fue lo mismo el cabildo indígena, que el cabildo español, y durante los siglos XIX y XX, a raíz de los nuevos regímenes políticos, estos cuerpos municipales sufrieron importantes cambios. Así los actuales municipios están conformados por individuos pertenecientes a determinados partidos políticos.

Esta organización se modificó en los siglos XVII y XVIII, como ocurrió en Xochimilco con sus antiguas cabeceras: Tepetenchi, Tecpan y Olac, las cuales fueron transforma-





das en barrios, aunque cada sección siguió conservando su alcalde, como aparece en un mandamiento de 1653,⁴⁶ y en las elecciones efectuadas en el último tercio del siglo XVIII.⁴⁷

Dada la importancia de los señores y caciques indígenas en este esquema de organización resultaba imposible, para los españoles, desarrollar cualquier proyecto de colonización sin la colaboración de los señores naturales, porque “lo tenían todo en concierto y policía a su modo [...] que para ellos era muy bueno”. Así, “que cuando gobernaban los señores naturales tenía su gente sujeta y pacífica, y ellos mandaban recoger los tributos que daban sus súbditos, y mandaban y hacían labrar las sementeras del común y de particulares, y hacían recoger y sacar de cada pueblo la gente para el servicio personal que se daba a los españoles”.⁴⁸ Sin embargo, la situación de la nobleza indígena no siempre fue la misma, los españoles entendieron el obstáculo que representaba el poder de los jefes étnicos y lo peligroso que podía tornarse, por lo que procuraron fragmentar y limitar la influencia que ejercían en sus pueblos mediante el establecimiento de una institución como el cabildo. De esta manera, la administración virreinal dio uno de los primeros pasos para ejercer el control del mundo indígena cuando empezó a nombrar regidores y alguaciles indígenas. Con estos funcionarios, integrantes del cabildo, se pretendía incidir en la vida social, política y económica de los pueblos como a continuación se expresa: “acá ha parecido que para que los indios naturales de aquella provincia comenzasen a entender nuestra manera de vivir, así en su gobernación como la policía y cosas de la república sería provechoso que hubiese personas de ellos que juntamente con los





regidores españoles que están proveídos entrasen en el regimiento y tuviesen voto en él, y asimismo que hubiese en cada pueblo un alguacil de ellos...”. “Y así os mando enviar diez títulos en blanco de regidores y ocho cédulas de alguaciles; por ende después que hayáis entendido y platicado las cosas de aquella tierra, informaos de las personas más calificadas de la ciudad de México, y que parezca que tienen más habilidad e inclinación a la cosa pública, llamaréis dos de ellos por regidores y otro por alguacil, y de nuestra parte les hablaréis, dándoles a entender esta instrucción nuestra, y llenos sus nombres en ellas, dales los títulos y hacedles recibir en el ayuntamiento y hablaréis a los alcaldes y regidores que los traten muy bien y con mucho amor, diciéndoles que de lo contrario seríamos muy deservido. Y esta misma orden tendréis en los pueblos que viéreis conviene”.⁴⁹

El franciscano fray Juan de Torquemada, guardián del convento de Xochimilco en 1613, nos recrea la manera en cómo se introdujo “otro género de señorío ya no por ellos [de los señores originales] ordenado sino por los ministros del rey” en el pueblo de Tlaxcala.

Lo primero que debemos notar es que con la entrada de nuevo rey y monarca, que fue el emperador Carlos Quinto, cesó el señorío de los cuatro señores, porque los que hasta entonces no habían reconocido rey se le dieron por vasallos; y siéndolo ya y no señores de gobierno era fuerza cesar en él, de donde nació introducirse otro género de señorío ya no por ellos ordenado sino por los ministros del rey que tenía en esta tierra: y así se puso gobernador, como se acostumbró y ha acostumbrado en todos los demás reinos y señoríos, el cual gobernaba tiempo de dos años corriendo la rueda por las cuatro cabeceras.⁵⁰





El cabildo, como institución castellana paralela al poder tradicional indígena, no sólo circunscribió la participación de los señores, sino que también rompió con la organización tradicional de los pueblos. Este hecho no pasó inadvertido para la nobleza indígena, pues, a pesar de todo, los nobles lograron controlar los cargos del cabildo acaparando la mayoría de los oficios, unas veces gracias a sus relaciones de parentesco y otras influyendo en la elección de los representantes. Los señores naturales se convirtieron en “cabeceras regidores perpetuos de sus señoríos”, como en el caso de Tlaxcala, o sólo como “regidores” como ocurrió en Xochimilco,⁵¹ y eran los que elegían, junto con otros nobles, a los demás funcionarios del nuevo “cuerpo de república”, que eran “hermanos y parientes suyos y de sus mismas casas”.

Ninguno entraba en oficio público que no fuese noble, y en tanto grado fue esto que aún después de su conversión y cristianismo no consintieron que los que se escogían para el servicio del monasterio y casa de los religiosos que los han tenido y tienen a cargo, fuesen de los del común y maceguals, sino de los principales, hasta los cocineros y hortelanos; y de estos sacaron muchos después de haber servido muchos años en estos oficios de república, guardando el orden en esto que tenían en los tiempos de su gentilidad, aunque no con el mismo intento. Esto se verificó una vez que cierto guardián quiso meter en cierto oficio del convento a un hombre plebeyo y del común, lo cual los que gobernaban entonces la república no consintieron, diciéndole que si de los que servían en la casa de Dios se sacaban después para mandar el pueblo que no era razón que fuesen puestos en los oficios de ella sino los nobles, porque después el villano no llegase a mandar al noble.⁵²





La asimilación de esta nueva institución fue paulatina, y sin duda la participación de los frailes, sobre todo los franciscanos, fue de gran influencia en la imposición, difusión y consolidación del cabildo.⁵³ Los nobles sin desmedro de su posición social ocuparon distintos cargos, no existía un ascenso escalafonario, “elegían fiscal para la iglesia, y muchas veces sucedió ser el que dejaba el oficio de gobernador por tenerle por casi semejante al primero, y otras entraba de fiscal en gobernador, por la misma razón, y esto vi yo mucha veces”. Pero tampoco esta situación duró mucho, a decir del fraile, pues añadía que

esto duró hasta pocos años ha, pero después que ya esta república ha llegado a no ser muy estimada de los príncipes que mandaban esta tierra, y ellos en sí estar muy deslustrados y faltos de señorío, no se guarda este antiguo orden,⁵⁴

[...]

porque en los tiempos presentes está todo esto pervertido y tan trocado que ya no se guarda casi nada; no sé si es la causa (como he dicho) estimarlos en poco y tenerlos cargados con tantas vejaciones como a los demás, o ser ello menos y haber faltado la nobleza de la ciudad, como suele en nuestras repúblicas que comienzan los oficios en los nobles y acaban en oficiales, haciéndose los mecánicos y los del rey todos unos, y que se encuentre el zapatero y el sastre con el regidor y alcalde y con el otro alguacil mayor muy entonado, y se diferencien las gorras sólo en el pelo y no en la sangre.⁵⁵

Las relaciones de los indios con la administración española sufrieron modificaciones, la más significativa estuvo centrada en el ejercicio del poder de los señores naturales y de la nobleza indígena al interior de sus pueblos;





es decir, en la permanencia de la estructura política pre-hispánica. Sin embargo, “después que se perdió aquella su pulicía que era para ellos muy buena y necesaria”, perdieron “su justicia y la orden que tenían”, el gobierno indígena estaba siendo mutilado, como se expresa en el siguiente párrafo:

[...] dicen los indios viejos, que con la entrada de los españoles dio toda la tierra gran vaivén y vuelta en todo, que han perdido su justicia y la orden que tenían en castigar los delitos y el concierto que en todo había, y que no tienen poder ni libertad para castigar los delincuentes, y que ya no se castigan como solían los que mienten, ni los perjuros, ni los adulterios; e que a esta causa hay tantas mentiras y excesos y tantas mujeres malas. Y han dicho y dicen otras muchas cosas que sería muy largo referirlas.⁵⁶

Y añadían:

[...] no había la confusión que hay después que esto ha faltado, y todo se hacía con menos vejación, y tenían cuenta con los tributos y con hacer labrar las sementeras y usar los oficios, y con recoger la gente que se repartía para servir a los españoles.⁵⁷

La fisura en el poder de los señores ocurrió, sobre todo, con la introducción de nuevos oficios, y más aún con la ocupación de éstos por parte de los macegales. El oidor Zorita señalaba al respecto “no se había introducido vara de alcalde, ni gobernador ni alguacil, que ha sido la causa de abatir y deshacer [a] los señores”.⁵⁸ Sin embargo, el gobierno tradicional no desapareció tan fácilmente tras la llegada de los españoles. Los señores naturales compartían el gobierno a pesar de las ordenanzas. Pero, no





cabe duda de que a largo plazo el balance favoreció al cabildo y la posición de las nuevas autoridades coloniales en detrimento del antiguo régimen prehispánico.

Los caciques comprendieron los efectos destructores del sistema que les impusieron. Se dieron cuenta de que su espacio estaba siendo transformado, su poder se reducía y, por lo tanto, sus tierras serían expropiadas. El descabezamiento de los señores naturales ocasionaría un profundo cambio en las relaciones de poder indígena que hasta entonces habían prevalecido. A partir de entonces, los pueblos indios sólo reconocieron a sus señores particulares, rompiéndose el vínculo con los grupos de mayor jerarquía.⁵⁹

A mediados del siglo XVI, los españoles hábilmente protestaron precipitando la caída del viejo poder prehispánico al pretender que los señores naturales había adquirido un poder mayor del que poseían antes de la invasión española.⁶⁰ La índole y la frecuencia de los documentos en contra de la nobleza indígena muestra cómo en el espacio colonial se fueron acumulando las presiones para que la Corona eliminara, definitivamente, los poderes y privilegios de ésta, como al fin de cuentas ocurrió.⁶¹ Don Martín Cerón, cacique de Xochimilco, fue encarcelado entre 1613 y 1615.

Las autoridades coloniales ya no reconocieron a los señores naturales; sus interlocutores fueron el gobernador, los alcaldes y los regidores. Pero los macegales percibieron también en el cabildo un nuevo escenario de participación, así como la posibilidad de alcanzar una nueva condición, un nuevo estatus,⁶² hasta convertirse, con el correr de los años, en “nobles advenedizos”, en principales de sus pueblos. Posiblemente sea el caso del





gobernador Diego Juárez, quien sin ser hijo de don Martín Cerón heredó el cacicazgo de Tepetenchi.

Los principalejos mandones, gobernadores indios de los pueblos, como no hubiese quién tuviese plática del negocio, hanse entremetido y aposeionado en ellas por su propia autoridad, no habiendo quien lo entendiase ni contradijese por estar en ellos mismos el gobierno y administración de sus repúblicas. Y no habiéndolas tomado ni partido vuestra alteza, ni sus gobernadores, debiéranse dejar por concejiles o calpulares para quien tributara por ellas, y el rédito y tributo metello en la comunidad como lo demás y no tomallas para sí ilícitamente, haciéndose señores de ellos como se han hecho, los dichos principales.⁶³

Las transformaciones en la organización política indígena se habían realizado a tal grado, que Zorita llegó a afirmar que, “lo que se ha sacado de haber puesto tantos alcaldes y regidores y alguaciles y fiscales como ahora hay, ha sido que hay muchos que roban el común, y tienen mano y mando para ello, sin haber quien se lo impida”, y añade: “aunque mejor sería quitar los alcaldes y alguaciles y que no les hubiese por ahora, porque no sirven más que de robar y molestar el común y hacerse a holgar y a no tributar”.⁶⁴

Lo expuesto en las crónicas, relaciones, memoriales y diversos documentos de la época como las opiniones del oidor Alonso de Zorita, nos muestran la ruptura inminente de la alianza entre la Corona y los señores naturales a finales del siglo XVI. En este sentido, el discurso del oidor Zorita refiere una nueva actitud de la administración virreinal ante las formas de gobierno indígena que permitió la participación de un grupo social más amplio. En este nuevo





JUAN MANUEL PÉREZ ZEBALLOS

orden de cosas, la estructura corporativa colonial del cabildo, así como las alianzas con los señores naturales, hicieron posible la conservación de autoridades indígenas dentro de los pueblos, pero con elementos diferentes, tanto en sus funciones como en sus relaciones. Así el cacicazgo de los Cerón Alvarado supo adaptarse hasta mediados del siglo XVII: para 1687 doña Josepha Cortés Cerón y Alvarado, sobrina de Martín y vecina de la Ciudad de México, reclamaba para sí los títulos de sus antepasados. Sin embargo, don Martín en su último testamento había dejado sus tierras y casas para que se arrendaran y sirvieran para el sustento de la capellanía de San Diego que había fundado en la iglesia de San Bernardino de la ciudad de Xochimilco.⁶⁵

LAS ELECCIONES

A partir del establecimiento de los cabildos, la celebración de elecciones para escoger gobernadores y demás funcionarios fue uno de los primeros eventos incorporados a la vida política de los pueblos indios durante todo el periodo colonial, alrededor del cabildo se desarrolló la vida de los pueblos indios. Los procedimientos en la elección fueron los mismos aunque con matices en cada pueblo. En una de las ordenanzas que dictó el virrey, marqués de Gelves, el 13 de enero de 1622, se apuntaba que

en lo que toca a las elecciones de oficiales de república, las hagan los dichos indios libremente, sin que se hallen en ellas los dichos religiosos y ministros de doctrina, ni las mismas justicias, ni otras personas algunas, fuera dellas, para que con mayor libertad las hagan, como lo tienen de uso y costumbre y está ordenado.⁶⁶





La elección se efectuaba en las casas de los cabildos en los últimos días de diciembre o en el primer día del Año Nuevo, aunque a veces se celebraba en febrero, como manifestaba el gobernador de Xochimilco, don Antonio Abad Galicia, que “en continuación de la costumbre que tenemos de hacerse las elecciones a mediados del mes de enero o principios de febrero”, o como refiere el alcalde mayor de Xochimilco, Juan Antonio Lardizabal “las elecciones se han hecho siempre en distintos tiempos, sin que esta alteración haya sido otra sino está el justicia ocupado en otros asuntos o bien en la morosidad de los indios, que es lo regular, por hacer más largo el tiempo de su gobierno”.⁶⁷

Los procesos electorales no estuvieron exentos de abusos y malos manejos, pues era frecuente que infringiendo la ley los señores y principales indígenas realizaban elecciones en sus casas con el fin de manipular e incidir en la selección de candidatos, como ocurrió en el pueblo de Tepexi de la Seda, que al no haber “casas de comunidad, donde se puedan congregarse y juntar al gobernador, alcaldes y regidores a hacer sus cabildos y ayuntamientos como es costumbre”, las reuniones, incluida la elección, tenían lugar en la casa del corregidor,⁶⁸ lo que no asegura, sin duda, suficientemente la “libertad” de la administración indígena. Otro aspecto que enturbiaba el proceso era la intromisión de españoles por medio de la investidura de alcaldes mayores o corregidores.

La institución del régimen municipal por elección se empezó a generalizar a mediados del siglo XVI (Tlaxcala hacia 1545; Xochimilco, 1553, y en la jurisdicción indígena de la Ciudad de México hacia 1555). A partir de entonces comenzaron “a tener orden y policía en la





JUAN MANUEL PÉREZ ZEBALLOS

elección de gobernador, alcaldes y regidores y en la provisión de las cosas de su república, y se dio orden cómo Nuestro Señor y su Majestad fuesen más servidos”.⁶⁹ Con este nuevo “orden y policía” vino la sustitución del gobernador tlahtoani proveniente de un linaje y herencia prehispánica, por el gobernador impuesto por un régimen externo, el de la administración virreinal.

Hecha esta elección, eligieron alcaldes ordinarios y doce regidores, la cual costumbre ha permanecido, si no es la de gobernador que ya no se elige, sino [que] aquel [que] sirve este oficio [es aquel] que por mandamiento del virrey de esta Nueva España es nombrado, lo cual tuvo principio desde el tiempo de don Gaspar de Zúñiga, conde de Monterrey, que por causas que le movieron o por mostrarse señor de gobierno, les quitó el que con propia autoridad elegía la república; y este modo se guarda ahora, que es el que ya casi corre por toda la tierra, a lo menos en la dicha república y en esta ciudad de México y las otras mayores del reino. Pusieron todos los ministros de república los que tenían en su gentilidad, aunque algunos otros muy necesarios han permanecido.⁷⁰

Las reglas que debían seguirse en las elecciones anuales señalaban que los electores debían “juntarse en cabildo”, unas veces era cierto número de principales, como ocurrió en Tlaxcala, donde se “ordenó y mandó que la elección que suelen y acostumbran hacer de gobernador, alcalde y regidores, la hagan doscientos y veinte electores y el día de año nuevo como lo tienen de costumbre”, otras veces participaban todos los principales como sucedió en Totolapa “que en cada un año al tiempo de mudarse los oficios de nuestro cabildo para la elección de ello se hallen presentes todos los principales de la cabecera y





sujetos los cuales todos voten en las tales elecciones, o los que pudieren y se hallaren al tal tiempo”. O como décadas después ocurrió en la provincia de Yucatán, hacia 1584,

que el día de Año Nuevo de cada un año el dicho gobernador, alcaldes y regidores que son o fueren de aquí adelante para siempre jamás vayan a la iglesia de sus pueblos y habiendo quien les diga misa la oigan y supliquen a nuestro Señor les alumbré y encamine en la elección que pretenden hacer de oficiales que los administren aquel año y los sustente en paz y justicia. Hecho esto irán a las casas de su cabildo y comunidad y solos y apartados los dichos gobernador, alcaldes y regidores sin que otra persona se halle presente tratarán y comunicarán sobre elegir y nombrar por alcaldes, regidores y alguaciles y otros oficiales de su cabildo por aquel año los indios de mejor entendimiento: buenos cristianos y cuidadosos en el beneficio de sus milpas y gobierno de sus mujeres e hijos y tales que se espere que mirarán por el bien y provecho universal de aquel pueblo y harán justicia a los que se la pidieren y hubieren menester y que castigarán los vicios que en la república hubiere y harán trabajar a los naturales y mirarán por ellos como padres de la república y habiendo nombrado y elegido las tales personas escribirán en su libro de cabildo como los eligen y nombran y llamaran a los tales electos y tomal[les] han juramento en forma que usaran bien de aquellos oficios y que no llevarán ni tomarán a los naturales cosa alguna por hacerles justicia y que en todo mirarán el bien común sin respeto alguno y hecho el dicho juramento tomará el gobernador las varas a los alcaldes que hubieren sido y las entregará a los nuevamente elegidos los cuales de allí adelante serán alcaldes por aquel año y enviarán ante el gobernador destas provincias la dicha elección para que la





JUAN MANUEL PÉREZ ZEBALLOS

confirme y por ello darán de derechos tres tostones [doce reales y no más] y no otra cosa y no serán alcaldes ni regidores los del año pasado sino los nuevamente elegidos y que fueren confirmados.⁷¹

Esta práctica continuó durante todo el periodo colonial, como lo confirman los principales y naturales de Xochimilco el 21 de noviembre de 1651, cuando enviaron una relación, a propósito de las elecciones, al virrey conde Alva de Liste,

que por ordenanza del gobierno y cédulas de su Majestad estaba dispuesto que para el gobierno de sus repúblicas y sujetos se juntasen los naturales y principales cada año como es costumbre y eligiesen por alcaldes y regidores alguaciles mayores, mayordomos y demás mandones a personas capaces y suficientes para el uso y ejercicio de dichos oficios y asimismo para que con todo cuidado acudiesen a la doctrina cristiana y para que se recogiese con toda puntualidad los reales tributos de su Majestad y se metiesen en su real caja para que la dicha república no quedase cargada en ninguna manera con ningún rezago.⁷²

Un aspecto interesante a destacar es la sensible disminución en el número de electores, hacia 1695 los electores en Xochimilco era 101, y en 1769 había disminuido a 71. Esta tendencia se manifestó en otros pueblos como San Miguel.⁷³ La razón en la reducción en el número de participantes no es muy clara, podrían ser varios los motivos, uno de ellos el de la disminución de la población indígena en los pueblos, pero en Xochimilco, al parecer, se modificaron los cambios en los criterios de quiénes debían votar.

La elección se hacía por mayoría de votos, debía citarse a todos los indios de los pueblos de la jurisdicción con





derecho a voto.⁷⁴ Una vez realizado el escrutinio y contabilizados los votos, el acta se remitía ante el virrey, quien tenía la facultad para autorizar o desautorizar los resultados de las elecciones, previa confirmación por parte del corregidor. Sin embargo, éstas no estaban exentas de intereses de grupos, de nobles y “principales advenedizos”, quienes pugnaban por el poder de frailes y curas con actitudes poco cristianas y de funcionarios indígenas encargados de elegir a sus sucesores, quienes hacían campañas en su favor o de algún pariente o amigo.

Las elecciones eran supervisadas por las autoridades, oidores, corregidores y curas estaban pendientes de que las votaciones fueran realizadas “quieta y pacíficamente”; sin embargo, eran frecuentes los procesos de nulidad porque los alcaldes mayores y religiosos se inmiscuían “con dolo y fraude” en las elecciones de los integrantes del cabildo. En enero de 1688, los naturales del pueblo de Tulyehualco de la jurisdicción de Xochimilco acudieron ante el virrey conde de la Monclova para que confirmara a los alcaldes y oficiales de república que habían elegido. La petición no fue llevada ante el alcalde mayor de Xochimilco, como era costumbre, porque en 1687 esta autoridad había rechazado la confirmación de la elección correspondiente, quedando el pueblo sin representantes ese año. La medida tomada por los naturales de Xochimilco dio resultado, pues después de consultar con su asesor, el virrey aprobó la elección.⁷⁵ Una situación similar ocurrió en el pueblo de Milpa Alta en febrero de 1753, cuando el alcalde mayor de Xochimilco se negó a confirmar la elección que los indígenas habían hecho de sus autoridades, valiéndose del “pretexto frívolo de que ahora dos años se le había demostrado un





superior despacho de Vuestra Excelencia en que se le había preceptuado que asistiese personalmente a dicha elección”. Los naturales de Milpa Alta argumentaban haber prescindido de la asistencia y confirmación del alcalde mayor debido al excesivo cobro, unos 80 pesos, que esta autoridad demandaba por su presencia.⁷⁶ En 1779, el alcalde mayor de Xochimilco no aprobó la elección de gobernador y oficiales que habían realizado los naturales del pueblo de Tulyehualco, por lo que mandaron al virrey una petición y el 26 de abril se mandó al alcalde mayor que diera posesión a los oficiales de república, lo que no hizo, consecuentemente, el 17 de mayo el virrey mandó que se realizara nueva elección.⁷⁷

La pugna entre señores y maceguals fue otro aspecto constante en el proceso de elecciones y que en ocasiones se tornaba en situaciones de gran violencia. Así se desprende de la contradicción enviada por los principales de Xochimilco al virrey, sobre la elección celebrada en enero de 1764, quienes se opusieron al nombramiento de maceguals para ocupar los cargos de gobierno. El virrey mandó que tanto el alcalde mayor como el cura informasen sobre este reclamo, a lo que respondieron “que la elección que se celebró para el presente fue hecha con las formalidades acostumbradas y solemnidad correspondiente y que en el lugar [en Xochimilco] no se conocen caciques algunos y todos los indios de él son tributarios” y añadían “que aunque fuera cierto que [...] no se puedan elegir por gobernadores los maceguals habiendo caciques, debería entenderse cuando el número de éstos fuese tan competente que [...] no se hubiese de verificar la perpetuidad del oficio de una [en] dos o tres personas”. El fiscal asesor del virrey recomendaba





a éste que la petición de los supuestos principales no “basta para anular las elecciones” sobre todo si el alcalde mayor y cura “aseguran no haber tales caciques”. El virrey aprobó la elección de los maceguals como nuevas autoridades.⁷⁸ El fiscal de la Real Audiencia y asesor del virrey opinó que no había prohibición expresa en las Leyes de Indias para que los electos fuesen maceguals y, en consecuencia, no cabía sino confirmar las elecciones que se hicieron dentro de las normas.

LA REELECCIÓN

En la legislación española se insiste mucho en que las elecciones debían ser anuales y prohibían la reelección de los funcionarios del cabildo indígena.⁷⁹ Aunque con algunas excepciones, durante el siglo XVI, diversos principales fueron elegidos consecutivamente en Xochimilco, como ocurrió con Diego Téllez y Martín Cerón.⁸⁰ A partir del siglo XVII, fuera por elección de los mismos naturales de Xochimilco o por influencia del alcalde mayor y el cura, o por los intereses de grupos, varios de los funcionarios y, sobre todo, el gobernador fue reelecto por uno o más años y confirmado en el puesto por el virrey en turno. Así, el 17 de diciembre de 1619, el virrey Marqués de Guadalcazar confirmó la reelección del gobernador don Juan Matheo hecha por el “común y naturales” para el año de 1620.⁸¹

Cuando no había elecciones a causa de las epidemias que asolaban la Nueva España, como ocurrió entre 1629 y 1630, por “haberse muerto muchos indios y los más principales y mandones” y no había suficientes electores





o a quien elegir, se sugería la reelección como hizo el corregidor de Xochimilco Juan Alonso de Sosa, quien en 1630 pidió al virrey marqués de Cerralvo prorrogara en su cargo a don José Bernal argumentando que dicho funcionario “había dado buena cuenta y cobrado con puntualidad los tributos reales”.⁸² Sin embargo, si bien esta situación era debido a una emergencia, con el tiempo fue muchas veces contraproducente, pues la mayoría de las ocasiones la reelección de un gobernador generaba una gran controversia y descontento entre los habitantes, como ocurrió en enero de 1635, cuando la opinión del corregidor se contraponía con la del “común de los naturales” de Xochimilco, pues José Bernal había sido elegido y prorrogado varios años, tiempo en el que no había cumplido con la entrega puntual del tributo, y cuando buscaba ser electo nuevamente como gobernador a propuesta de los alcaldes, los naturales argumentaban que durante su mandato “no se han podido pagar por su mal gobierno” nueve mil pesos de los rezagos de los tributos y que en las elecciones de 1634 se había inmiscuido para que fuese electo un mestizo amigo suyo, de quien los xochimilcas habían recibido “muchos agravios y vejaciones de tal manera que ahora anda huyendo de sus casas”, y con el fin de evitar “la total destrucción de la dicha ciudad” si reelegían al mestizo. Los electores xochimilcas nombraron para ese año a don Martín Cerón.⁸³

En enero de 1648 surgió otro conflicto debido a la elección que la mayoría de los principales hicieron de don Diego Juárez como gobernador, quien fungía en ese cargo desde 1641. Es de advertir que tal reelección contó con la aprobación del virrey conde de Salvatierra. En esa ocasión, el “común de dicha ciudad”, en una reunión





aparte, decidieron oponerse a dicho nombramiento poniendo en su lugar a Francisco Benítez Inga, quien había sido gobernador de Milpa Alta. Se decía que Diego Juárez debía 5 247 pesos y siete tomines a la Real Hacienda por concepto del cobro de tributos de 1645 hasta finales de 1647, lo que le impedía ocupar el cargo de gobernador. Los electores de Diego Juárez señalaron que dicha resistencia se debía a que Nicolás Baltazar, un vecino de Xochimilco, y otros naturales “inducidos de algunas personas habían pretendido inquietar la dicha república”. Días después, seguramente presionados por las autoridades, los xochimilcas se retractaron y aceptaron que continuara Diego Juárez en su cargo. Su discurso también había cambiado, pues afirmaban que era “buen gobernador”, sobre todo porque se había encargado de entablar juicio a Francisco Velásquez de Robledo, respecto a unas tierras y ganados, pero se le advertía que durante su mandato debía cobrar los rezagos de los tributos que debía Xochimilco.⁸⁴ Un año después, los xochimilcas volvieron a reelegir a Diego Juárez como su gobernador; en esta ocasión el conflicto no inició por reclamos de los xochimilcas, sino porque el virrey obispo-gobernador Marcos de Torres y Rueda hizo merced de dicho oficio a don Juan Valeriano, a pesar de que Diego Juárez había sido confirmado como gobernador y el corregidor le había dado posesión del cargo. La respuesta de Francisco de Ascoitia, asesor del virrey, fue determinante en este caso, pues Juan Valeriano no era natural ni vecino de Xochimilco, y porque estaba mandado que “los que fueren advenedizos a los pueblos no puedan gozar de oficios de república”, por lo que Diego Juárez tuvo que ser confirmado como gobernador durante 1649.⁸⁵



La ley no siempre se aplicó igual, pues en el caso de don Pedro, gobernador del pueblo de la Asunción de la Milpa, jurisdicción de Xochimilco, quien había logrado mantenerse en el cargo desde 1647, pretendía ser reelegido en 1650, pero en esta ocasión las autoridades no lo consintieron, y aplicando las ordenanzas que prohibían la reelección de los funcionarios de cabildo, mandaron se le quitara la vara de justicia a don Pedro.⁸⁶ El favorecido fue Fernando Cortés Moctezuma, a quien la séptima audiencia gobernadora, encabezada por Matías de Peralta, le había hecho merced de nombrarlo por gobernador.

En noviembre de 1651, los principales y naturales de Xochimilco presentaron una relación ante el virrey conde de Alva de Liste, donde señalaban que los alcaldes, regidores y demás oficiales “que hoy estaban ejerciendo en dichos oficios había más tiempo de seis o siete años que los ejercían eligiéndose ellos mismos, contraviniendo a las dichas ordenanzas de gobierno”, tiempo suficiente para que las cosas no fueran como antes, pues debían a la Real Hacienda mucho dinero de los tributos, toda vez que los “gastaban en sus pleitos y banquetes sin tener recurso de poderlos pagar”. Esto era razón suficiente para buscar la reelección y así evitar dar cuenta de los tributos que habían tenido a su cargo. Ante esta situación, el virrey ordenó que el corregidor convocara a los electores de Xochimilco para que designaran como funcionarios a personas “suficientes y capaces y que no estén debiendo a su Majestad deuda alguna de real haber”.⁸⁷ En diciembre de 1651, nuevamente “los principales, común y naturales y demás sujetos” enviaron una petición al virrey conde de Alva de Liste, donde señalaban estar hartos de Diego Juárez, quien había sido gobernador de Xochimi-



co “por más tiempo de 17 años continuos” y que debía a la Real Hacienda más de 14 mil pesos de los rezagos de los tributos, por cuya razón se encontraba “retraído en el convento de dicha ciudad”. De esta manera, en 1652 decidieron nombrar como gobernador a Francisco Benítez Inga, quien ya había sido propuesto en 1648 y había sido gobernador del pueblo de Nuestra Señora de la Asunción de la Milpa.⁸⁸

Los conflictos y abusos continuaron durante la segunda mitad del siglo XVII. En enero de 1680 los principales de Xochimilco se opusieron a que su gobernador, don Nicolás López, fuera confirmado en la reelección que él mismo había convocado “sin las solemnidades que se requieren y acostumbran”, sobre todo sin contar con la presencia de todos los electores y porque además debía a la Real Hacienda más de 2 200 pesos que ya había cobrado de tributo. Por tal motivo, el nombramiento fue declarado nulo.⁸⁹ Al parecer, la resistencia por parte de los partidarios de Nicolás López fue prolongada, pues en marzo de ese año, los principales pedían que se procediese a la elección y “que en ella no se entrometa la justicia ni ministros de doctrina ni otras personas”, como el intérprete Bernardino de Castro, quien favorecía a Nicolás López. Ante esta postura, el virrey-arzobispo, fray Payo Enríquez de Rivera, mandó que se juntasen los electores e hicieran nueva elección de gobernador y demás oficiales de república sin la intervención de Bernardino de Castro.⁹⁰

En enero de 1689, Nicolás López fue reelecto gobernador de Xochimilco por un grupo de naturales encabezado por Francisco Mendoza. Este acto político fue impugnado por los alcaldes y oficiales “de república”,





quienes no estaban de acuerdo con dicha maniobra, pues Nicolás López era mestizo, “revoltoso y perjudicial a los naturales” y la votación se había realizado sin todos los electores. El virrey conde de Galve mandó que mientras se decidía sobre este asunto el alcalde mayor Félix Millán depositara la vara de gobernador en Diego de la Cruz, uno de los tres candidatos, a quien no se le encontró en toda la jurisdicción de Xochimilco. De esta forma fue necesario un nuevo mandamiento del virrey con el fin de que buscaran al elegido en un plazo de tres días, de lo contrario se nombrara a Nicolás de la Cruz, el otro candidato. El 10 de marzo Álvaro de Arriaga Agüero, abogado de la Real Audiencia y asesor del virrey, recomendaba que se anulara la elección porque “las leyes son suficientes para la declaración de la dicha nulidad” y que los electores hagan nueva elección “que acostumbran de naturales indios de padre y madre”. El 16 de marzo el virrey confirmó como nuevo gobernador a don Francisco Nicolás de Mendoza Cortés, quien recibió la vara de gobernador. Sin embargo, dos meses después falleció y a propuesta del alcalde mayor, Félix Millán, fue designado José Bautista de Alvarado para cubrir los nueve meses que faltaban,⁹¹ y el 20 de diciembre de 1692, los oficiales pasados del cabildo, principales, común y naturales de Xochimilco entablaron juicio contra el gobernador don José Bautista de Alvarado y su hijo Hipólito Bautista de Alvarado por el excesivo cobro de tributos. Además querían impedir la reelección como gobernador de cualquiera de ellos. Sin embargo, la elección se llevó a cabo, fue confirmada por el alcalde mayor y remitida al virrey conde de Galve, quien con la opinión de su asesor la aprobó e Hipólito Alvarado fungió como gobernador durante





1693.⁹² En 1694 fue nombrado gobernador don Andrés de Mendoza y en enero de 1695 fue reelegido con 58 votos, los cuales fueron anulados por el virrey, replicando no aceptar la reelección. En su lugar y contraviniendo sus mismo argumentos fue nuevamente elegido con 43 votos don José Bautista de Alvarado, a quien defendía por ser “indio cacique y que otros años antecedentes lo ha sido y dado buena cuenta de la cobranza y satisfacción de los reales tributos”.⁹³

Los manejos poco claros de las elecciones indígenas y la interpretación tan subjetiva de las leyes no cambió en el siguiente siglo. En enero de 1769, los naturales de Xochimilco celebraron elecciones de autoridades para lo cual se propusieron a los tres candidatos como siempre se hacía: don Miguel Galicia, don Juan Ascencio y don Manuel Pacheco, después de la votación de los electores resultó electo don Miguel Galicia con 44 votos y el acta fue enviada ante el virrey para su aprobación. Sin embargo, el alcalde mayor informó al virrey que dicha elección se debía anular pues Miguel Galicia no había dado cuenta de los bienes de comunidad de los años de 1764 y 1765, lo que lo inhabilitaba para ser gobernador. Los partidarios del recién nombrado funcionario enviaron una relación al virrey en la que exponían que la elección no había sido del agrado del alcalde mayor pues éste quería que fuera nombrado Juan Ascencio “que notoriamente es de calidad mulato” y que aunque “es cierto que [...] no ha dado las cuentas correspondientes del tiempo que fue gobernador, pero también lo es que por costumbre antiquísima de aquel lugar y otro más no se dan tales cuando hasta el tiempo de la residencia de [los] alcaldes mayores”. El virrey confirmó la elección y





JUAN MANUEL PÉREZ ZEBALLOS

mandó que el alcalde mayor entregase las varas de justicia al gobernador y demás oficiales electos.⁹⁴

Don Miguel Galicia fue reelecto en el cargo de gobernador cinco años consecutivos, y al comenzar el sexto año, en enero 1774, fue propuesto como candidato junto con Cristóbal de Santiago Sevilla y don Nicolás de los Ángeles Pacheco, saliendo nuevamente reelegido. En esta ocasión los que se opusieron fueron algunos gobernadores y oficiales pasados, quienes expusieron que el dicho Miguel Galicia fue reelecto gracias al apoyo del cura y el teniente general de Xochimilco y que gobernaba “a favor de los españoles y no de los indios”, pues durante su mandato,

les ha estado vendiendo una ciénega que le dicen El Potrero que son bienes de comunidad [...] y se lo van acabando a pedacitos y sacar céspedes los españoles para sus corrales de magueyes y también unos paredones viejos que es de los bienes de comunidad que les llaman el Hospital y de antes lo era también les dio, vendiendo a los españoles las piedras hasta dentro de la iglesia, piedras cuadradas [...] y Miguel Galicia que ha estado gobernando no ha defendido nada [...] y de esto no es capaz que sea ya gobernador pues es contra del pueblo y de nosotros los indios.⁹⁵

Las autoridades pasadas proponían que el gobernador fuese Juan de Ascencio, quien ya lo había sido y era el “más antiguo y el más viejo de todos”. Miguel Galicia renunció al cargo y el virrey mandó que la vara de gobernador se entregara a Cristóbal de Santiago Sevilla, otro de los candidatos. A partir de julio de 1774 empezaron con las averiguaciones de las cuentas de los bienes de comunidad que debía entregar Miguel Galicia.⁹⁶





En enero de 1775 fue elegido como gobernador don Nicolás de los Ángeles Pacheco y en septiembre de ese mismo año, a instancias de “la república y común de los mismos naturales”, fue despojado de su cargo por el virrey, quien depositó la vara de justicia en don Manuel Julián, alcalde pasado del barrio de San Pedro. Las razones de los xochimilcas para su destitución fue por las cuentas poco claras que daba en el manejo de los bienes de comunidad, de las limosnas y de la contribución de los indios para las fiestas. Nicolás Pacheco presentó un fiador y solicitó la restitución de su cargo, lo que consiguió el 6 de noviembre.⁹⁷

A mediados del mes de diciembre de 1788, el gobernador de Xochimilco, don Antonio Abad Galicia, presentó una queja ante el virrey acusando al alcalde mayor Juan Antonio Lardizabal pretender despojarlo de su cargo “antes de concluir el año porque fue electo” el 19 de febrero. El 7 de enero de 1789, el alcalde mayor respondió que, Antonio Abad Tablado, y no Galicia, era de “calidad coyote”⁹⁸ y que tenía la intención de hacerse reelegir y que contaba además con el apoyo del cura Tomás Moreno; añadía que era de “espíritu inquieto e insolente, no tiene subordinación, ni ha servido en todo el año de su gobierno, mas que de promover asonadas tumultuarias, como consta de la pieza de autos del tumulto que formó el mes de junio del año de ochenta y ocho”. Uno de los testigos, Dionisio Antonio Rodríguez, declaró que “conoce plenamente a Antonio Abad Galicia, actual gobernador de los naturales de esta ciudad y que es de calidad coyote, por ser hijo de Miguel Galicia de calidad mulato y de Sabina Copalcauautlan, india. Y dicho Miguel fue hijo de Diego Castillejo asimismo mulato y de María Teresa, india, originarios del barrio de San Esteban.”⁹⁹





JUAN MANUEL PÉREZ ZEBALLOS

Le consta de público y notorio el ningún respeto y subordinación que ha tenido y tiene a la real justicia y lo manifiesta el hecho de haberse atomultado con todos los indios del barrio de Belén contra el teniente general en la casa de su morada todos de mano armada con piedras [...] que aunque se apellidan en el día Galicia, no lo son porque éste se les quedó por mal nombre que le pusieron al citado Diego, padre de Miguel y abuelo de Antonio Abad que como demente cantaba por las calles una copla que decía:

“De Galicia Señor Santiago”

De Galicia y en buen caballo por lo cual se les quedó el mal nombre de los Galicia, y que el tal Diego era completamente negro con el pelo de la cabeza totalmente crespo.¹⁰⁰

El fiscal de la Real Hacienda, como asesor del virrey, opinaba que en Xochimilco lo que motivaba los pleitos eran las elecciones que no se apegaban al espíritu de las leyes, reales cédulas y providencias, por lo que Miguel Galicia y su hijo Antonio Abad “siendo [de] castas con el renombre de indios han obtenido el cargo de gobernador”, y concluía que no debía reelegirse Antonio Abad Galicia y que los naturales de Xochimilco eligieran a sus representantes libremente.¹⁰¹

Un fenómeno que ya se advirtió desde el siglo XVI,¹⁰² y que se acentuó durante los siglos XVII y XVIII fue la fragmentación del pueblo de Xochimilco. Esto significó la aparición de nuevos gobernadores que ya no tenían que dar cuenta a sus antiguas autoridades. Una iglesia con sus ornamentos, la existencia de dos o más funcionarios y la promesa de una entrega puntual de los tributos ani-





maron a los naturales de varios pueblos sujetos a pedir la separación de sus cabeceras. Algunas de estas iniciativas contaron con la aprobación de los corregidores y el virrey. En 1651, Francisco de la Cruz, el fiscal Matías Vásquez y el alguacil mayor Francisco José del pueblo de Tepopan con sus sujetos los barrios de San Miguel Xicalco y Santa María Magdalena Xochitepec, en representación de los naturales, solicitaron la separación de Xochimilco al virrey conde de Alva de Liste. Argumentaban que los gobernadores no los defendían, que los obligaban a dar servicio personal en diversas partes en contra de su voluntad, lo que contravenía lo dispuesto por el rey en diversas cédulas, y añadían, que tenían “convento y religiosos que sustentan [por lo que] no era bien estuviesen sujetos a gobernador de otra parte ni molestados por los reales tributos”, por lo que solicitaban su aprobación. El alcalde mayor Sebastián de la Fuente Ayala envió información al virrey donde señalaba que le parecía que sería de “mucha utilidad para seguridad de la real hacienda”. El virrey con la opinión favorable del fiscal aprobó el 17 de octubre la separación a partir de diciembre de 1651, cuando tenían que elegir a su gobernador, alcaldes y demás oficiales de su república.¹⁰³

En enero 1687, Andrés Jacobo, Juan Andrés, Juan de Santiago, don Diego de Santiago, don Diego Miguel, Matheo Xuárez, don Diego Lorenzo y Francisco de San Juan, alcaldes y oficiales del pueblo de Santiago Tulyehualco solicitaron ante el virrey conde de la Monclova, su separación de Xochimilco. Se quejaban de que el gobernador les hacía “muchas extorsiones de derramas y otras imposiciones”, estos inconvenientes se acrecentaban porque su pueblo quedaba a más de ocho kilómetros de la cabe-





JUAN MANUEL PÉREZ ZEBALLOS

cera. Además, argumentaban que tenían “iglesia nueva hecha a su costa”. El virrey con asesoría del fiscal solicitó mayor información sobre este asunto el 27 de enero.¹⁰⁴ Al parecer esta petición prosperó, pues años después ya elegían a su gobernador, alcaldes y demás oficiales.

El 28 junio de 1775, los naturales del pueblo de San Antonio Tecómiltl consiguieron la aprobación, por parte del virrey, de separarse de Xochimilco. Las autoridades de Xochimilco estuvieron de acuerdo al igual que el alcalde mayor y cura, por lo que a partir de 1776 podía elegir a su gobernador y demás oficiales.¹⁰⁵

Muchas cosas habían cambiado en los siglos XVII y XVIII, tal vez la más evidente es que para la administración virreinal los gobiernos indígenas funcionaban, principalmente, para garantizar la entrega puntual de los tributos y, en la letra, para vigilar que no se cometieran abusos en contra de los demás naturales. Sin embargo, la realidad distaba mucho, pues la tolerancia del gobierno virreinal implicó alentar y solapar la corrupción manifiesta en la reelección de las autoridades de los gobiernos indígenas.



BIBLIOGRAFÍA

- SOLÍS, EUSTAQUIO CELESTINO; ARMANDO VALENCIA R., y CONSTANTINO MEDINA L. (eds.), *Actas del cabildo de Tlaxcala (1547-1567)*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Archivo General de la Nación / Instituto Tlaxcalteca de la Cultura (Códices y Manuscritos de Tlaxcala, 3), s.f.
- ALVA IXTLILXÓCHITL, FERNANDO DE, *Obras históricas*, 2 vols., Edmundo O'Gorman (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México (Instituto de Investigaciones Históricas: Historiadores y Cronistas de Indias, 2), s.f.
- ALVARADO TEZÓZOMOC, HERNANDO, *Crónica mexicana*, México, Porrúa, 1975.
- Crónica Mexicáyotl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Instituto de Investigaciones Históricas. Primera Serie Prehispánica, 3), 1975.
- Anales de Tlatelolco*, *Unos anales históricos de la nación mexicana y código de Tlatelolco*, versión preparada y anotada por Heinrich Berlin, con un resumen de los anales y una interpretación del código por Robert H. Barlow, México, Rafael Porrúa, 1980.
- Annales de domingo Francisco de San Anton Muñon Chimalpahin quauhtlehuanitzin. Sixieme et septieme relation (1528-1612)*, publiées et traduits sur le manuscrit original par Remí Siméon, Paris, Maisinnueve et Ch. Leclerc Editeurs, 1889.
- “Anales de San Gregorio Acapulco, 1520-1606,” paleografía de Byron McAfee y Robert H. Barlow, traducción de Fernando Horcasitas, *Tlalocan*, III, 2, 1948, pp. 102-141.
- ARMILLAS, PEDRO, “Jardines en los pantanos”, en Teresa Rojas Rabiela (comp.), *La agricultura chinampera. Com-*

- pilación histórica*, México, Universidad Autónoma de Chapingo (Colección Cuadernos Universitarios, Serie Agronomía, 7), 1983, pp. 179-201.
- BOBAN, EUGÈNE, *Documents pour servir a l'histoire de Mexique*, Paris, Leroux, 1891.
- BOEHM DE LAMEIRAS, BRIGITTE, *Formación del Estado en el México prehispánico*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1986.
- BONFIL BATALLA, GUILLERMO, "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial", en *Anales de antropología* IX, 1972, pp. 105-124.
- CARRASCO, PEDRO, "Documentos sobre el rango de tecuhtli entre los nahuas tramontanos", en *Tlalocan*, V, 1966, pp. 133-160.
- "Relaciones sobre la organización social indígena en el siglo XVI", en *Estudios de cultura náhuatl*, VII, 1967, pp. 119-154.
- "Los linajes nobles del México antiguo", en Pedro Carrasco, Johanna Broda et al., *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, México, Secretaría de Educación Pública / Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1976, pp. 19-36.
- "Los señores de Xochimilco en 1548", en *Tlalocan*, VII, 1977, pp. 229-265.
- Cartas de indias*, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1980.
- GARCÍA ICAZBALCETA, JOAQUÍN, *Cartas de religiosos*, México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, s.f.
- CASTILLO MANGAS, MARÍA TERESA, *Xochimilco prehispánico. La vida cotidiana durante el postclásico tardío*, tesis de licenciatura en arqueología-ENAH, en Teresa Rojas Rabiela (ed.), *La agricultura chinampera. Compilación histórica*, México, Universidad Autónoma de Chapingo, 1994, pp. 111-178.



- CERVANTES DE SALAZAR, FRANCISCO, *Crónica de la Nueva España*, Manuel Magallón (ed.), Madrid, Ediciones Atlas, 2 vols. (Biblioteca de Autores Españoles), 1971, pp. 244-245.
- CHIMALPAHIN CUAUHITLEHUANITZIN, FRANCISCO DE SAN ANTON MUÑOZ, *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, Silvia Rendón (ed.), México, Fondo de Cultura Económica, s.f.
- Codex Telleriano Remensis*, Eloise Quiñones (ed.), University of Texas Press, 1995.
- Códice Aubin O 1576, Histoire de la Nation Mexicaine depuis le depart d'Aztlan jusque'a l'arrivés des conquérants espagnols. Reproducción du Codex de 1576 appartenant a la coleccion Aubin*, Paris, Maison Nueve Frères Editeurs, 1892.
- Códice Azcatitlán*, Robert Barlow (ed.), París, Biblioteca Nacional de París, 1995.
- Códice Cozcatzin*, Ana Rita Valero (ed.), México (Códices Mesoamericanos, IV), s.f.
- Códice de la Cruz-Badiano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Códice Florentino*, 3 vols., México, Archivo General de la Nación / Gobierno de la República, 1979.
- Códice Franciscano Siglo XVI*, Joaquín García Icazbalceta (ed.), México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1941.
- Códice Mendieta. Documentos Franciscanos, Siglos XVI y XVII*, Edmundo Aviña Levy, Guadalajara (Biblioteca de Facsímiles Mexicanos, 4-5), 1971.
- “Códice Mendocino”, en *Antigüedades de México, basadas en la recopilación de Lord Kingsborough*, José Corona Núñez (ed.), México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964.
- “Códice Ramírez”, en *Hernando Alvarado Tezozomoc, Crónica mexicana, Códice Ramírez*, México, Porrúa (Biblioteca Porrúa, 61), 1975.



- “Códice Xólotl”, en *Memoria de las obras del sistema de drenaje profundo del Distrito Federal*, México, Departamento del Distrito Federal, 1976.
- Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlan y leyenda de los soles*, Primo Feliciano Velázquez (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Históricas, 1975.
- Códice Osuna, Pintura del Gobernador, Alcaldes y Regidores de México*, 2 vols., Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, 1976.
- CDIA, *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía*, 42 vols., Madrid, 1864-1884.
- CORTÉS, HERNÁN, *Cartas de relación*, México, Porrúa (Sepan cuantos, 7) 1979.
- DÍAZ DEL CASTILLO, BERNAL, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Porrúa (Sepan cuantos, 5), 1976.
- DORANTES DE CARRANZA, BALTAZAR, *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España con noticia individual de los descubrimientos de los conquistadores y primeros pobladores españoles*, México, Jesús Medina Editor, 1970.
- DURÁN, DIEGO, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de la Tierra Firme*, 2 vols., México, Porrúa (Biblioteca Porrúa), 1967.
- ENE, *Epistolario de la Nueva España*, 16 vols., Francisco del Paso y Troncoso (ed.), México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos (Biblioteca Histórica Mexicana de Obras Inéditas, 2a. serie), s.f.
- EZCURRA, EZEQUIEL, *De las chinampas a la Megalópolis. El medio ambiente en la cuenca de México*, México, Secre-

- taría de Educación Pública / Fondo de Cultura Económica (La Ciencia desde México, 91), 1993.
- GARCIA-ABASOLO, ANTONIO, *Martín Enríquez y la reforma de 1568 en Nueva España*, Sevilla, Diputación Provincial de Sevilla, 1983.
- GARCÍA MARTÍNEZ, BERNARDO, *Los pueblos de la Sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, México, El Colegio de México (Centro de Estudios Históricos), 1987.
- GERHARD, METER, *A Guide to the Historical Geography of New Spain*, Cambridge, Cambridge University Press (Cambridge Latin American Studies, 14), 1972.
- “Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570”, en *Historia Mexicana*, XXVI:3 (103) (enero), 1977, pp. 347-395.
- GIBSON, CHARLES, *Tlaxcala in the Sixteenth Century*, Stanford, Stanford University Press, 1967.
- , *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, México, Siglo XXI (América Nuestra, 15), 1980.
- GÓMEZ DE CERVANTES, GONZALO, *La vida económica y social de Nueva España al finalizar el siglo XVI*, Alberto María Carreño (ed.), México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos (Biblioteca Histórica Mexicana de Obras Inéditas, 19), 1944.
- GORTARI, LUDKA DE, “Formas de extracción de excedente en Xochimilco”, en Rebeca Ramos *et al*, *Xochimilco en el siglo XVI*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores Antropología Social (Cuadernos de la Casa Chata, 40), 1982, pp. 53-104.
- GRUZINSKI, SERGE, *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVIIe-XVIIIe*, Paris, Gallimard, 1988.

- HTCH, Historia Tolteca-Chichimeca*, Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García (eds.), México, Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1976.
- HODGE, MARY G., *Aztec City-States*, Ann Arbor, University of Michigan (Memoirs of the Museum of Anthropology, 18), s.f.
- Lienzo de Tlaxcala*, García, Josefina y Carlos Martínez M. (eds.), México, Cartón y Papel, 1983.
- Libro de las tasaciones de pueblos de la Nueva España (siglo XVI)*, Francisco González de Cosío (ed.), México, Archivo General de la Nación, 1952.
- LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO, *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, Universidad Autónoma Nacional de México (Instituto de Investigaciones Históricas: Serie de Cultura Náhuatl, Monografía, 15), 1973.
- Manuscrit Tovar, Origenes et croyances des indiens du mexique*, Jacques Lafaye (ed.), Graz, Akademische Druck, Verlagsanstalt (Collection UNESCO D'oeuvres Representatives, Serie Ibero-Americaine), 1972.
- MARTÍNEZ, HILDEBERTO, *Tepeaca en el siglo XVI. Tenencia de la tierra y organización de un señorío*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Cuadernos de la Casa Chata, 21), s.f.
- Memoria de las obras del drenaje profundo del D.F.*, 3 vols., México, Talleres Gráficos de la Nación, 1975.
- MENDIETA, GERÓNIMO DE, *Historia eclesiástica indiana*, 4 vols., Joaquín García Icazbalceta (ed.), México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1945.
- MIRANDA, JOSÉ, *El tributo indígena en la Nueva España durante el siglo XVI*, México, El Colegio de México, 1980.
- MOTOLINÍA, TORIBIO DE BENAVENTE O., *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*,



- Edmundo O'Gorman (ed.), México, UNAM (Instituto de Investigaciones Históricas: Historiadores y Cronistas de Indias, 2), 1971.
- PARSONS, JEFFREY R., "El papel de la agricultura chinampera en el abastecimiento de alimentos de la Tenochtitlan Azteca", en Teresa Rojas Rabiela (ed.), *La agricultura chinampera. Compilación histórica*, México, Universidad Autónoma de Chapingo, s.f., pp. 271-300.
- PERALTA, ARACELI y JORGE ROJAS, *Xochimilco y sus monumentos históricos*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Ciudad de México / Librería y Editora, 1992.
- PÉREZ, HERMINIO, *Galería Iconográfica de los Virreyes de Nueva España*, México, H. Ayuntamiento de la Ciudad de México, Eusebio Gómez Editor, 1921.
- PÉREZ ESPINOSA, "La pesca en el medio lacustre", en Teresa Rojas Rabiela, *La cosecha del agua en la Cuenca de México*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Historias), 1998, pp. 101-116.
- PIÑA CHAN, ROMÁN, "La región del Altiplano Central", en *Mesoamérica, ensayo histórico cultura. Memorias*, VI, 1960, pp. 51-53.
- PREM, HANNS J., *Milpa y hacienda. Tenencia de la tierra indígena y española en la cuenca del Alto Atoyac, Puebla, México, 1520-1650*, con contribuciones de Úrsula Dyckerhoff y Günter Miehllich, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag (El proyecto México de la Fundación Alemana para la Investigación Científica, 13), 1978.
- RAMOS, REBECA, "Posibilidades analíticas de un archivo parroquial: el caso de San Bernardino de Sena, Xochimilco", en Rebeca Ramos *et al.*, *Xochimilco en el si-*



- glo XVI, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Cuadernos de la Casa Chata, 40), 1982, pp. 9-52.
- REYES GARCÍA, LUIS, "Ordenanzas para el gobierno de Cuauhtinchan, año 1559", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, X, 1972, pp. 245-313.
- , "Genealogía de doña Francisca de Guzmán, Xochimilco 1610", en *Tlalocan*, VII, 1977, pp. 31-35.
- ROJAS RABIELA, TERESA, "La organización del trabajo para las obras públicas: el coatequitl y las cuadrillas de trabajadores", en Josefina Vázquez y Elsa Cecilia Frost (eds.), *Trabajo y los trabajadores en la historia de México*, México, El Colegio de México / University of Arizona Press, pp. 41-69.
- (ed.), "Evolución histórica del repertorio de plantas cultivas en las chinampas de la Cuenca de México", en *La agricultura chinampera. Compilación histórica*, México, Universidad Autónoma de Chapingo, 1993, pp. 203-251.
- , *La cosecha del agua en la Cuenca de México*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Historias), 1998.
- "Relación de Tetela y Hueyapan (1581)", en René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI. VI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Instituto de Investigaciones Antropológicas, Etnohistoria, 65), 1986, pp. 253-272.
- ROSENBLAT, ÁNGEL, *La población de América en 1492: viejos y nuevos cálculos*, México, El Colegio de México (Centro de Estudios Históricos, 1), 1967.
- SAHAGÚN, BERNARDINO DE, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 4 vols., Ángel Ma. Garibay (ed.), México, Porrúa (Biblioteca Porrúa), 1969, pp. 8-11.



- SALDAÑA OROPESA, ROMÁN, *Historia de Tlaxcala. Documentos desconocidos*, México, Editorial Xicotli (Abeja) s.f.
- SALLES, VANIA y JOSÉ MANUEL VALENZUELA, *En muchos lugares y todos los días, santos y niños Dios. Mística y religiosidad popular en Xochimilco*, México, El Colegio de México, 1997.
- SCHOLES, FRANCE V., y ELEANOR B. ADAMS, *Carta del Licenciado Jerónimo Valderrama y otros documentos su visita al Gobierno de Nueva España, 1563-1565*, México, José Porrúa e Hijos (Documentos para la Historia del México Colonial, 7), 1961.
- (eds.), *Moderación de doctrinas de la Real Corona administradas por las órdenes mendicantes*, México, José Porrúa e Hijos (Documentos para la Historia del México Colonial, 6), s.f.
- (eds.), *Sobre el modo de tributar los indios de Nueva España a su majestad (1561-1564)*, México, José Porrúa e Hijos (Documentos para la Historia de México Colonial, 5), 1958.
- SERRA PUCHE, MARI CARMEN, *Xochimilco arqueológico*, México, Patronato del Parque Ecológico de Xochimilco, A.C. / DDF / Delegación del Departamento del Distrito Federal en Xochimilco / Instituto de Investigaciones Antropológicas / UNAM / INAH, 1994.
- , “Historia de la arqueología en el sur de la Cuenca de México, Xochimilco”, en Mari Carmen Serra Puche, *Xochimilco arqueológico*, México, Patronato del Parque Ecológico de Xochimilco, A.C. / DDF / Delegación del Departamento del Distrito Federal en Xochimilco / Instituto de Investigaciones Antropológicas / UNAM / INAH, 1994, pp. 27-35.



- SPALDING, KAREN, "Resistencia y adaptación: el gobierno colonial y las élites nativas", en *Allpanchis*, XVI, 17-18, 1981, pp. 5-21.
- TORQUEMADA, JUAN DE, *Monarquía indiana*, 3 vols., Mexico, Porrúa (Biblioteca Porrúa, 41-43), 1969.
- VETANCURT, AGUSTIN DE, *Teatro mexicano*, México, Porrúa, s.f.
- VILLASEÑOR Y SÁNCHEZ, JOSÉ ANTONIO DE, *Theatro americano. Descripción general de los reynos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*, 2 vols., Francisco González de Cosío (ed.), México, Editora Nacional, 1952.
- Los virreyes españoles en américa durante el gobierno de la casa de Austria: Mexico*, 5 vols., Lewis Hanke (ed.), Madrid, Ediciones Atlas (Biblioteca de Autores Españoles), s.f., pp. 273-277.
- WEST ROBERT C. y PEDRO ARMILLAS, "Las chinampas de México. Poesía y realidad de los 'jardines flotantes'", en Teresa Rojas Rabiela (ed.), *La agricultura chinampera. Compilación histórica*, México, Universidad Autónoma de Chapingo, 1993, pp. 111-178.
- ZAVALA, SILVIO, *El servicio personal de los indios en la Nueva España: III (1575-1600)*, México, El Colegio de México / El Colegio Nacional, 1987.
- ZORITA, ALONSO DE, *Los señores de la Nueva España*, México, UNAM (Biblioteca del Estudiante Universitario, 32), s.f.
- , *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*, Toluca, Gobierno del Estado de México (Edición Conmemorativa de la Erección del Estado de México), 1974.



NOTAS

¹ Para el presente estudio se trabajaron las “Ordenanzas de Xochimilco”, elaboradas a partir del 6 de enero de 1553, bajo el gobierno de don Esteban de Guzmán, y aprobadas por el virrey don Luis de Velasco el 3 de noviembre del mismo año. Una copia del original se encuentra en la “Colección Ayer” de la Newberry Library de Chicago, bajo el número 1121. Consta de seis fojas y contiene veintitrés capítulos que, a decir del mismo virrey don Luis de Velasco, “parecen ser útiles y convenientes al buen gobierno de dicho pueblo [de Xochimilco]”.

² “Carta a su majestad del obispo de Santo Domingo, don Sebastián Ramírez de Fuenleal, presidente de la Audiencia de México, diciendo haber salido de allí para España los oidores Matienzo y Delgadillo, quienes traían la descripción de la Nueva España, y tratando varias cosas pertenecientes al gobierno y la Real Hacienda de aquel reino (3 nov 1532)”, CDIA, 1966, vol. XIII, pp. 253-254.

³ Zorita, *Los señores*, 1963, p. 10.

⁴ Las *Actas del cabildo de Tlaxcala (1547-1567)* muestra la complejidad de este tipo de gobierno.

⁵ Martínez, *Tepeaca*, 1984. Puede señalarse también el caso de Huejotzingo, que tuvo cuatro cabeceras: San Juan Tecpan, Santiago Xaltepetlan, Santa María Asunción Almoyahuacan y San Pablo Ocoteppec. *Prem. milpa y hacienda*, 1978, p. 46.

⁶ Un claro ejemplo de este uso lo podemos encontrar en Carrasco, 1977. En el documento ahí publicado sobre los señores de Xochimilco en 1548, se señalan las tierras tanto señoriales como patrimoniales que usufructuaban los tlahtoque de cada una de las cabeceras y otros principales y que se encontraban “en el agua en tajones” y “en tierra firme”. Un análisis detallado de las tierras de don Martín Cerón indica que éstas se encontraban distribuidas por todo Xochimilco. AGNM, Vínculos, vol. 279, exp. 1. Esto nos da la imagen de un uso del territorio de manera discontinua, pues cada tlahtocayo, y por lo tanto cada cabecera, deberían tener acceso a todos los recursos circunscritos en el territorio xochimilca.

⁷ “Pleito entre Totolapán y Tlayacapan, Atlatlaucan y Nepopoalco, por la sujeción, 1564”, AGI, Justicia, 176, “Carta de los caciques e indios naturales de Xochimilco (20 may 1563)”, CDIA, 1966, vol. XIII,



p. 295; “Linderos de las tierras de los pueblos de Milpa Alta, 1565”, AGNM, Tierras, vol. 3032, exp. 3.

⁸ Mendieta, *Historia eclesiástica*, 1945, vol. II, p. 190; vol. IV, p. 59; Gerhard. *A Guide*, 1972, p. 246; “Anales de San Gregorio”, 1948, pp.127-129; AGNM, Mercedes, vol 3, exp. 397, f. 167.

⁹ Tlalpan, llamada San Agustín de las Cuevas por los españoles, fue arrebatada a Xochimilco por el marqués del Valle hacia 1524 y pese al intento de los tlahoque por recuperarla la perdieron definitivamente hacia 1548. Los pueblos sujetos de Tolula, Guamilpa, Chalchutepeque, Quentepeque, Atonoc, Metepeque, Nepopoalco y Ahuatlan, en el actual estado de Morelos se separaron tempranamente, “Carta de los caciques e indios naturales de Suchimilco (2 may 1563)”, CDIA, 1966, vol. XIII, pp. 295-296.

¹⁰ El primer gobernador de Xochimilco no fue uno de los tres tlahoque, sino un descendiente del linaje de Moctezuma. En 1609, los testigos Pedro de Santa Cruz, Juan de Castro, Diego de Peralta, Francisco de San Juan y Joseph de Santiago, declararon en la petición que hizo Diego Christobal Cortés del cacicazgo de Xochimilco, que el abuelo de éste, Diego Telles Cortes Maselotzin “fue Muncho tiempo gobernador en la dicha ciudad de Xochimilco”, refiriéndose al periodo entre 1520 y finales de la década de 1530; AGNM, Vínculos, vol. 240, ff. 11-13; Gibson, *Los aztecas*, 1980, pp. 168-169.

¹¹ “Ordenamos y mandamos que los prencipales y caciques y otras personas de la provincia obedescan al gobernador que fuere e vengan a su llamamiento con toda obediencia pues es justo que la cabeza ser obedecida máximo siendo alegido por la provincia y confirmado por el ilustrísimo visorrey y el que lo contrario hiciere incurra en pena de cinco pesos de [oro] común para la república e gasto de justicia y dos días de cárcel”; “Ordenamos y mandamos que ningún cacique ni principal no se entremeta en mandar en la casa de justicia ni en cosas de la república porque esto es y a de ser su cargo del gobernador y alcaldes y regidores so pena que el que lo contrario hiciere pague pena de cinco pesos de oro para gastos de la república y dos días en la carcel”; Ordenanzas de Xochimilco, 1553, NL, Ayer Manuscripts, 1121, ff. 348-352.

¹² *Ibid.*, f. 348.

¹³ *Ibid.*, pp. 348-352.

¹⁴ “Para que no se entremeta el corregidor en tomar cuentas de comunidad sino hasta el tiempo de la residencia como es costumbre. S/f”, AGNM, Vínculos, vol. 279, exp. 1, f. 61.

¹⁵ “Ordenanza de Xochimilco, 1553”, NL, Ayer Manuscripts, 1121, f. 351v.

¹⁶ “Los gobernadores se conviertan en regidores. Iten ordeno y mando que porque para la pacificación y sosiego de la república de esta dicha provincia [de Tlaxcala] conviene que los cuatro gobernadores principales de las cuatro cabeceras de Ocotelulco, y Tizatlan, y Quiahuixtlan y Tepequipaque sean regidores y tengan voto en el cabildo, que hasta tanto que su majestad sea informado y provea y mande cerca de éstos lo que más convenga a su servicio, los dichos cuatro gobernadores de las dichas cuatro cabeceras sea elegidos por regidores y tengan voz y voto en el dicho cabildo como los demás regidores”; “Primeras ordenanzas municipales hechas en Tlaxcala, en tres días del mes de marzo de 1545”, Saldaña, *Historia de Tlaxcala*, 1950, vol. I, p. 54.

¹⁷ “Carta de los caciques e indios naturales de Xochimilco (20 mayo 1563)”, CDIA, 1966, vol. XIII, p. 300.

¹⁸ *Sobre el modo de tributar*, 1958, pp. 102-116.

¹⁹ *Ibid.*, p. 105.

²⁰ *Ibid.*, 1958, p. 105.

²¹ “Carta de los caciques e indios naturales de Xochimilco (20 mayo 1563)”, CDIA, 1966, vol. XIII, p. 299.

²² *Sobre el modo de tributar*, 1958, pp. 107-108. Gortari, “Formas de extracción”, 1982, pp. 54-104.

²³ “Carta de los caciques e indios naturales de Xochimilco (2 mayo 1563)”, CDIA, 1966, vol. XIII, p. 300.

²⁴ “Al corregidor de Xochimilco, para que haga guardar en dicho pueblo la costumbre relativa a juntar y recoger los indios, sin conseguir que la altere don Diego de San Francisco, 1591”, AGNM, Indios, vol. 5, exp. 158, f. 114.

²⁵ “Carta de los caciques e indios naturales de Suchimilco (2 mayo 1563)”, CDIA, 1966, vol. XIII, p. 300.

²⁶ Para Tepeaca, Martínez señala que “el cargo de gobernador debería durar dos años, ser electivo y rotarse entre la cabecera y los demás pueblos sujetos a ella: el qual gobernador ansí se oviese de elegir primero de que entendiese los negocios del pueblo se les pasaría el año y no gobernarían como era razón, y estando dos años ternán lugar de

saber y entender las cosas y cómo an de gobernar y mandar”, Martínez, *Tepeaca*, 1984. En Tlaxcala la disposición acerca del tiempo de duración en el cargo de gobernador fue de un año “en presencia de los pilli y ante el muy magnífico señor don Felipe de Arellano, alcalde mayor de la provincia de Tlaxcala, eligieron al nuevo gobernador a los alcaldes, así como se acostumbra elegir cada año”. *Actas del Cabildo de Tlaxcala*, 1985, pp. 190-191, 388-389, párrafo 720.

²⁷ “Testigos presentados por Diego Christoval Cortés, 1609”, AGNM, Vínculos, vol. 240, f. 11-13v.

²⁸ “Codisilio que parece ser de don Martín Serón Cortés y Alvarado”, AGNM, Vínculos, vol. 279, exp. 1, ff. 12, 16.

²⁹ “Elección de gobernador en reemplazo de Pedro de Sotomayor que dejó dicho cargo. 1553”, NL, Ayer Manuscripts, 1121, f. 348.

³⁰ Don Esteban de Guzmán tuvo una amplia trayectoria en la administración colonial. Fue juez de residencia de varios pueblos entre 1542 y 1552. Entre 1554 y 1557 gobernó la ciudad de México-Tenochtitlan y en 1560 fue gobernador de Santiago Tlatelolco. Gibson 1978, p. 171. “Ordenanzas de Xochimilco, 1553”, NL, Ayer Manuscripts, 1121, f. 348.

³¹ “Sobre posesión de unas tierras, 1562”, AGNM, Vínculos, vol. 279, exp. 1, f. 131.

³² “Carta de los caciques e indios naturales de Suchimilco (2 mayo 1563)”, CDIA, 1966, vol. XIII, p. 301.

³³ “Carta de pago firmados por don Martín Cerón, 1577”, AGNM, Vínculos, vol. 279, exp. 1, f. 69.

³⁴ “Segunda cuenta de pago al nombrado juez gobernador don Martín Cerón, 1580”, AGNM, Vínculos, vol. 279, exp. 1, f. 73. “Sobre tierras pertenecientes al señorío se den a Martín Serón Villafanes, 1580”, AGNM, Vínculos, vol. 279, exp. 1, ff. 76, 78.

³⁵ “Sobre que no entren a las tierras de doña Magdalena de Guzmán, 1585”, AGNM, Vínculos, vol. 279, exp. 1, ff. 116r., 118r. “Testamento que hizo la señora doña Juana de Guzmán, 1586”, AGNM, Vínculos, vol. 279, exp. 1, ff. 126, 137.

³⁶ “Prorrogación de mandamientos por un año a favor de don Martín Cerón, gobernador de Xochimilco, 1590”, AGNM, Indios, vol. 5, exp. 79, f. 90.

³⁷ “Nombramiento de juez gobernador de Xochimilco y prorrogación por lo que resta del año de noventa y tres al nombramiento de



gobernador de Xochimilco hecho en don Martín Cerón de Alvarado”, AGNM, Indios, vol. 6, 1a. parte, exp. 689, f. 158.

³⁸ “Títulos de gobernador para el pueblo de Xochimilco, a favor de don Miguel Hernández, por un año”, AGNM, Indios, vol. 6, 2a. parte, exp. 850, f. 207.

³⁹ “Título de gobernado a favor de don Martín Cerón, 1595”, AGNM, Indios, vol. 6, 1a. parte, exp. 966, f. 262; “Licencia a don Martín Cerón, indio principal de Xochimilco para que deje el cargo de juez gobernador y salga con su familia”, AGNM, Indios, vol. 6, 2a. parte, exp. 1010, f. 270.

⁴⁰ “Para que Pedro de Suero tome residencia a los alcaldes, regidores del pueblo de Suchimilco, 1543”, AGNM, Mercedes, vol. 2, exp. 126, f. 48r; “Carta de don Pedro de Suero, 1548”, AGNM, Vínculos, vol. 279, exp. 1, f. 64.

⁴¹ Gibson, *Los aztecas*, 1980, pp. 190-191.

⁴² “Sobre la posesión de tierras en el paso llamado Tequiquiapan, 1558”, AGNM, Vínculos, vol. 279, exp. 1, f. 99.

⁴³ “Martín Ycotle contra María Mendoza, sobre posesión de tierras y camellones. 1567”, AGNM, Tierras, vol. 1525, exp. 5, ff. 5-6v.

⁴⁴ “Así también los regidores de los cuatro altepetl se propusieron de tres en tres personas, para Ocotelulco; de Quiauiztlan, de Tizatlan; de Tepetipac”, *Actas del cabildo de Tlaxcala*, 1985, pp. 191, 390, párrafo 722.

⁴⁵ Véase el apartado sobre las cabeceras.

⁴⁶ Gibson, *Los aztecas*, 1984, pp. 190-191.

⁴⁷ AGNM, Indios, vol. 64, exp. 171, ff. 274v-276. Para 1809 aún son elegidos los alcaldes de las tres parcialidades.

⁴⁸ Zorita, *Breve y sumaria*, 1974, pp. 93-94.

⁴⁹ “Instrucción a la Segunda Audiencia (12 julio 1530)”, *Cedulario de Puga*, i, p. 154. Véase también *Colección*, X, 1965, p. 53.

⁵⁰ “Estos gobernadores (como se ha dicho) no eran señores a quien por sucesión y herencia les venía la de mayorazgo y cabecera, pero era el otro de las de aquella familia y parcialidad; y acabado su bienio elegían otro de la otra [cabecera] que se seguía, y así pasaba hasta dar la vuelta a la primera, que es la que se llama Ocotelulco, de la cual era señor el valeroso Maxixcatzin, y es en número de gente la mayor”, Torquemada, 1969, ii, pp. 348-349.

⁵¹ Pérez Zevallos, *Xochimilco Ayer*, I, 2002, pp. 61-62.

⁵² “Esto vide yo muchas veces, y algunos que habían hecho oficio



de portero, servir después el de alcalde ordinario en la ciudad”, Torquemada, *Monarquía indiana*, ii, 1969, pp. 347-348.

⁵³ “Como el modo de gobernarse los indios en tiempo de su infidelidad, así en lo espiritual como en lo temporal, haya sido por medio de sus veintenarios [calpixqui o tecpanpixqui], centuriones [macuiltexpanpixqui] y tribuneros, y en el tiempo de ahora, ni en ningún tiempo, puedan ser bien gobernados, según su calidad, por otra vía ni manera, los religiosos que han sido curiosos en el orden de doctrinarlos han usado de este concierto: que así como para el gobierno temporal de la república, aquellos capitanejos o mandones suelen llamar y traer a los que tienen a su cargo, para las obras públicas y para la paga de los tributos y las demás cosas necesarias, ni más ni menos para las cosas de la doctrina y policía espiritual se entienden los religiosos con ellos; y para que en cuanto fuere posible no haya falta en las dichas cosas que tocan a la cristiandad de los indios, les dan a éstos un memorial de las cosas que han de tener mucho cuidado”; “Informe al licenciado Ovando (s/f)”, *Códice franciscano*, p. 70.

⁵⁴ “Y eligieron uno de las cabeceras y regidores perpetuos en gobernador, y murió siéndolo y entró en lugar de otro del señorío de Maxixcatzin un yerno suyo llamado don Francisco Pimentel, hijo de una señora tlaxcalteca y de don Fernando Pimentel, hijo de Coanactozin, rey de Tetzcuco; y aunque hubo dares y tomares en el cabildo acerca de su recepción, al fin lo recibieron y usó oficio de regidor en aquella república; y muerta doña María Maxixcatzin, su primera mujer, que era por la que se la había dado el regimiento y señorío de la cabecera, casó con doña Francisca, prima hermana y mujer que había sido de don Leonardo, cabecera y gobernador dicho, de las cuales tuvo hijos, y gozó de dos señoríos y regimientos; y muerto él, pienso que no ha sido introducido otro en su lugar, aunque después acá casó una de las hijas que dejó, que fue la primera [y] a la cual pertenecía el señorío de Maxixcatzin, con un mestizo llamado Diego Muñoz, el cual es gobernador actual por mandamiento del virrey, y la otra del señorío aún es niña”, Torquemada, *Monarquía indiana*, ii, pp. 348.

⁵⁵ Torquemada, *Monarquía indiana*, II, 1969, pp. 350.

⁵⁶ Zorita, *Breve y sumaria*, 1974, p. 102.

⁵⁷ Zorita, *op. cit.*, 1974, p. 49.

⁵⁸ Zorita, *ibid.*, 1974, p. 39.



⁵⁹ “Y ahora no tienen provincia ninguna sujeta, porque todas se han sustraído y cada una se gobierna y está por sí”; “Memorial de las cosas en que los indios principales y naturales de la Ciudad de México pedimos y suplicamos a su majestad el rey don Felipe, nuestro señor, sea servido de mandarnos desaparecer (9 marzo 1574)”, *Códice Mendieta*, I, 1971, pp. 184-186.

⁶⁰ El arzobispo de México, Alonso de Montufar, advertía en 1554 que los caciques, gobernadores y principales tenían a los maceguales “más avasallados y cautivos que los cautivos que están en Argel”, por lo que era necesario que “sean libertados [de] tan grande tiranía y opresiones como padecen de los caciques y principales”; “Carta del arzobispo de México al Consejo de Indias sobre las vejaciones que sufrían los indios de sus caciques y principales (30 noviembre 1554)”, *Epistolario*, 1940, vi, pp. 295-297. Casi una década después, Martín Cortés corroboraba que los caciques “tienen tiranizados, [y] usurpados [a] los indios”, “Carta de don Martín Cortés (10 octubre 1563)”, *Colección*, X, 1965, p. 449.

⁶¹ Assadourian sugiere para el área andina que “más allá de las respuestas dubitativas o contradictorias de la Corona [...] el aparato estatal colonial atendió las presiones acumuladas y empezó a dirigir un amplio ataque contra los señores étnicos”, esto se puede aplicar para el caso novohispano, Assadourian, “Dominio colonial”, 1987, p. 163.

⁶² Martínez, *Tepeaca*, 1984, pp. 125-165.

⁶³ “Carta de Pedro de Ahumada para la Real Audiencia de México (1559)”, en 1563, el marqués del Valle, Martín Cortés, tiene esta misma apreciación.

⁶⁴ “Y el daño que ha habido en quitar y deshacer los señores y su manera de gobierno, se dirán lo que se hace después que se perdió aquella su pulicía que para ellos era muy buena y necesaria. Los que ahora hay puestos para entender en lo que los señores naturales entendían, sirven de robar, porque se huelgan en hallar quien haya para llevar la pena, y no quieren ni procuran la enmienda, porque les está a ellos mejor que no la haya”, Zorita, *Breve y sumaria*, pp. 39, 138.

⁶⁵ AGNM, Indios, vol. 29, exp. 249, ff. 201-202v.

⁶⁶ “Vuestra excelencia ruega y encarga a los curas beneficiados, religiosos y ministros de doctrina de esta Nueva España, no se entrometan en ninguna cosa tocante al gobierno y justicia, dejándola



administrar a los jueces y no intervengan en las elecciones de los indios (13 enero 1622)”, AGNM, Ordenanzas, vol. 2, f. 36.

⁶⁷ AGNM, Civil, vol. 1344, exp. 1, ff. 2-3; Gibson, *Los aztecas*, 1984, p. 178.

⁶⁸ AGNM, Indios, vol. 6, exp. 638.

⁶⁹ AGNM, Civil, vol. 644; Chávez Orozco, *Las instituciones democráticas*, 1943, p. 6.

⁷⁰ Torquemada, *op. cit.*, II, 1969 pp. 349-350.

⁷¹ “Ordenanzas que el doctor Palacios manda guardar entre los naturales de esta tierra de las provincia de Yucatán para su buen uso, conservación y aumento y relevarlos de las cargas y agravios que hasta aquí han padecido (1584)”, AGI, México, 364, ff. 1-6v; AGI, Indiferente General, 2987, f. 20r.

⁷² AGNM, Indios, vol. 16 exp. 134, ff. 126-127.

⁷³ AGNM, Indios, vol. 132 exp. 251, ff. 220-220v; vol. 62, exp. 28, ff. 33v-35v. Luis Chávez Orozco nos ejemplifica al respecto con varios casos. En 1675, los naturales de la villa de San Miguel el Grande consideraban como electores “a los caciques y principales, legítimos descendientes de los primeros pobladores y fundadores” de la villa. En 1768 los naturales del pueblo de San Lucas, jurisdicción de Temascaltepec señalaba que quienes elegían eran “los ancianos y demás que han tenido oficios de república”. Nobleza y experiencia eran los argumentos que utilizaban, sin embargo, la participación de los magueales como funcionarios del cabildo fue importante, como ocurrió en Ixtlahuaca en 1768, cuando los del “común” pidieron ser considerados en el cabildo, y la intromisión de “indios mozos” o “naturales mozos”, “que lo tenía todo alborotado”, como se desprende del juicio seguido por los “ancianos de Temascaltepec” en contra de Pedro López, quien “por su genio inquieto o por dar quehacer a los principales, procuró en consorcio de otros dos o tres parciales suyos mover a los indios mozos, o de poca edad, para que se mezclasen a votar con el fin de juntarlos a los de su facción para fomentar partido pujante”. De ello decían los viejos, “se siguen discordias y es contra la costumbre”. Ante esta contradicción la Real Audiencia dictó un auto, el 26 de octubre de 1742, en los siguientes términos “Por cuanto por parte de los oficiales de república y electores del pueblo de San Pedro Texupilco, jurisdicción de Temascaltepec, se nos ha representado que con la ocasión de estar próxima a celebrarse la elección de gobernador,



alcaldes y demás oficiales de república de dicho pueblo, los naturales mozos de él, lo tenían revuelto y alborotado, pretendiendo ser votos en la futura elección para elegir a su arbitrio, y que los viejos oficiales pasados no había de concurrir a ella, quitándoles costumbre, voz y voto que debían tener, suplicándonos que para que dicha elección se celebre con aquella paz, quietud y libertad, que es necesaria y no haya alborotos que la perturben, nos sirviésemos de dar las providencias necesarias, en cuya vista. Y en conformidad de lo pedido por el señor fiscal de su Majestad, por la presente mando al teniente del citado partido no consienta que los que no tienen voto formen alborotos y disturbios, en la elección anual de estos naturales, dejando a los ancianos y oficiales pasados, que son legítimos vocales, que hagan su elección con la libertad, quietud y tranquilidad que debe ser, notificando a los sediciosos y cabecillas, e imponiéndoles pena, de que serán conducidos a buen recaudo a esta real cárcel de corte y remitidos a obraje. En caso de controversia y para que tenga efecto la paz que se desea, el expresado teniente hará de ruego y encargo, que asista a la elección su cura ministro de doctrina para su quietud, sin inclinarlos a que elijan los que fueren de su aceptación, sino dejándolos en su libre voluntad, y albedrío, bajo la pena de doscientos pesos al dicho teniente”, Chávez Orozco, *op. cit.*, 1943, pp. 13-15.

⁷⁴ El virrey Bucareli en 9 de junio de 1773, resolvió que en todos los pueblos de indios, “se formen padrones, por sus respectivas justicias, del vecindario de cada comunidad en que consten las familias de indios llanos o maceguals y de caciques, para de esta suerte, saber los que tienen voz activa y pasiva en las elecciones, en las que ninguno pueda ser electo no teniendo tres años, a lo menos, la residencia, y cualquiera que quiera avecindarse en alguna comunidad, hará constar su casta de indio macehual o cacique, por la fe de bautismo y casamiento de sus padres. También harán otro padrón de las familias, que viven en los expresados pueblos o comunidades, poniendo en ellos con distinción una copia de él en el archivo de la cabecera de su respectiva alcaldía, y los originales en cada una de las comunidades, entiéndase lo mismo por el padrón que ha de formarse de los indios para que así conste en todo tiempo de las familias de ambas clases de éstos, y que en las elecciones no entren gentes de otras castas, porque así se eviten las inquietudes y pleitos en este asunto y por este medio saber el gobierno particular



de cada jurisdicción o provincia, sus familias o vecinos que la habitan. Y el padrón que ha de formarse de los que no fueren indios, se pondrá la expresión de sus mezclas y casta, y los que de esta gente quisieren avecindarse, harán constar asimismo su calidad con las fes de bautismo y casamiento así de ellos como de sus padres. Y ruego y encargo a los curas y doctrineros, que en los expresados padrones pongan su intervención, certificando no contener defecto alguno y pondrán en las fes de bautismo y casamiento la nota de no reconocerlas por falsas o supuestas, y firmarán las elecciones de los oficiales de repúblicas que han de celebrarse en su presencia, y asentarán en ellas el haberlas presenciado y que intervino citación o convocación de los vocales, en modo bastante que no pueda alguno alegar ignorancia o falta de este aviso, señalamiento de día y que en su concepto no tienen circunstancia vistosa en cuanto a elección, y por esto y la intervención que han de tener en los padrones no llevarán derechos algunos, y lo mismo ejecutarán las justicias en lo que respectivamente deban practicar. Y dichos justicias me darán aviso del recibo de este despacho, luego que se reduzca a práctica lo que en él llevo mandado, a todo lo cual procederán con toda la posible brevedad”, Chávez Orozco, *op. cit.*, pp. 16-17.

⁷⁵ AGNM, Indios, vol. 30, exp. 165, ff. 157v-158; véase también vol. 30, exp. 182, ff. 170v-171v.

⁷⁶ AGNM, Indios, vol. 56, exp. 144, ff. 224v-225v. En San Agustín de las Cuevas Tlalpan, antiguo sujeto de Xochimilco, en 1736, el gobernador fue elegido por los votantes, pero el corregidor se negó a confirmar la elección, alegando que el candidato era “sedicioso, contrario y criticable”, Gibson, *op. cit.*, p. 179.

⁷⁷ AGNM, Indios, vol. 66, exp. 156, f. 197. La intervención de los curas en las elecciones también fue un motivo de disconformidad por parte de indígenas. Los naturales del pueblo de Actopan alegaban, hacia 1774, los que existían reales cédulas y ordenanzas de Su Majestad y mandamientos de los señores virreyes “para que justicia ninguna eclesiástica ni secular ni otra persona ninguna, entre, perturbe ni perjudique a los indios caciques y principales en su cabildo y elección [...] y nombrar gobernador, alcaldes y demás oficiales de república”; Chávez Orozco, *op. cit.*, 1943, p. 19.

⁷⁸ AGNM, Indios, vol. 60, exp. 69, ff. 101-102. En 1782, los naturales del pueblo de Xocotitlan exponían, que “trece años ha que los mace-

guales se están alternando en el gobierno, contra lo dispuesto y establecidos por las leyes reales y continuas órdenes de su Majestad, que Dios guarde, en las que se previene que en los empleos de gobernadores y demás empleos de las repúblicas de indios, hayan de preferir los caciques a los plebeyos, y éstos para los empleos se han de elegir los de mejores costumbres, que sepan leer y escribir, hablar en castellano y que se asegure en parte el real haber. Diametralmente su formal contradictorio, se está practicando en dicho pueblo, porque como las elecciones se hacen entre sí, puntualmente eligen al más borracho, idiota, de peores costumbres, sin que ninguno sepa leer, ni escribir, ni mucho menos hablar en castilla; éstos se alternan maliciosamente sin permitir se elija un cacique, aun habiendo algunos que han sido gobernadores”, Chávez Orozco, *op. cit.*, p. 15.

⁷⁹ AGNM, Indios, vol. 26, exp. 1, ff. 2-3v; Ventura Beleña, *Recopilación sumaria*, I, 1981, p. 42, Gibson, *op. cit.*, 1984, p. 178.

⁸⁰ Pérez Zevallos, *op. cit.*, 1, cuadro 5, pp. 63-64

⁸¹ AGNM, Indios, vol. 9, exp. 29, ff. 18-18v.

⁸² AGNM, Indios, vol. 10, exp. 189, ff. 104-104v.

⁸³ AGNM, Indios, vol. 12, exp. 180, ff. 116-116v.

⁸⁴ AGNM, Indios, vol. 15, exp. 12, ff. 9-10.

⁸⁵ AGNM, Indios, vol. 15, exp. 6, ff. 100-100v.

⁸⁶ AGNM, Indios, vol. 15, exp. 68, f. 140.

⁸⁷ AGNM, Indios, vol. 16, exp. 134, ff. 126-127.

⁸⁸ La petición la firmaron don Juan de San Andrés, don Juan Tomás Miguel de la Cruz, Francisco de San Pedro, Juan Pablos, Pablo Nicolás, Juan Baltazar, don Joachin de Santa María, don Phelipe de Santiago, Tes Tzotzomocztin, Miguel de San Mateo, Diego Balthazar, don Juan de la Cruz, Gaspar de San Francisco, Bernabé de San Francisco, Tomás de San Juan, don Francisco de Mendoza, AGNM, Indios, vol. 16, exp. 137, ff. 129-130v.

⁸⁹ La relación la firmaron don Pedro Nicolás, don Gaspar de la Cruz, don Antonio Blas, don Gerónimo Sebastián, don Joseph de la Cruz, don Manuel Pablo, don Joseph de la Cruz, don Agustín Nicolás, Nicolás Lázaro y don Juan Sebastián, AGNM, Indios, vol. 26, exp. 1, ff. 2-3v.

⁹⁰ AGNM, Indios, vol. 26, exp. 25, ff. 24-25.

⁹¹ AGNM, Indios, vol. 30, exp. 219, ff. 205v-206; vol. 30, exp. 223, ff. 210v-211; vol. 30, exp. 241, ff. 227v-228v; vol. 30, exp. 248, ff. 232-232v; vol. 30, exp. 266, ff. 247-247v.

⁹² AGNM, Indios, vol. 30, exp. 475, ff. 457v-458.

⁹³ AGNM, Indios, vol. 32, exp. 251, ff. 220-220v.

⁹⁴ AGNM, Indios, vol. 62, exp. 28, ff. 33v-35v.

⁹⁵ AGNM, Indios, vol. 64, exp. 154, ff. 247v-249v; vol. 64, exp. 171, ff. 274v-276.

⁹⁶ AGNM, Indios, vol. 64, exp. 185, ff. 301-302v.

⁹⁷ AGNM, Indios, vol. 64, exp. 222, ff. 352v-354.

⁹⁸ Coyote es una casta, procede de la unión entre un mulato y una india.

⁹⁹ Los demás testigos dan a Diego el apellido de Tablado. Además coinciden en que son originarios del barrio de San Diego, junto al de San Esteban.

¹⁰⁰ AGNM, Civil, vol.1344, exp. 1, ff.4v-28.

¹⁰¹ AGNM, Civil, vol.1344, exp. 1, ff. 31-32.

¹⁰² Pérez Zevallos, *op. cit.*, 1, 2002, pp. 80-82.

¹⁰³ AGNM, Indios, vol. 16, exp. 124, ff. 116-117v; vol. 16, exp. 141, ff. 135-136.

¹⁰⁴ AGNM, Indios, vol. 30, exp. 13, ff. 9-9v.

¹⁰⁵ AGNM, Indios, vol. 64, exp. 216, ff. 343-344.



LA POBLACIÓN INDÍGENA Y LA CONSTRUCCIÓN DE LA CIUDAD DE MÉXICO COLONIAL*

*Teresa Rojas Rabiela***

AGRADECIMIENTOS

ÉSTA PARECE UNA BUENA OCASIÓN para recordar y también para recapitular. Igualmente oportunidad para agradecer, especialmente a Virginia Molina, colega que abrió la especialidad de etnohistoria para pronto abandonarla y cambiarla por sus intereses más contemporáneos.

INTRODUCCIÓN

Esta tarde presentaré algunos de los resultados obtenidos en un conjunto de investigaciones cuyo inicio tuvo lugar en el marco del proyecto sobre las obras hidráulicas prehispánicas en el Valle de México y que dirigió el doctor Ángel Palerm en los inicios de esta institución.

* Seminario Permanente “Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad. La población indígena y la conformación de las ciudades en México”. XXX Aniversario del CIESAS, 9 de septiembre de 2003.

** Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.





TERESA ROJAS RABIELA

En ese proyecto realicé mi tesis para obtener el título de etnóloga y el grado académico de maestra sobre la “Organización del trabajo en la construcción de las obras públicas del Valle de México”. Posteriormente continué con el tema, ampliando la cobertura regional a otras partes de la antigua Mesoamérica. Este interés me llevó a publicar, por ejemplo, los *Padrones de Tlaxcala del siglo XVI*, una fuente básica para el conocimiento de la organización prehispánica de la fuerza laboral en el antiguo señorío, y a revisar una serie de fuentes primarias para conocer dicha organización en otras regiones de Mesoamérica. Sobre ello publiqué cinco artículos hasta fines del 1980.

En aquel proyecto dirigido por Palerm desarrollé los aspectos vinculados con las obras hidráulicas prehispánicas que se reconstruyeron durante la época colonial, especialmente la organización laboral y la tecnología involucrada. Nos interesaba conocer las formas prehispánicas pero, a falta de fuentes, lo hicimos a través del estudio de las que pervivieron durante la época novohispana; es decir, utilizamos una metodología mediante la cual los datos construidos a partir de los documentos de la época colonial nos sirvieron para construir los datos correspondientes a la época prehispánica. Esto combinado con los datos elaborados a partir de las fuentes que documentaban diversos episodios en torno a las obras públicas prehispánicas.

Esto marcó la segunda etapa de mis investigaciones sobre la organización del trabajo, ya con una perspectiva más amplia que tomó en cuenta no sólo las obras hidráulicas del Valle de México, sino todas las *obras públicas*. También consideré a los *servicios* proveídos por





la población indígena a la Ciudad de México (servicios públicos), debido (y como lo explicaré) a que unas (las obras) y otros (los servicios) formaron parte de un conjunto de obligaciones impuestas como “tributo” a la población indígena sojuzgada para beneficio de la ciudad (la virreinal).

Los estudios se abordaron por medio del estudio de “casos concretos” (como nos lo enseñó por aquel tiempo el doctor Pedro Carrasco, otro fundador del CIESAS), que se dieron en el curso de la época colonial, especialmente en la etapa de transición del siglo XVI, misma en la que aún funcionaban las formas de organización prehispánicas.

EL CONTEXTO

Del planteamiento general hecho por Palerm sobre el Valle de México (región amplísima de ocho mil kilómetros cuadrados de superficie, habitada durante varios milenios por poblaciones humanas y, por ende, transformada por su acción y por sus obras artificiales, especialmente en los últimos tres siglos), yo abordé en particular algunos casos de obras hidráulicas reconstruidas durante los años de la transición novohispana; es decir, aquella en que la tecnología y el sistema mesoamericano de organización laboral, parcialmente actualizadas con ciertas innovaciones del Viejo Mundo, entraron en acción para enfrentar tanto problemas cotidianos (mantenimiento y servicios), como coyunturales (crisis, obras extraordinarias).





TERESA ROJAS RABIELA

EL MARCO TEÓRICO

Valga recordar a ustedes que el proyecto de Palerm y luego mis propias pesquisas, se enmarcaban en una búsqueda teórica tendiente a probar la validez del modelo de la *sociedad oriental o hidráulica*, propuesto por Karl Wittfogel para Mesoamérica. He de decir ahora, a tantos años de distancia, que si bien ni Palerm ni nosotros logramos demostrar plenamente la propuesta de ese autor, la lectura de su *Despotismo oriental* nos sirvió de guía teórica, en el sentido de orientarnos en la aventura de imaginar y leer en nuestras fuentes más allá de lo textual; es decir, de productor de datos pertinentes. Para mi campo de investigación, el de la organización del trabajo en un tipo de sociedad con un desarrollo instrumental de gran sencillez y carencia de medios de carga y transporte animales, las propuestas de Wittfogel sobre la organización del trabajo masivo, típico de las sociedades orientales de tipo hidráulico, fueron de gran importancia para el desarrollo de mi investigación y propuesta.

YA ENTRANDO EN MATERIA

Hablaré ahora de la extracción del excedente, vía trabajo, para las obras públicas. Los estudios nos rebelaron la existencia de un sistema de organización social apoyado en unidades numéricas fijas (vigésimales) y sus múltiplos, a las que los españoles llamaron “cuadrillas”.

Los estudios en Tlaxcala y Puebla, así como las referencias de aquí y de allá (Miaguatlán, Oaxaca, por ejemplo), nos mostraron su existencia en esas regiones. Autores co-



mo Alfonso Caso, Friederich Katz y Manuel M. Moreno ya habían llamado la atención sobre el sistema (Rojas Rabiela, 1986:136-138). Sus dos fuentes principales son la *Historia* de fray Diego Durán y una *Relación anónima describiendo la división que tenían en sus tierras en tiempo de Moctezuma y el orden que tenían en la sucesión de las mismas* (publicada por Francisco del Paso y Troncoso en el ENE, t. 14, pp. 145-148, y que probablemente se referiera a Texcoco). Esta *Relación* después de describir a los oficiales de justicia, habla de los de gobierno:

Que para las cosas de gobierno tenían los de sus Consejos, que eran personas principales y teuclics que en su modo eran principales y caballeros que nosotros llamamos, y siempre eran viejos a los cuales los señores tenían en mucha veneración y honraban y veneraban como a padres: con éstos comunicaban las cosas arduas y de importancia y éstos nombraban los propios señores: *para las cosas de menor importancia como son las cosas comunes de la república, tenían otros a modo de regidores mayores que llamaban calpixques, los cuales recogían las cosas concernientes a los tributos que tocaban a los barrios de donde eran calpixques [...], estos tenían cada uno, en su barrios, otros regidores menores llamados macuylte panpixque que quiere decir centuriones que tenían a su cargo cien hombres o casas que le obedecían y acudían a su llamamiento y estos centuriones tenían debajo de su jurisdicción cada uno cinco menores regidores llamados centes pampixques, que quiere decir bicenarios porque cada uno tenía cargo veinte casas, de manera que cuando había necesidad de alguna obra pública o cosa de república o servicio del señor iban mandando de mayor o menor: de los gobernadores o consejeros a los calpixques que eran regidores mayores y éstos a los menores que eran centuriones y éstos a los bicenarios, y con este orden guardan hoy en día y a los mayordomos o regidores mayores elegían o nombra-*



TERESA ROJAS RABIELA

ban los señores y después ellos nombraban a los menores.
Era todo buen concierto el que en esto tenían que en
una hora se juntaba todo el pueblo.

En suma, esta organización jerárquica piramidal funcionaba para “las cosas comunes de la república” (y no sólo para las obras públicas). Su unidad mínima se integraba de 20 “hombres o casas” a cargo de un *centecpanpique* o “bicenario”. Así fue descrita por fray Diego Durán, cuando habló de la “casa o aposento donde se juntaban los calpixque”, de los cuales dice:

[...] eran como merinos y mandoncillos de los barrios los cuales tenían cargo de repartir los oficios y obras públicas, de abrir los caminos, de limpiar las calles y acequias, de proveer las cosas necesarias a la república.

El propio Durán se refirió a esa organización cuando describió la elección del nuevo “rey” de México, a la muerte de Tízoc. Entre los que se reunieron para la elección, además de “todos los señores y grandes” y “todos los principales y caballeros de la corte” estaban “todos los mandoncillos de los barrios y personas constituidas en cualquier género de oficio”. Así describió sus funciones y la organización jerárquica piramidal:

Y así, nos les falta niño que, en naciendo, no esté empadronado por *los oficiales de los barrios y capitanes.* Para lo cual había centuriones y quincuagenarios y cuadrágenarios, y era que uno tenía cargo de veinte casas: otro, de cuarenta: otros de ciento. Y así tenían repartida toda la ciudad y todos los barrios. Porque el que tenía cien casas a cargo, escogía y constituía otros cinco, o seis de los que tenían por súbditos, y repartía entre





ellos aquellas cien casas, *para que aquéllos, a las veinte casas, o quince, que les cabían, las guiase y mandase y acudiese con sus tributos y hombres de servicio a las cosas públicas.* Y así, eran los oficiales de las repúblicas tantos y tan innumerables, que no tenían cuenta.

Zorita se explayó sobre los “cuadrilleros y capitanes” en su función de empadronamiento de las personas:

Y siendo casados los empadronaban con los demás casados, porque también *tenían sus cuadrilleros y capitanes, así para los tributos como para otras cosas, porque todo se repartía por orden y concierto:* aunque la tierra estaba muy poblada y llena de gente, había memoria de todos, chicos y grandes, e cada uno acudía a su superior a lo que le mandaban, sin haber falta ni descuido en ellos.

En resumen: lo que estas y otras referencias indican es la existencia de un sistema de organización administrativa caracterizado por el control de la población mediante el registro en censos y de la integración de unidades numéricas fijas (vigésimales) de “hombres o casas” para la extracción del excedente en trabajo y/o en especie, a cargo de una jerarquía de supervisores. (Los fines eran diversos: recaudación del tributo en especie, organización del trabajo para obras públicas de servicios y de otras “cosas de república”.)

LA CIUDAD DE MÉXICO-TENOCHTITLAN

México-Tenochtitlan era una ciudad compleja y vulnerable: gran asentamiento lacustre comunicado y rodeado





TERESA ROJAS RABIELA

de calzadas-dique, ríos canalizados, canales de desagüe y navegación, compuertas, acueductos, chinampas agrícolas, plataformas de suelo artificial.

Estas obras tenían funciones múltiples encaminadas a que la ciudad misma pudiera existir y funcionar, estar comunicada y bien proveída con todo lo necesario, contar con agua potable y ser abastecida de alimentos frescos y perecederos de las zonas agrícolas cercanas (las chinampas propias y las situadas en la Ciudad de México-Tlatelolco).

Eran así un sistema de obras públicas complejo y multifuncional. Y recordemos que hablamos de una formación estatal de tipo “imperial” (como lo ha demostrado Pedro Carrasco, encabezada por una alianza tripartita). Los tributos en especie y la fuerza de trabajo (servicios) necesarios en esta y otras ciudades del imperio, eran proveídos por los sujetos, tanto los necesarios cotidianamente (mantenimiento de obras y servicios), como los extraordinarios (construcción de templos, palacios, calzadas, esculturas conmemorativas, acueductos, etcétera). En un trabajo publicado en 1984 abordé con detalle cada una de las grandes obras públicas que las fuentes históricas registraron (*El tributo en trabajo en la construcción de las obras públicas en México Tenochtitlan*).

Con la derrota de los mexica y la caída de México-Tenochtitlan a mano de los españoles, la situación cambió radicalmente y en muchos sentidos.

Presentaré ahora, brevemente, lo que se refiere a la forma en que la población indígena de la ciudad y sus alrededores participaron en la construcción, el mantenimiento y los servicios a partir de la conquista y hasta 1564. En ese lapso, los indios de México y Tlatelolco, en una situación de aparente privilegio, fueron eximi-





dos de pagar tributo en especie o dinero a la Corona o a algún encomendero. Otros poblados de la cuenca que se aliaron con los españoles para conquistar a los tenochcas (como Chalco, Xochimilco y Texcoco) pagaron un monto tributario menor al principio, pero también daban trabajo y servicio en las obras públicas y en tareas de suministro a la nueva ciudad.

A partir 1564, a raíz de la visita de Jerónimo de Valderrama (al que los indios llamaron “el afligidor de los indios”), se les impuso, además, el tributo en dinero a la Corona (sin que se les eximiera del resto de las cargas, remuneradas o no).

Así describieron los principales de México al rey, la obligación que habían tenido para con la ciudad hasta esa fecha:

[...] desde que e Marqués del Valle conquistó esta Nueva España hasta que vino el visitador Valderrama (1563) afligidor de los indios, tampoco pagaron tributo alguno los naturales vecinos desta ciudad, porque el dicho Marqués, atento a la libertad y señorío que los mexicanos de antes tenían, lo cual todo se les quitaba, y a la continua ocupación que con el servicio de los españoles sus convecinos habían de tener, solamente les pidió que por el reconocimiento del vasallaje que debían a Su Majestad, tuviesen a su cargo de adobar y reparar las puentes y calzadas que entran y salen desta ciudad y que esto no sólo ellos lo hiciesen sino que le ayudaran a ello los pueblos y provincias que están en su comarca... (mb, Harl 3750, ff. 242-243v).

Reitero: esta nueva obligación (el tributo), no los eximió de continuar aportando trabajo forzoso tanto a la ciudad como a los españoles y a diversos funcionarios.





TERESA ROJAS RABIELA

Vemos ahora el principio de la historia. Distingo dos periodos: de 1521 a 1549 y de esta última fecha en adelante.

PRIMER PERIODO: 1521-1549

Estos años iniciales se caracterizaron porque “no había memoria ni orden” (es decir, ni registro ni medida) en las exigencias de trabajo a los indios: todo era *coatequitl*, es decir, trabajo forzoso sin paga.

Los españoles, lo mismo los hombres públicos que los privados, se sirvieron de las haciendas y personas de los indios “a su discreción y voluntad”. Los hombres públicos, principalmente el virrey y los oidores, los utilizaron en grandes cantidades para que les acarrearán agua a sus casas, surtieran de leña, bastimentos (gallinas, codornices, huevos, pescado, etcétera) y forraje y dieran servicio a ellos, a sus casas, y criados y para que les hicieran obras en sus aposentos. Eran prestaciones que se consideraban prerrogativas naturales derivadas de sus altos cargos.

Los particulares, conquistadores y pobladores, también explotaron ampliamente el trabajo indígena. A pesar de que la legislación indicaba que los trabajos a particulares, especialmente para construcción de casas en la ciudad, debían ser pagados a los trabajadores, se cometieron increíbles tropelías. Testimonios más que fehacientes de estos abusos se encuentran en muchos registros, algunos de ellos tan dramáticos y puntualizados como el de los indios de Tepetlaoxtoc, Texcoco, que podemos observar en el *Memorial* de ese pueblo o *Códice Kingsborough*.

A la ciudad sirvieron los indios mediante la construcción de obras públicas y aportando los materiales para





ellas, construyendo iglesias, conventos, parroquias y casas de clérigos; haciendo puentes, alcantarillas y calzadas, reparando calles y ornando iglesias en ocasión de fiestas eclesiásticas y temporales; llevando hierba, maíz y leña a casa de diversos funcionarios.

Pero disfrazadas de “obras públicas de la ciudad” aparecieron además algunas que no fueron sino producto del abuso de poder de los funcionarios coloniales. En el mismo caso se hallan las obras realizadas con motivo del traslado ordenado por Nuño de Guzmán de la casa de recogimiento de pobres y enfermos de San Lázaro, donde se fundó originalmente en un sitio junto al acueducto de Chapultepec (y junto a su casa particular), a otro, con el objeto de edificar en el lugar original, una casa con huerta de usufructo personal. La destrucción de la primera y la construcción de la nueva “mayor y mejor”, fueron ordenadas a los indios sin que se les diera por ello “cosa alguna más de o mandar”.

Del material analizado se desprende que las fuertes demandas de trabajo de los españoles en el periodo fue enfrentado por los indios con la organización laboral prehispánica, en la que los diversos renglones laborales eran componentes de una carga laboral global o “paquete” que se impuso a la población indígena de la ciudad, específicamente a las llamadas dos parcialidades de San Juan México y Santiago Tlatelolco.

SEGUNDO PERIODO: 1549 EN ADELANTE

Este segundo lapso se inició al prohibirse en la Nueva España los servicios personales no recompensados. La orden básica fue expedida por la reina en cédula del 22 de febre-



ro de 1549 y dio lugar a la instrumentación de un sistema de organización laboral conocido como *repartimiento* o alquiler forzoso de servicios personales, controlado por el Estado por medio de funcionarios propios.

Así, los pueblos aledaños trabajaron tanto en labores agrícolas de los españoles, como en los servicios de construcción de casas y otras tareas (domésticas). Pero el repartimiento urbano fue prohibido en agosto de 1555. A partir de esta fecha, todos los servicios y obras ordinarias quedaron a cargo de México y Tlatelolco. Sin embargo y debido a que la demanda de fuerza de trabajo en la ciudad era mayor que la que los pobladores indios podían satisfacer, a menudo se utilizó la de los repartimientos agrícolas del Valle, en Xochimilco, Chalco, Texcoco, Tacuba y otros sitios para las obras públicas, los conventos, casas reales, catedral, calles y suministro de agua a la ciudad, sumándose a la de los indios de repartimiento de México y Santiago Tlatelolco.

CUADRO 1.

1. REPARTIMIENTO Y OBRAS PÚBLICAS CON PAGA

- 1.1. Repartimiento (*coatequitl tlaxtlahuillo*) (trabajo forzoso con paga). "Obras públicas de los vecinos", trabajo a particulares españoles con paga (servicio personal doméstico y para reparo de casas).
- 1.2. Obras públicas con paga (*iglesia mayor tlaxtlahuillo*). Trabajo en la construcción de la Catedral de México; se mencionan asimismo la casa de fundición, el aposento de las cajas de la Real Hacienda y otras.

2. TRIBUTOS A LA COMUNIDAD (*tlacalaquilli*)

Aportaciones de dinero y cacao, y de cal (*tenextli*).

3. SUMINISTRO FORZOSO DE FORRAJE O SERVICIO DE ZACATE CON PAGA (*mazatlaqualli tlaxtlahuilo*) (forraje que se paga)

A los altos funcionarios reales.

4. OBRAS PÚBLICAS SIN PAGA (*coatequitl*)

Trabajo, aportación y transporte de materiales para las obras públicas de la Ciudad de México.

4.1. Ordinarias:

- Obras hidráulicas (calzadas, albarradas, acequias).
- Obras de reparo ordinario de las casas reales (palacio, residencia el virrey y oidores).
- Obras de las casas de comunidad y audiencia de comunidad: el *tecpan*.

4.2. Extraordinarias (extensiones de las obras ordinarias, por mandamientos virreinales o de la Audiencia: obras de construcción o reparo, ampliación de las ordinarias hidráulicas, de iglesias, de otros edificios públicos —torre del reloj, hospital real—) de comunidad. Materiales: cal, céspedes, piedra, tablas, vigas, *tezontlalli*, tenayucas, etcétera.

5. SERVICIO DOMÉSTICO SIN PAGA

- En la casa real (barrido y acarreo de agua, molienda).
- En la cárcel de corte (¿vigilancia?).

6. OTROS

Mensajería, servicio de sastres y calceteros para hacer colchas para armas, servicios diversos.

COMENTARIO FINAL

De todo lo dicho queda claro (espero), que las formas y principios de organización de la mano de obra tributaria empleados por la población indígena de la Ciudad de México-Tlatelolco durante el siglo XVI, eran de origen



TERESA ROJAS RABIELA

prehispánico y que con ellos se enfrentaron a las exigencias de los colonizadores. También queda claro que su continuidad durante el periodo temprano de la Colonia (y que parece haberse extendido hasta principios del siglo XVII), se dio en un nuevo marco político y social que usó y abusó de ellos en un grado que es difícil precisar, pero que es imposible negar. Ocurrió, asimismo, que el nuevo sistema legal y político colonial, que impuso nuevas reglas y leyes al trabajo indígena, ofreció condiciones diferentes al ejercicio de las formas y principios organizativos autóctonos, mismas que los fueron modelando, conformando y transformando en formas y principios organizativos diferentes que pueden calificarse de *novohispanos* y ya no de *prehispánicos*.





LOS BARRIOS INDÍGENAS DE LA CIUDAD DE VALLADOLID DE MICHOACÁN EN LA ÉPOCA COLONIAL

*Carlos Paredes Martínez**

LA CIUDAD DE VALLADOLID —hoy Morelia— en el actual estado de Michoacán, fue sin duda una de las grandes ciudades fundadas en el siglo XVI por los conquistadores españoles, que tuvo su mayor esplendor constructivo y peso político al finalizar la época colonial.

Como muchas otras ciudades novohispanas, Valladolid fue fundada con intenciones de asentar a familias españolas, reproducir las formas de vida de la metrópoli europea y sentar las bases de un dominio económico, político y social en su entorno, que incluyera desde luego a todos sus pobladores, tanto peninsulares, criollos, indios, negros y las múltiples mezclas que se formaron a partir del mestizaje. La ciudad, fundada el 18 de mayo de 1541, logró estos cometidos, no sin antes sobreponerse a una serie de dificultades y penurias que se prolongaron mas allá de un siglo y que marcaron fuertemente a un territorio y a un espacio en donde no había antes un asen-

* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.





tamiento urbano de esta naturaleza. En este lugar, ni más ni menos, es donde como un crisol, se fundieron diferentes grupos raciales, etnias prehispánicas y componentes sociales diversos en la época colonial, fenómeno que por su complejidad, merece un acercamiento al tema. En este breve ensayo se pretende abordar, principalmente, la historia de la conformación de los barrios de indios de Valladolid, a fin de arrojar luz sobre los procesos de integración, organización y preservación de rasgos culturales de los grupos indígenas en un asentamiento predominantemente de españoles durante la época colonial.

Una de las razones políticas fundamentales para la creación de la ciudad de Valladolid, fue un conflicto entre el primer obispo de Michoacán, Vasco de Quiroga, y el virrey de la Nueva España, Antonio de Mendoza, por diferencias en cuanto al establecimiento de la sede episcopal. El obispo se adelantó en esta decisión, sin tomar en cuenta al virrey, cambiando la sede de Tzintzuntzan a Pátzcuaro en el año de 1538, iniciando con ello su gran proyecto fundacional que incluía no sólo una gran catedral de cinco naves, sino también toda una organización de la sociedad conformada por españoles y la nobleza indígena purépecha, así como un colegio, su modelo de hospital-pueblo y una jerarquía entre los múltiples pueblos en torno al lago de Pátzcuaro, que desde entonces se conocieron como los “Barrios de la Laguna”. Por su parte, el virrey Antonio de Mendoza, en contraposición a este proyecto, funda precisamente la “Nueva Ciudad de Michoacán” en el antiguo valle de Guayangareo en 1541, iniciando a partir de ello el gran pleito por la sede del obispado de Michoacán y por la capital de los poderes civiles del asiento de los españoles en esta provincia.



Con esta disputa se iniciaba también, en los hechos, una de las primeras acciones claramente definidas, para reunir a pobladores indios en torno a ambas ciudades, con el propósito justamente de apoyar dichos asentamientos, proveerlos de trabajadores, e iniciar, así, la consolidación de sus respectivos proyectos políticos. Sin ocuparnos ahora del destino que siguió a partir de entonces la experiencia de Quiroga en Pátzcuaro, veamos ahora en que derivó la fundación de Mendoza y lo que representó en términos de la historia de los asentamientos coloniales en Michoacán.

Con todo el poder y la fuerza política que representaba el hecho de ser una fundación de ciudad, ordenada por el virrey de la Nueva España, la Nueva Ciudad de Michoacán se funda ni más ni menos que con contingentes de grupos indígenas nahuas que acompañaban al virrey Antonio de Mendoza al occidente del territorio, “de los que se hallaron en la conquista”; es decir, indígenas que participaron en la conquista de la gran Tenochtitlan y que provenían de Tlaxcala, México, Texcoco, Huexotzingo y Nochistlán. Todos ellos conformaron un barrio de indios denominado “Barrio de San Juan de los Mexicanos” y situado a unos cuatrocientos metros del sitio donde se establecería la catedral del obispado de Michoacán, y que hasta la fecha subsiste el barrio y su capilla. Éste, sin duda, fue un hecho político marcado por la controversia en contra del obispo Quiroga y, al mismo tiempo, fue el primer asentamiento indígena de los muchos que fueron conformando la ciudad, con población indígena llevada expresamente a reforzar el asentamiento español; así desde su inicio, la ciudad contaba con la presencia de población indígena foránea, independientemente de que



en torno al asentamiento, a unos seis y ocho kilómetros, se ubicaban asentamientos indígenas pirindas y maza-huas, todos ellos bajo el dominio del señorío purépecha en la época prehispánica.

El apoyo del virrey y el de sus sucesores a la fundación española no fue reducida, antes al contrario, estas autoridades emitieron muchos ordenamientos favoreciendo los servicios laborales de muchos pueblos de indios en torno a la ciudad, destinando los tributos en especie y en dinero de buena parte de Michoacán a los requerimientos económicos de los fundadores españoles, creando un mercado y obligando a los indios a llevar sus productos en determinados días a la semana para el comercio regional y, en fin, otorgando mercedes de tierra, ganados, construcción de caminos, etcétera, todo ello para impulsar el asentamiento español y contrarrestar de alguna manera a Pátzcuaro que hasta antes de 1577 era a todas luces la ciudad más importante del antiguo territorio purépecha. A pesar del impulso virreinal, la Nueva Ciudad de Michoacán —a partir de 1577 denominada Valladolid— no lograba consolidarse como asentamiento “señorial”, como era el deseo de sus fundadores y el número de familias de españoles asentadas era mucho menor al que existía en Pátzcuaro antes de la última fecha y menor también al del Real de Minas de Guanajuato en los inicios del siglo XVII.

Es así como, esta primera etapa de los inicios de la ciudad determina también un fuerte impacto en las poblaciones indígenas establecidas en torno a ella, así como en poblaciones más alejadas y que por el impulso centrípeta del poderío español, la población indígena aumentará constantemente, asentándose en nuevos barrios de indios,





así como en asentamientos irregulares en torno a conventos, como el de San Agustín, San Francisco y El Carmen, situados todos ellos en el corazón mismo de la ciudad. Algunos testimonios históricos que nos muestran claramente el impacto fundacional de la ciudad y que se pueden resumir en la reconstrucción de un mapa de la ciudad que se adjunta en este trabajo, hacia el año de 1620 (véase el mapa 1), es decir ochenta años después de su fundación, nos indica un asentamiento “urbano” con traza reticular de cinco calles en sentido oriente —poniente, dos más en sentido norte— sur, una catedral, cuatro conjuntos religiosos de primer orden terminados y prácticamente en la forma en que los vemos hoy en día, otros dos más en proceso de construcción, “caño de agua”, hospital, colegio, casas episcopales, molinos, carnicería, etcétera; así como quince barrios de indios bien identificados, algunos de ellos con antecedentes prehispánicos pero que el orden político los consideraba ya como barrios y no pueblos de indios, lo cual representaba diferencias en cuanto a los derechos agrarios y obligaciones laborales como veremos después, y por otro lado, sabemos que antiguos pueblos de indios cercanos a la ciudad prácticamente se despoblaron, dejando sus viviendas y tierras a merced del ganado y después pasando a manos de hacendados españoles por algún medio lícito o ilícito. Un padrón de pobladores de la ciudad de 1620 nos da un total aproximado de 3600 almas (sin contar los niños exentos de confesión), de los cuales 2600 son españoles vecinos, 595 indios casados y solteros establecidos en los quince barrios de indios, más 407 entre indios, mestizos, negros y mulatos ubicados en las haciendas de españoles en torno a la ciudad. Para estos años, el número de haciendas de españoles re-





portadas no sobrepasaban las diez, sin embargo es muy posible que hubiera mayor número de propietarios de tierras y estancias para ganado mayor y menor que, por su reducida extensión, no se les mencionara como hacendados, de cualquier manera las haciendas establecidas en torno a la ciudad fue en aumento durante todo el siglo XVII.¹

Toda esta población indígena que se fue estableciendo aquí, se le vincula más estrechamente con el clero, en razón no sólo de que son sacristanes y cantores, sino también en el sentido de que por el intermedio del chantre de la catedral, por ejemplo, se les dieron tierras y permiso para que poblasen y sembrasen ya que servirían a la “santa iglesia”; sin embargo, esto tan sólo nos confirma que los requerimientos de mano de obra en la ciudad eran satisfechos por los indios, no sólo a favor de las familias españolas, sino también a los clérigos, religiosos y religiosas establecidos. No está por demás insistir en que toda la obra construida tanto religiosa como civil, toda la obra de infraestructura de la ciudad, las labores agrícolas y de cuidado de la ganadería, así como el suministro de requerimientos constructivos y de otro tipo, en todo ello, la mano de obra indígena fue sencillamente básica y determinante en toda la época colonial; sin embargo, hasta ahora la historia urbana y política de la ciudad tan sólo ha visto a estos grupos indígenas como fuerza de trabajo, sin considerar su aportación como pobladores, fundadores incluso y como parte constitutiva de la sociedad que se conformó y compartió una historia común, aun marcada por la diferencia social, étnica, política y religiosa. En este sentido, los barrios de indios de la ciudad son, precisamente, la forma organizativa más visible de





esta población, a través de la cual podemos acercarnos a conocer una experiencia nueva entre la población indígena de tipo de asentamiento (ciudad española), trabajo constructivo y labores agrícolas, formas políticas de representación a través del esquema de cabildo español, religiosidad, nuevas relaciones interétnicas y, en fin, una serie de experiencias vividas por estos grupos indígenas, no en sus comunidades de origen ni en un contexto de predominio de población autóctona, sino en un ámbito de mayor presencia española, en contacto directo con las autoridades civiles y religiosas que dominaban la vida indígena y que en cuestión de ordenamientos, evidentemente, este tipo de población era la primera que era observada, vigilada y obligada a acatar las disposiciones por su cercanía y contacto permanente, en este caso ni más ni menos que con las autoridades episcopales y civiles de un gran obispado y una pujante ciudad a partir de la segunda mitad del siglo XVII.

La población indígena de la ciudad que nos ocupa se conformó de la procedencia de múltiples grupos, tanto nahuas procedentes del centro de la Nueva España, como de Nochistlán, en Jalisco, donde como se sabe, el virrey Antonio de Mendoza acababa de sofocar una insurrección en el Mixtón, que costó muchas vidas, así como desde luego los grupos autóctonos del valle de Guayangareo en los que se encontraban no sólo pirindas y mazaahuas, sino además purépechas y otomíes. Por otro lado, no hay que olvidar que desde el siglo XVI, la presencia de esclavos negros y asiáticos procedentes de las Filipinas y que a través del puerto de Zacatula, en la desembocadura del río Balsas en el Océano Pacífico, y por medio de la famosa nao de China, incursionaban y se establecían en





Michoacán y, evidentemente, en la capital del obispado pobladores de ese origen, incrementando así la variedad étnica y racial en un espacio citadino muy acotado y que no llegaba en su máxima expansión considerando los barrios de indios más alejados, a media legua de distancia de la propia catedral de Valladolid. De la misma manera, hay que considerar que estos pobladores indígenas llegaron a establecerse en la ciudad, tanto por la vía forzada y mediante un programa específico de reforzamiento de trabajadores indígenas, como en el momento de fundación en 1541, o durante el programa generalizado de congregaciones de pueblos indígenas de 1596, así como por la vía del avecindamiento más o menos voluntario de los propios indígenas que, mediante el sistema del repartimiento forzoso acudían a sus labores semanales a la ciudad y que por el convencimiento de los propios empleadores españoles, los “convencían” de quedarse más tiempo o de plano de manera permanentemente en sus haciendas y estancias ganaderas, trabajando en dichos lugares a cambio de un jornal (jornaleros), el uso de unas tierras (pegujaleros), o simples trabajadores estacionales durante las temporadas de mayor requerimiento de mano de obra en las labores agrícolas. De esta manera, si bien es cierto, se puede hablar de Valladolid como un crisol de culturas en su proceso de formación, sin embargo también es cierto que en estos flujos migratorios y por el predominio poblacional de grupos purépechas en Michoacán, éstos fueron sin lugar a dudas el grupo étnico mayoritario en la conformación de la sociedad vallisoletana.

Un aspecto interesante a destacar en este largo proceso de integración de una sociedad a partir de tan diversos





elementos étnicos y sociales, es que los barrios de indios aquí establecidos desde la fundación de la ciudad, experimentarán una historia propia de organización política, social y religiosa, la cual apenas comenzamos a conocer y que debe ser contextualizada en forma distinta al desarrollo de los tradicionales pueblos de indios e inclusive las ciudades con república de indios, plenamente reconocidas como tales por las autoridades españolas como Pátzcuaro, Tlaxcala o Xochimilco, por ejemplo. Como en el caso de la ciudad de Puebla también, en donde había un interés específico de dichas autoridades por fundar una ciudad de españoles, con todo el apoyo para levantar la ciudad y que permitiera el desarrollo y crecimiento de la sociedad española, se otorgaron a los fundadores de Valladolid cierto número de trabajadores indios para sus requerimientos laborales, a estos indios se les eximía de ciertas obligaciones tributarias, así como también se preveía su asentamiento formal y su “independencia” de sus pueblos de origen. Evidentemente, con estos ordenamientos se ocasionaban problemas y conflictos con los pueblos de indios, ya que además de tener obligaciones laborales permanentes mediante el sistema de repartimiento, en el que un seis o cuatro por ciento de su fuerza de trabajo debía cumplir con dichas obligaciones, además de esto, estos programas claramente congregacionales o de sustracción de su población a fin de asentarlos en los asentamientos urbanos, mermaban a su población indígena, principalmente su fuerza de trabajo. Un testimonio documental con motivo de llevar a cabo la congregación de pueblos de indios en la ciudad de Valladolid, en el año de 1601, es revelador de estos fenómenos y de las condiciones de excepción de la población indígena que nos ocupa:





[...] que por cuanto su señoría del Sr. Visorrey de esta Nueva España, le tiene cometida la junta que manda hacer a esta dicha ciudad de los pueblos que estuvieron en el contorno de ella dentro de veinte leguas, y que ante todas cosas se pregonase y diese a entender en los dichos pueblos a los naturales de ellos que todos los indios que de su voluntad se viniesen a poblar a esta dicha ciudad, se les daría sitios para casa y sementeras, estarían reservados a acudir al servicio personal y ordinario perpetuamente, y a los que se entresacaren para traerlos gozacen de la dicha reserva por veinte años, y que han de elegir gobernador a quien estuviesen sujetos, sin reconocer a los pueblos y cabeceras de donde habían salido; la cual dicha diligencia se ha hecho en muchos pueblos de esta Provincia que están en el dicho distrito [Valladolid].²

A esta diferencia en el tipo de pobladores indios de la ciudad, habría que aumentarle desde luego los que atraídos por los clérigos y seglares, los ocupaban temporal o permanentemente en labores cotidianas y a quienes, de forma principal, los pueblos de indios los reclamaban como parte de su comunidad y en ocasiones inclusive acudían cobradores de tributos de Pátzcuaro a exigirles tributo a la ciudad de Valladolid, a quienes por alguna razón se encontraban en esta ciudad. Sin duda, esta complejidad laboral y residencial de los grupos indígenas se reflejaba en la conformación de los barrios de indios, el de sus autoridades y representaciones políticas, así como en la conformación social, estratigráfica y religiosa de estas unidades indígenas nuevas.

Los barrios de indios de la ciudad se formaban, físicamente, a la manera de los pueblos y villas españolas, con su capilla y plaza al centro, hospital, sus calles formadas y en torno a estas las casas y huertos familiares. Políti-





camente se constituyeron en algún momento bajo el esquema del cabildo español, con su gobernador, alcaldes, mandones y demás, como sucedió en múltiples pueblos de indios y que la legislación española reconocía como repúblicas de indios. Los datos para la reconstrucción de estos cabildos indios en Valladolid son muy escasos, de manera que desconocemos todo el proceso de conformación; sin embargo, es evidente que existieron durante la época colonial. Los primeros datos en que aparecen ya los cargos de gobernador, regidores, alcaldes, etcétera, son en el año de 1614; no obstante, otros testimonios de testigos españoles vecinos de Valladolid y de los propios indios principales y autoridades en 1683 declaran que ellos son "...principales hijos y nietos paternos y maternos de caciques principales y descendientes de linajes nobles de los naturales desta ciudad", desde que se formó el obispado y desde que se fundó la ciudad.³ Sobre esto último hay que dudar un poco en la veracidad de esta fuente, ya que como sabemos, la fundación de la ciudad se originaba de un fuerte conflicto entre el virrey Antonio de Mendoza y el obispo Vasco de Quiroga, y este último dominaba en todos sentidos los destinos de la nobleza indígena purépecha, principalmente durante los primeros años en que la polémica entre las dos ciudades era más fuerte, de manera que es difícil creer que Vasco de Quiroga permitiera a alguna familia noble indígena ir a poblar en la naciente ciudad mendocina, a menos eso sí, que dicha familia procediera de Tzintzuntzan, en donde también el obispo ocasionó un conflicto y rompimiento al interior de la nobleza indígena, al trasladar la capital del señorío prehispánico, de esa ciudad a Pátzcuaro, justamente en 1538. Si esto fue así, bien pudo





el virrey Mendoza aprovechar el conflicto nobiliario y trasladar a familias nobles de Tzintzuntzan a la “Nueva Ciudad de Michoacán” desde tempranas fechas, a fin de dar la batalla a Pátzcuaro, desgraciadamente no se tienen datos para apoyar esta hipótesis.

De cualquier manera, a partir de los inicios del siglo XVII encontramos ya constituidos los cabildos indígenas en Valladolid y los gobernadores al frente de los distintos barrios de indios, como don Pedro Cuparan gobernador de los naturales de esta ciudad de Valladolid, quién abogaría en favor de los barrios de Santa Ana y San Miguel (Checacuaro) y en contra de una invasión de tierras de estos barrios en el año de 1614.⁴

El cabildo estaba constituido en este año por el gobernador, dos alcaldes y dos regidores, quienes realizaban funciones específicas de cobro de tributos, organización del trabajo, vigilancia de las obligaciones civiles y religiosas, etcétera; éstos a su vez presidían “las juntas y fiestas y en los demás actos públicos”, así como gozaban del voto en las elecciones anuales de renovación del propio cabildo. Labores y preeminencias que no estaban exentas de conflictos, de manera que hay muestras de exclusiones, abusos, vínculos con grupos de poder inclusive españoles y acusaciones por mal trato. A pesar de lo anterior, no cabe duda que la autoridad y el gobierno indígena en los barrios de indios de la ciudad se hacía manifiesta, como lo mostró ni más ni menos que la conspiración fraguada en esta ciudad a finales de 1809, por Mariano de Michelena, don José María García Obeso, fray Vicente de Santa María y otros, en la que participaron los indios de los barrios y en la que por medio del cacique Pedro Rosales, fiscal de la Santa Cruzada, indio principal y de oficio panadero



con 72 años de edad y José María Camilo, gobernador del barrio de San Pedro y de siete barrios de la ciudad, albañil de 44 años, dieron muestras de la organización y hasta liderazgo a cargo del primero, avisando de la conspiración a cada uno de los barrios en ese momento y aun el aviso se propagó a otros pueblos cercanos a la ciudad y, sin duda, fue un antecedente importante en las mentes de los pueblos de indios antes de darse el Grito de Dolores a cargo del padre Hidalgo en septiembre de 1810.⁵

En el fragmento de documento arriba citado, se dice expresamente que a los indios que se viniesen a poblar en la ciudad se les darían “sitios para casa y sementeras”. La referencia se hace en el contexto de la política congregacional llevada a cabo en todos los dominios españoles, con la que se pretendía reorganizar a la población indígena, luego de las grandes bajas poblacionales del siglo XVI, así como optimizar mejor el aprovechamiento del uso de las tierras de los pueblos y agricultores indígenas, en favor, evidentemente, de los españoles. En el caso de las ciudades como Valladolid, la congregación de finales de este siglo y principios del XVII, trataba además de allegarse mano de obra indígena permanente (con todo y familias desde luego), a fin de buscar la consolidación del asentamiento español que para entonces luchaba por sobrevivir y realmente asumir su papel de capital de un gran obispado y sede de los poderes civiles, intentando sobrepasar a otros asentamientos de españoles de alguna manera “rivales”: Pátzcuaro, Guanajuato, Celaya, etcétera. Sin embargo, en esta materia de donación de tierras, la práctica no era desde luego nueva, ya que se utilizaba comúnmente con motivo de las fundaciones de villas y ciudades españolas. Resulta evidente que no se trata-

ba de otorgamientos de grandes extensiones de tierra, ni parcelas amplias de cultivo, sino que tratándose de un entorno urbano, debieron ser justamente sitios para casa, huertos familiares y sementeras de no más de 20 por 50 brazas, es decir unos 87 metros cuadrados. No se trataba evidentemente, de mercedes de tierra, ni reconocimientos reales a propiedades de origen prehispánico, ya que éstos se hacían justamente a pueblos y repúblicas de indios reconocidos por las autoridades españolas, en este caso debieron estar los pueblos cercanos a la ciudad de Valladolid, como Santa María, Santiaguito, Chiquimitío (pueblo sujeto a Tarímbaro) y posiblemente Itziacuaro, los cuales efectivamente hicieron solicitudes de tierra, se les reconocieron sus fundos legales y demás, pero que, por el proceso de crecimiento de la ciudad y con ello el de los agricultores españoles a través de las haciendas, estos pueblos fueron perdiendo dichas tierras y aun su estatus de “vecinos” o integrantes de una comunidad de indios, considerándoseles por la ciudad y sus representantes como parte de los barrios de indios con obligaciones de servicios laborales y religiosos en favor de la misma ciudad. Los otorgamientos de tierra para los indios de los barrios en cambio, procedieron según los datos hasta ahora registrados, por la vía de la donación y concretamente del clero secular con la anuencia del ayuntamiento de la ciudad.

En el caso del barrio de Santa Ana, al sur-poniente de la ciudad, por ejemplo, el chantre de la catedral de nombre Diego Pérez Negrón, otorgó tierras a los indios que habían poblado ese lugar, en el año de 1582, es decir unos pocos años después de que sucediera lo que se denominó la refundación de la ciudad entre 1577-1580,



con el traslado de la sede episcopal y de los poderes civiles de Pátzcuaro a Valladolid. Al parecer esta donación de tierra a los indios del barrio de Santa Ana contó con un título, el cual al morir el chantre pasó a manos del criado Francisco Sevilla y de ahí pasó a otras manos y a otras, y así hasta permitirse, en los hechos, la invasión de dichas tierras a cargo de un español de nombre Juan Díaz. En otro caso, en la primera mitad del siglo XVIII, con el auge de la ciudad, su crecimiento urbano y la creación del santuario en honor de la Virgen de Guadalupe, la población se extiende hacia este sector y se crea el barrio de indios de Guadalupe, otorgándoseles igualmente tierras para solares y huertas a los indios que se vinieran a poblar este barrio. En ambos casos, el argumento para las donaciones de tierras, es que dichos pobladores indios servirían al culto religioso de la catedral y del santuario guadalupano respectivamente, dedicándose a las labores y requerimientos necesarios para su sostenimiento y esplendor. Desde luego que además de estas labores dedicadas al culto religioso, debían cumplir otras más en las múltiples labores de carácter civil en la ciudad, una de las cuales y que destaca en forma continua, es en el famoso acueducto de la ciudad y que en su historia contó con al menos tres etapas constructivas y, por supuesto, las labores cotidianas de desasolve, reparación de los ductos cuando éstos eran de madera, ampliación de tomas de agua y taponamiento de salidas, etcétera.⁶

Tanto los solares para casa como las sementeras de los barrios de indios eran extensiones muy limitadas de tierra, colindantes además por los ejidos y propios de la ciudad de Valladolid, es decir los terrenos en los que los vecinos de la ciudad tenían derecho a disponer de ellos para



el pastoreo de sus animales y “solaz y esparcimiento de los mismos”. Sin embargo, no obstante lo reducido de los terrenos disponibles por los indios, ellos también fueron objeto de las invasiones y despojos de tierras a cargo de agricultores españoles y, principalmente por los hacendados, quienes a partir del siglo XVII se multiplicaron en el entorno urbano e invadieron las mejores tierras, fueran éstas propiedad de los pueblos de indios cercanos, ejidos de la ciudad, sementeras de los barrios de indios o aun de particulares españoles modestos. En este proceso de expansión urbana y territorial de los hacendados españoles en torno a la ciudad, debe verse igualmente la “absorción” de los pueblos de indios cercanos y la integración de los propios barrios de indios al asentamiento urbano, de manera que si comparamos la reconstrucción de la ciudad del año 1620, con otra de finales del siglo XVIII (véase recuadro del mapa 2), observaremos que los barrios de indios que antes estaban “extramuros” de la ciudad, a finales de este siglo se incorporaban totalmente a la mancha urbana y se les consideraba, los más cercanos, dentro de los cuarteles en que se dividía, según el “Plano o mapa de la Nobilísima Ciudad de Valladolid en 4 cuarteles principales o mayores y subdivididos en 8 menores del orden del Exmo. Señor Don Miguel la Grua Talamanca y Branciforte, Marqués de Branciforte, virrey, gobernador y capitán general de esta N.E.” 30 de octubre de 1794.⁷

En otra época histórica pero dentro de este proceso de despojo agrario, es que la ciudad, denominada a partir del año de 1828 con el nombre de Morelia, lleva a cabo a través de sus autoridades la expropiación directa de las tierras de los indios del barrio de San Pedro, proceso iniciado a través de la venta de tierras de un solar en el año



de 1848 y después encubierto por la figura de permuta de terreno; sin embargo, dentro de todo un proceso de expropiación que respondía a la nueva política urbana de mediados de ese siglo y a la creación de la Alameda y Paseo de San Pedro que estaba tan en boga crear en las ciudades en ese momento.⁸ En este proceso hay que destacar que con la expulsión o “permuta” de estas tierras, los indios del barrio de San Pedro perdieron no sólo sus tierras de dos siglos y medio de antigüedad, sino además su capilla, hospital, calles y casas construidas y que representaban sus lazos de unidad y tradicionales prácticas religiosas, no olvidemos la importancia que los purépechas le daban a la institución del hospital, también aquí establecido como en el resto de los pueblos purépechas de Michoacán.

“Extramuros de la ciudad” es un término que aparece muy poco en la documentación de la época; sin embargo, las siete calles que comprendía la ciudad de Valladolid hacia 1620, eran sin duda el espacio central habitado por sus pobladores y fuera de ello—en donde se situaban justamente los barrios de indios— se consideraba un espacio “apartado”, para uso del ganado, los requerimientos agrícolas y para el proveimiento de los animales de caza, la pesca, constructivos, madera para leña, recolección de frutos silvestres, etcétera. En el año de 1601, cuando se realizó la congregación de pueblos de indios a favor de la ciudad y se pretendía trasladar a los indios de las “casillas” situadas en torno al convento de El Carmen, al norte de la ciudad, hacia lo que sería el barrio de indios de San Pedro, el argumento que usaron los carmelitas para oponerse a dicho cambio fue que era un lugar muy apartado. De la misma manera, aún en el siglo XVIII, cuando se construye el Santuario de Guadalupe, su calzada y el barrio de indios del





mismo nombre, también se consideraba un sitio lejano a la ciudad, al que sólo se acudiría durante las celebraciones de la festividad y en contadas ocasiones. No obstante lo anterior, como se decía al principio, la fuerza centrípeta de la ciudad ejercía un poder de atracción muy fuerte, y es que el hecho de residir ahí los máximos poderes civiles y eclesiásticos de un gran obispado, de unos 175 mil kilómetros cuadrados, ser además las cabezas provinciales de las órdenes franciscanas y agustinas, así como una de las ciudades más importantes en el siglo XVIII en la Nueva España, hacían de esta ciudad un centro de atracción cada vez mayor entre los pobladores españoles, así como también entre el sector indígena desposeído, que buscaba mejores condiciones de vida. El factor migratorio fue sin duda un elemento importante del crecimiento del número de sus pobladores.

Por otro lado, la economía, el comercio, la política y la liturgia eclesiástica se habían encargado de ejercer fuertes lazos de atracción y obligaciones permanentes con los barrios, los pueblos de indios más cercanos y aun los pueblos más alejados, de manera que en tres siglos de historia, la ciudad había sabido construir una red de suministros de alimentos, materias primas y diversos productos que de alguna manera trataban de satisfacer las necesidades de sus pobladores. Nuevamente, una comparación de los mapas reconstruidos de dos épocas históricas de la ciudad (1620 y fines del siglo XVIII), nos muestra esa gran diferencia entre el número de haciendas, barrios de indios y pueblos de indios más alejados que, sin embargo, estaban irremediabilmente ligados a la ciudad de varias maneras. Dos ejemplos ilustran estos vínculos. Luego de las sublevaciones de indios en varias





partes del obispado de Michoacán, en el año de 1767, y de la cruel represión del gobierno español a cargo del visitador José de Gálvez, se confiscaron las cajas de comunidad de múltiples pueblos de indios, negándoles sus derechos de la administración de sus bienes y el manejo de sus propios dineros; estas cajas y su administración se concentró justamente en la ciudad de Valladolid, a donde tenían que acudir los encargados de estos dineros y finanzas para el uso y manejo de sus bienes. En el campo religioso, numerosos edictos y mandamientos eclesiásticos nos dan cuenta de las obligaciones litúrgicas que debían cumplir pueblos como Charo, Indaparapeo, Senguio, Bocaneo, Huiramba, Acuitzio, Etúcuaro, Undameo, entre otros en el adorno de las calles y demás preparativos festivos de las múltiples festividades de los santos, aniversarios, llegada de obispos y dignidades a la ciudad. Sin duda, son éstas tan sólo algunas de las muchas actividades litúrgicas y de servicio a favor de la ciudad y que los pueblos de indios cercanos y alejados a Valladolid cumplieron y que sirvió para estrechar sus lazos y de alguna manera identificarse con la ciudad.

En cuanto a la religiosidad indígena, no olvidemos que cada uno de los barrios tenía su capilla con una advocación santoral específica y que entre el clero secular, los franciscanos y agustinos establecidos en la ciudad, se dividían la administración de los sacramentos de los distintos barrios, de manera que mientras los sacerdotes de la catedral tenían a su cargo, en 1631, cinco barrios, los franciscanos y agustinos se encargaban de cuatro cada uno de ellos. Estos últimos se ocupaban de los barrios de Santa Catalina, Santa María, Jesús del Monte e Itzúcuaro, todos en la parte surponiente de la ciudad y en colin-



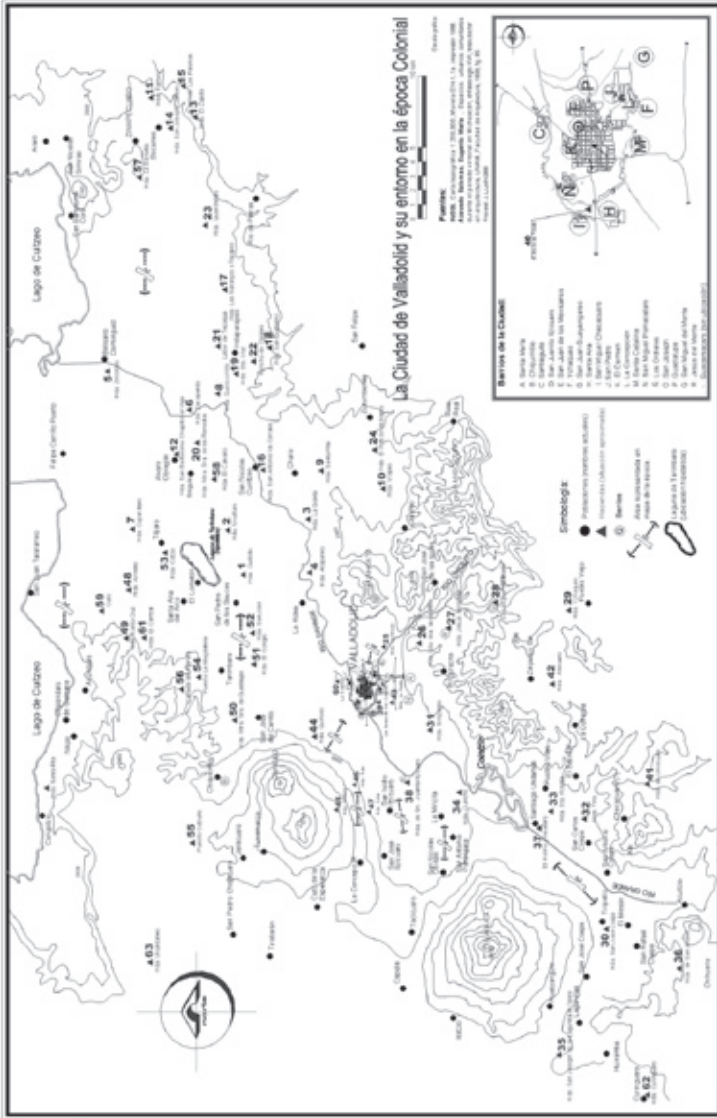
dancia con importantes propiedades agrarias y productivas haciendas, ni más ni menos que de los propios agustinos dependientes del convento de Valladolid (véase el cuadro 1). Así como se destruyó la capilla del barrio de San Pedro en el siglo XIX, otras iglesias y capillas también se destruyeron en el transcurso del tiempo y hoy en día apenas si existen algunos restos de ellas. La capilla del Señor del Huerto aparece aún en el mapa de 1794, la cruz del atrio de la iglesia de la Concepción subsiste hasta nuestros días, en Santiaguito quedan algunos restos de la iglesia y la de Santa María sí permanece en pie.

Muchos son los fenómenos sociales, políticos y económicos que pueden ser estudiados a partir de las líneas que hasta aquí se han bosquejado. Éstos son tan sólo algunos rasgos históricos de lo que fueron los antiguos barrios de indios de Valladolid durante la época colonial, los cuales deben considerarse como parte integrante de la ciudad y de la sociedad que le dio vida y raíz a la ciudad que hoy en día admiramos por su majestuosa arquitectura y por su glorioso pasado. De la misma manera, hay que destacar la originalidad de este tipo de asentamientos indígenas en contextos urbanos y de esa manera considerarlos en estudios más amplios y detallados, ya que su conformación política a partir de las nuevas estructuras novohispanas y de las condiciones étnicas y sociales en que se desarrollan, son muy distintas a las de los tradicionales pueblos y repúblicas de indios, en estos casos desde luego mucho más complejos y a la vez de gran interés por conocer.

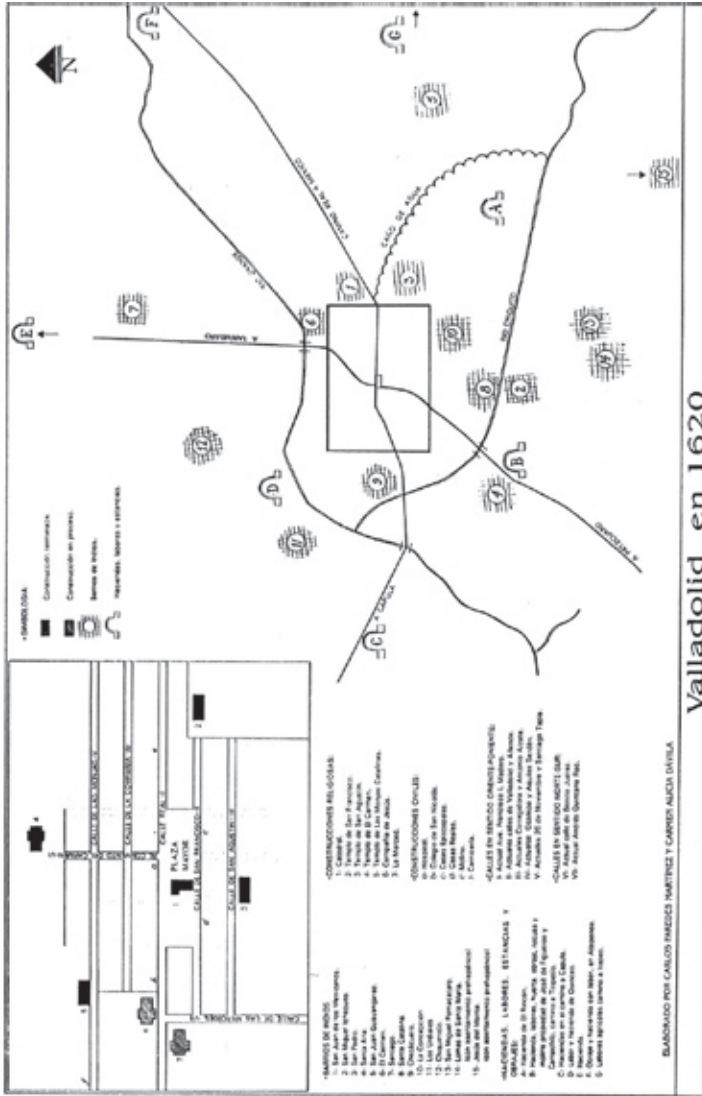
Cuadro 1. algunas haciendas en torno a Valladolid.

Núm. en mapa	Nombre de hacienda, rancho o puesto	Propietario, arrendatario o podatario	Año de registro (el más temprano)
1	Hacienda Cuitzillo	Diego Ruiz	1724-1725
2	Hacienda Uruetaro	María de Campos	1734-1735
3	Hacienda La Goleta	Nicolas Ortiz de la Huerta	1758-1759
4	Hacienda Atapaneo	Juan Antonio de la Peña	1713
5	Hacienda Zinzimeo	Joseph Ventura	1725
6	Hacienda Zacapendo	Juan Sotelo	1631
7	Hacienda Cuparataro	Joseph Ventura	1713
8	Hacienda Quirio o Kírio	Agustinos	1751
9	Hacienda Santa Rita	Agustinos	1768
10	Hacienda Yrapeo	Nicolás Chávez	Fines siglo XVIII
11	Hacienda Taimeo	Agustinos	1630-1634
12	Hacienda San Bartolomé Chapiro el Viejo	Manuel Hurtado de Mendoza	1758
13	Hacienda El Zapote	Indios de Indaparapeo	Fines siglo XVIII
14	Hacienda San Joseph Cuiriseo	Mateo Vallines	Fines siglo XVIII
15	Hacienda Las Palmas	Mateo Vallines	Fines siglo XVIII
16	Hacienda San Antonio los Corrales	Agustinos	1715
17	Hacienda Los Naranjos o Tayapeo	María Hurtado	1631
18	Hacienda San Guillermo	Agustinos	1680
19	Hacienda Santa Cruz	Agustinos	1680
20	Hacienda Nuestra Señora de los Remedios	Agustinos	1680
21	Hacienda Labor de Tapaqua	Convento de Santa Catalina de Siena	1680
22	Rancho de Opopo	Agustinos	1680
23	Hacienda Queréndaro	Compañía de Jesús	1680
24	Hacienda El Rincón de Trapeo	José Ventura	1713
25	Estancia (luego hacienda). El Rincón	Gonzalo Gómez	1530
26	Hacienda Santa Maria de los Altos	Agustinos	1602
27	Hacienda Jesús del Monte	Agustinos	1602
28	Hacienda San Miguel del Monte	Agustinos	1602
29	Hacienda San Nicolás Ychaqueo	Agustinos	1771
30	Hacienda San José Coapa	Agustinos	1772
31	Hacienda Simpaneo	Agustinos	1731
32	Hacienda Tirio	Agustinos	1731
33	Hacienda Santa Rosalía	Agustinos	1778
34	Hacienda Cuincho	Agustinos	1772
35	Hacienda San Joseph de la Lagunilla de Oporo	Agustinos	1693
36	Hacienda San Andrés	Agustinos	1722
37	El Molino de Santiago Undameo (Necotlán)	Agustinos	1713
38	Hacienda San Juanito Itzicuaró	Agustinos	1707

Núm. en mapa	Nombre de hacienda, rancho o puesto	Propietario, arrendatario o podatario	Año de registro (el más temprano)
39	Los Llanos de Santa Catalina	Agustinos	1724
40	Tierra del Alcón de Toledo	Agustinos	1728
41	Hacienda Umécuaro	Crisóstomo de Mendieta Hernández	1713
42	Hacienda Atecuaro	Agustinos	1631
43	Hacienda La Huerta	Tomás de Figueroa	1607
44	Hacienda Quinceo	Domingo de Mendieta	1713
45	Hacienda Sindurio	Juan de Villalón	1749
46	Hacienda Turio	Juan de Villalón	1749
47	Hacienda Como	Juan de Villalón	1749
48	Hacienda Arindeo	Juan Manuel de Silva	1734
49	Hacienda Santa Cruz	Andrés Ruiz de Chávez	1649
50	Hacienda Nuestra Señora de Guadalupe o Santa María de Guadalupe alias Urereo	Tomás Ángel Téllez Girón	1710
51	Hacienda El Colegio	Joseph Peredo	1766
52	Hacienda San José	Clemente Cortez	1743
53	Hacienda Cotzio	Juan Ortiz	1766
54	Puesto La Magdalena	Francisco Xavier Ruiz de Chávez	1766
55	Hacienda Puesto Cutzurio	Vicente Romero	1766
56	Cañada de Herrero	"Derecho común de interesados"	1766
57	Hacienda La Bartolilla		1764
58	Puesto El Calvario	María Manuela de Castañeda	1766
59	Puesto de Cuto	Gabriel de Chávez	1766
60	Hacienda de la Soledad		
61	Puesto El Carrizal	María Manuela de Castañeda	1766
62	Hacienda Curinguaro		1766
63	Puesto Urundaneo		1765



Mapa 1.



Mapa 2. Valladolid en 1620.

NOTAS

¹ Carlos Paredes Martínez y Carmen Alicia Dávila Munguía, “Sistemas de trabajo en una ciudad en construcción: Guayangareo-Valladolid, 1541-1620”, en Carlos Paredes Martínez (director general), *Arquitectura y espacio social en poblaciones purépechas de la época colonial*, Morelia, UMSNH/IIH/Universidad Keio/CIESAS, 1998, pp. 93, 95.

² Ernesto Lemoine Villicaña, “Documentos para la historia de la ciudad de Valladolid, hoy Morelia (1541-1624)”, en *Boletín del Archivo General de la Nación*, t. III, núm. 1, pp.5-98.

³ Archivo Histórico Municipal de Morelia, caja 3, exp. 3.

⁴ Archivo Manuel Castañeda Ramírez (Casa de Morelos), Morelia, Fondo Diocesano, Justicia, Procesos legales, Subserie Bienes Materiales, J/S. XVII/0071/Caja 80, exp. 1.

⁵ Marta Terán, “Las alianzas políticas entre los indios principales y el Bando Criollo de Valladolid (Morelia), 1809”, en *Anales del Museo Michoacano*, 3a. época, suplemento núm. 4, Morelia, 1992, pp. 35-50.

⁶ Paredes Martínez y Dávila Munguía, “Sistemas de trabajo...”, *op. cit.*

⁷ Carmen Alicia Dávila Munguía y Enrique Cervantes Sánchez (coords.), *Desarrollo urbano de Valladolid-Morelia, 1541-200*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2001, p. 38; *apud*, Archivo General de la Nación, Bandos, vol. 18. f. 140.

⁸ Jaime Alberto Vargas Chávez, “Antecedentes históricos sobre el barrio de San Pedro. Su transformación a “Paseo de San Pedro”, hoy Bosque Cuauhtémoc”, en Eugenia María Azevedo Salomao (coord.), *Michoacán: arquitectura y urbanismo temas selectos*, Morelia, UMSNH/ Facultad de Arquitectura, 1999, pp. 59-68.





LOS SOLARES URBANOS DE MÉRIDA Y LA PROPIEDAD TERRITORIAL INDÍGENA EN EL YUCATÁN COLONIAL

*Pedro Bracamonte y Sosa**

MÉRIDA, LA CAPITAL DE LA PROVINCIA DE YUCATÁN, fue fundada el 6 de enero de 1542 por el Adelantado Francisco de Montejo sobre la antigua Tiho. La capitulación de Granada entre Carlos V y Francisco de Montejo, de 8 de diciembre de 1526, mandaba que se diera a cada uno de los conquistadores dos caballerías de tierras y dos solares, con la obligación de permanecer en la provincia al menos durante cuatro años consecutivos para poder tenerlos en propiedad. Al final, a cada uno de los vendedores de la guerra de conquista se le dio un solar de aproximadamente 125 metros por lado, además de que se dispuso de dos lugares para una plaza de armas y una plazoleta. Pronto la ciudad española creció a expensas de las construcciones del antiguo asentamiento nativo, pues se empezó a edificar el convento franciscano, un hospital y la catedral, entre otras obras.¹ Entrado el siglo

* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.



XVII se abriría la iglesia de La Mejorada junto al convento franciscano (1610-1640 y 1660-1690) y en 1669 se comenzaría la construcción de la denominada ciudadela de San Benito,² un castillo fortificado ubicado en la parte superior de una gran plataforma prehispánica (que fue demolido en los años cuarenta del siglo XX) para defender a la ciudad de las incursiones piratas en las costas y de las sublevaciones indígenas en el interior. Durante ese siglo XVII, se vivió la consolidación de la capital provincial por la llegada de nuevos pobladores, la expansión física y la valorización de las casas de los descendientes de los primeros colonos.³

La expansión involucraría a los nueve barrios indígenas extramuros de la ciudad y, de acuerdo con los datos con los que contamos, sería durante el siglo XVIII cuando la ciudad española desbordó su primer espacio restringido y tendió a integrar dentro de su mancha urbana los solares de esos barrios, que siguiendo el orden de las manecillas del reloj son: Santa Lucía y Santa Ana, La Mejorada, San Cristóbal, San Juan, San Sebastián, La Ermita y Santiago y Santa Catarina.

Es poco lo que se conoce de esos barrios de indios extramuros de Mérida que, después de congregados, permanecieron en calidad de pueblos independientes hasta los inicios del siglo XVII, pero muchos de sus habitantes fueron considerados en calidad de naboríos, para trabajar como sirvientes o criados en las casas de los españoles de la capital y a cambio recibieron la prerrogativa de pagar solamente la mitad del tributo para el rey. Aunque son muy escasos los datos sobre este grupo social, se ha estimado que en 1580 llegarían a mil personas y para 1644-1645 pudieron aumentar hasta 10320.⁴ Pero se trata de



estimaciones basadas en los pagos tributarios y que incluyen a Mérida, Campeche y Valladolid. Debemos advertir que en los barrios muchos otros indígenas fueron tenidos como simples tributarios de las encomiendas privadas.

Es preciso decir que en el barrio de San Cristóbal, situado al sureste de la ciudad, se asentó una parte de los indígenas tlaxcaltecas y de otras zonas que auxiliaron a Montejo en la conquista de Yucatán; eran naboríos, se autocalificaban como “mexicanos” y mantuvieron esa identidad hasta al menos los principios del siglo XVIII,⁵ aunque al inicio del siglo XVII la mayor parte de los habitantes de ese barrio era, evidentemente, de origen maya yucateco.

En 1576, los “mexicanos” de San Cristóbal, junto con sus iguales del barrio de Santiago y de San Román de Campeche, obtuvieron del rey la concesión de no pagar tributos aduciendo, precisamente, la ayuda prestada a los españoles en la conquista de Yucatán.

En ese mismo año de 1576, la matrícula de indios “mexicanos” de San Cristóbal ascendía a 21 individuos, la mayoría con apelativos españoles aunque habían sobrevivido algunos de origen nahua, como Guegotzingo.⁶ En 1648 aún existía este patronímico entre los habitantes de San Cristóbal, pues el cacique, quien denunció una conjura de los indios huidos y rebeldes del sur, se llamaba don Melchor Guegozingo.⁷

Los barrios de San Juan, al sur, y Santa Lucía, al norte, de la plaza de armas de Mérida fueron, aparentemente, dos asentamientos antiguos de los que existen referencias desde 1600. En San Juan se había asentado, hacia 1700, una importante población de pardos y mestizos que seguramente trabajaban como artesanos, carpinteros y arrieros, mezclados con naboríos indígenas. En 1668





se calculaba en 1050 a los indígenas adultos que vivían en sus solares.⁸

El barrio de San Sebastián, ubicado al sureste de San Juan, puede ser considerado como el más remoto de los asentamientos indígenas que circundaban a la ciudad de Mérida y, posiblemente, tenía una población compuesta de antiguos habitantes e inmigrantes llegados de otros lugares. Pero mantenía una importante interrelación con la capital y después de 1650 es segura la presencia de españoles en su interior, así como de mestizos y pardos. En un registro de confesiones y comuniones de 1668 aparecen 142 adultos, de los cuales 24 eran indios naboríos. Por otra parte, Santa Lucía y Santa Ana se situaban al norte de la ciudad.

En la iglesia de este primer barrio se “reportan muchos matrimonios de negros y mulatos” desde antes de 1650 y hacia 1680 se puede decir que ya funcionaba como parte de la ciudad y su plazuela estaba prácticamente circundada por viviendas de españoles. Hacia el norte se ubicaban muchos solares que producían vegetales y frutas para abastecer a los habitantes de Mérida, luego estaba la plazuela e iglesia de Santa Ana, considerado un pueblo indígena hasta la segunda mitad del siglo XVII, y en donde se encuentra la sede del Programa Peninsular del CIESAS en la actualidad. De una lista de 248 adultos que confesaron y comulgaron en ese barrio en 1668 se reportan 74 indios naboríos. Al oeste de Mérida estaba, primero, el barrio de Santiago y luego el de Santa Catarina. El primero fue el más grande asentamiento indígena administrado por los curas de la catedral y el más populoso, seguido sólo por el barrio de San Cristóbal, y a mediados del siglo XVII contaba con la presencia de naboríos, mestizos y





españoles. Santiago fue el barrio de mayor concentración de indígenas de origen “mexicano”, ya que para 1576 la matrícula de este tipo de habitantes llegó a 35, con algunos apelativos que recuerdan quizá el lejano lugar de origen, como Jochimilco (Xochimilco) y Tezcoco.⁹ En la administración política y religiosa, dependían de Santiago los habitantes de los barrios de Santa Catarina¹⁰ y de La Ermita de Santa Isabel; al menos así lo indican algunas transacciones de solares de ese lugar que requirieron de la autorización del cacique y cabildo de Santiago.¹¹ Debemos advertir que a pesar de su paulatina integración a Mérida, los barrios de Santiago, Santa Catarina, San Juan, Santa Ana, San Cristóbal y San Sebastián mantuvieron durante todo el siglo XVIII sus propias autoridades indígenas y muy seguramente, además de los solares de sus habitantes, poseían tierras de jurisdicción y también tierras de *ch'ibales* o de linaje y de particulares. Un primer acercamiento a la propiedad individual, asociada necesariamente a la familia nuclear, lo ofrece la información de la venta de solares de los barrios indígenas de la ciudad de Mérida. Hemos podido localizar en el AN del AGEY, 85 casos de solares, o fracciones de ellos, sobre los que se hicieron transacciones de compraventa, herencia o donación en barrios indígenas de Mérida y en algunos pueblos entre los años de 1710 y 1795.

La mayoría alude a ventas hechas a españoles, pero también existen casos de ventas de españoles a indígenas: 95 por ciento corresponde a la capital provincial. Es obvio que los datos de Mérida responden al crecimiento demográfico español y, por consiguiente, a la expansión de la mancha urbana a costa de los solares de los barrios de indios, según nuestros datos, con una tendencia dirigida predom-





minantemente hacia el poniente (Santiago) y sureste (San Cristóbal). Cabe aclarar que la población no indígena de Yucatán tuvo un crecimiento lento pero sostenido entre 1550 y 1700; y pasó de 1 550 a 21 250 personas.¹² Pero este dato no incluye sólo a los españoles, sino también a los mestizos, mulatos libres y castas.

Más de la mitad de esa población habitaba en la ciudad de Mérida y demandaba suelo urbano para las casas habitación y servicios públicos. Martha Hunt ha calculado que sólo la población española de Mérida pudo haber crecido de 300 vecinos en 1600 a 900 en 1700, incluyendo a sus familiares y dependientes.¹³

Los barrios indígenas extramuros del casco de la ciudad comenzaron pronto a recibir población no indígena, gente que tenía los recursos suficientes para comprar solares. Se puede identificar una valorización importante del suelo urbano en los precios registrados en los documentos de venta, cuyo rango abarca de 10 a 140 pesos de plata común y cabe aclarar que en pocos casos se consigna la existencia de construcciones y pozos, por lo que evidentemente se trata del precio alcanzado por el suelo. Cantidades entre 25 y 60 pesos son las más comunes y nos indican ingresos monetarios significativos en la sociedad maya yucateca, con los que era factible el pago de deudas atrasadas, la adquisición de otro solar en la periferia o en algún pueblo e incluso invertir en colmenas, ganado o bestias de carga. Desde luego el origen de la propiedad de los vendedores es, en primer lugar, la herencia, pero también es significativa la compraventa, lo que nos sugiere la presencia de un cierto intercambio entre los propios indígenas.

El mecanismo de la herencia se pone de manifiesto, por ejemplo, en una operación realizada en 1755 por María





Pech, Petrona Dzul y María Pacheco, quienes heredaron un solar en el barrio de Santa Ana y trataban de venderlo a José María Castillo. Al igual que con la tierra agrícola fue necesaria una certificación del cabildo de ese barrio estipulando que el solar no era requerido por el común y que no existía indio particular interesado en adquirirlo.¹⁴ Por otra parte, un ejemplo de transacción entre indígenas es la venta de medio solar efectuada en 1762 por Juan Chí a Isabel Duarte “india cocinera”, en 40 pesos.¹⁵

El crecimiento urbano habría producido un fenómeno de fraccionamiento de los solares, como se puede desprender de la venta de medio solar que en 1719 hiciera el indígena de San Cristóbal, Antonio Ek, a doña María Andrea Martínez. Ek, quien era sacristán en el convento de las monjas concepcionistas, había heredado el medio solar de su padre.¹⁶

Los datos más comunes son, desde luego, los de traspaso de solares indígenas a propiedad española. El documento más antiguo de los encontrados, se refiere al traspaso de un solar en el barrio de Santa Ana, mediante una carta de donación hecha por la viuda Juana Aké en favor de la menor, de ocho años, Antonia de Arcos, mestiza según el propio documento, hija de Petrona Pech y a la cual se lo dejaba “por el mucho amor y voluntad que le tengo y por haberla criado y otras causas justas”.¹⁷

Este dato es ilustrativo del desarrollo del mestizaje en Yucatán, y particularmente en la capital provincial. Sugiere que los mestizos no perdían los derechos asignados a la población indígena, según el sexo y la categoría social. Otro solar pasó de manos mestizas a indígenas y luego a españolas en el barrio de Santiago, pues al venderlo a doña Isabel de Caballero, el indígena Miguel Uc declaró





que una mitad lo había adquirido de Marcos Mex y la otra de Felipa de Aguilar y de su hijo —mestizo— Juan Chablé.¹⁸

Sin duda, los matrimonios entre españoles y mujeres indígenas fueron no sólo frecuentes, sino también aceptados, lo que se expresa en la vida de los barrios de Mérida. Así, el sargento Lorenzo Zapata logró que se le reconocieran sus derechos a la herencia de un solar ubicado en el barrio de Santa Lucía que, al morir, dejó su madre doña Pascuala Pech, sin duda, una mujer de la nobleza indígena.¹⁹

En los barrios de Mérida y Campeche vivió el sector más importante de los indios ladinos, estaba formado por quienes aprendieron a hablar el español y usaban apellidos hispanos. La connotación de *ladino* implica ciertos rasgos de aculturación, pero ello no significa que los miembros de este grupo vivieran segregados en el interior de los barrios indígenas de la capital. Aunque asumieran características culturales de los colonizadores, permanecían sujetos a las normas de vida indígena.

Un singular ejemplo lo ofrece la venta de un solar situado en el barrio de La Mejorada, por parte de Antonia Canul “india ladina en la lengua castellana”, al encomendero Bernardo de Aguilar en el año de 1732. En el documento se declara que la mujer Canul adquirió el solar de un español y que, a pesar de no tener “construcción”, su valor alcanzaba los 100 pesos.²⁰ Las operaciones que trascendían el origen étnico y racial, se manifiestan en la venta de un solar por parte del sargento Juan de Borges y de Teodora de Murga —mestizos—, quienes lo heredaron de su madre Magdalena Ozul en 1741. Lo vendieron al año siguiente al criado negro Juan Labrador.²¹ Otros datos indican la presencia de las denominadas *castas* en los ba-





rrios de indios, seguramente a causa del crecimiento de la servidumbre y los oficios en la ciudad. Así, el pardo Diego Fernández señalaba que había adquirido, por compra, un solar del cacique y justicias del barrio de Santiago en mayo de 1719, que luego, en 1728, traspasó a la española Juana Chacón.²² También María Candelaria Pérez, que el documento señala como parda, fue propietaria de un solar del barrio de San Sebastián que su marido adquirió con la certificación en lengua maya del cacique y justicias de ese barrio en 1750.²³ Aun cuando lo común en los datos es la venta de solares indígenas a españoles y mestizos, también se registran algunos casos en los que las ventas siguen el sentido opuesto. Fenómeno que se puede explicar por el dinámico mercado del suelo urbano en el contorno de la ciudad de Mérida durante el siglo XVIII.

Al respecto baste referir, por ejemplo, que el indígena Miguel Uc vendió un solar del barrio de Santa Ana a doña Isabel de Caballero, la que después lo transfirió a los indígenas María Ildefonsa Canché y su esposo Pascual Canché.²⁴ Los papeles de venta contienen escasa información acerca de los motivos que obligaban a los indios de los barrios a abandonar sus solares urbanos. Una primera causa seguramente fue la migración a pueblos o estancias por trabajo o matrimonio. Sin embargo, la necesidad de recursos monetarios también estuvo presente, así como el endeudamiento. Este último fue el motivo del traspaso de un solar del barrio de San Cristóbal, que el indígena Ambrosio Tzahum entregó a doña Juana Mendoza, en 1747, por una deuda que rebasaba incluso el precio del solar de 30 pesos.²⁵

La asimétrica relación entre la servidumbre indígena y los españoles de la capital provincial se trasluce, en parte,



de la información recopilada sobre los solares urbanos. La convivencia y ciertos servicios personales seguramente configuraron formas de interrelación personal que derivaron en un intercambio de servicios por bienes, en el que no está excluido el afecto. La donación o las facilidades económicas para la compra de solares urbanos a sirvientes de las casas, con los que se mantuvo una relación de largo plazo, fue un hecho. Así lo demuestra el caso de Rosa Ek, indígena del barrio de San Cristóbal, a quien Juan Carril “en justa remuneración” por haber amamantado a dos hijos suyos le dio un solar entero con pozo en el barrio de Santiago, que para ese efecto adquirió del capitán don Santiago Cen. La chichigua mantuvo durante 18 años la propiedad hasta que, en 1794, lo traspasó a Bernardino Dzul por 33 pesos.²⁶ La “india ladina” María Salís, quien fuera criada de Manuela Salís pudo adquirir, por compra, un solar con portada de cal y canto, pozo, pila y casa y cocina de una española por la importante suma de 90 pesos los que, además, pago en plata efectiva.²⁷

No debe extrañar el mismo apelativo entre las dos mujeres, que puede explicarse si tomamos en cuenta que era costumbre que los españoles recibieran en sus casas, en calidad de sirvientes, a huérfanos indígenas, que en este caso habría adoptado el apellido de la familia española.

Por último, es preciso indicar ciertas restricciones que los vendedores indígenas de solares urbanos podían imponer en las operaciones, recibiendo el efectivo del precio pero estipulando su permanencia en la vivienda y solar hasta su muerte. Así lo efectuó Manuela Moo en su carta de venta, de un solar del “pueblo chico de Santiago”, a José Dionisio de la Gala. Lo había heredado de su padre y señalaba que “aunque estuvieron en él mis her-



manas mayores y menores éstas murieron hace tiempo a quienes también enterré y murieron doncellas”. Como única heredera logró que el comprador aceptara “que no me mueva de él hasta mi muerte”.²⁸

En las últimas tres décadas del siglo XVIII, en Mérida se hicieron esfuerzos por readecuar la traza urbana, desbordada por el crecimiento poblacional, de acuerdo con el espíritu de las reformas borbónicas. Se realizaron agrupamientos de las manzanas en cuarteles y se construyeron paseos y plazas en los barrios de indios. Uno de esos paseos fue el de la ya desaparecida Alameda, que comunicaba con el barrio de Santa Ana, que iniciaba y remataba con arcos principales y tenía otros menores a las entradas de las calles aledañas. Las plazas de los barrios se convirtieron en los límites de una ciudad dual, una especie de frontera entre la ciudad española y la ciudad indígena, al mismo tiempo unida y separada.²⁹ La realidad era ya muy compleja, pues en los barrios convivían tanto indígenas como españoles, mulatos y miembros de las castas y sólo nominalmente se puede hablar, para los inicios del siglo XIX, de la segregación tajante de los primeros años de la colonización. Así lo demuestra la matrícula de la parroquia del Dulce Nombre de Jesús (Santa Lucía), ya que en 1802 contaba con 2 144 feligreses adultos y 229 párvulos.

Los adultos estaban distribuidos en Santa Ana (280), Santiago (414), La Mejorada (446), San Cristóbal (593), La Ermita (198) y ciudad intramuros (213). El rector de la catedral explicaba las dificultades en el levantamiento del padrón por la “confusión de las castas, por la mixtión de las vecindades, porque unos quieren ser españoles y mestizos siendo de la parroquia del Jesús; y siendo mestizos



quieren ser pardos en cuanto a la satisfacción corta de los derechos” (pago de tributos).³⁰

En 1822, un proyecto de transformación de los curatos de la capital provincial tuvo su eje en la división territorial y se concluyó que lo idóneo era crear cinco parroquias. La del centro sería El Sagrario, con 122 manzanas; la de Santa Ana contaría con 82 manzanas; la de San Cristóbal tendría 160 manzanas; la de San Sebastián abarcaría 116 manzanas y, por último, Santiago que quedaría con 102 manzanas y cada una “con toda su comprensión de monte”.³¹

Es claro, al despuntar el siglo XIX, que los barrios indígenas estaban plenamente integrados a la vida de la ciudad y en los solares de las manzanas más cercanas al centro la presencia de españoles, mestizos y castas seguramente desbordaba a la población indígena, que buscaba refugio en la periferia.

NOTAS

¹ Eligio Ancona, *Historia de Yucatán*, p. 380; Martha Hunt, “Colonial Yucatán: Town and Region in fue Seventeenth Century”, tesis doctoral, Los Angeles, University of California, 1974, pp. 152-155.

² Hunt, *op.cit.*, p. 175.

³ *Ibid.*, pp. 183-206.

⁴ Manuela Cristina García Bernal, *Yucatán. Población y encomienda bajo los Austrias*, Sevilla, EEHA, 1978, pp. 145-148.

⁵ Hunt, *op. cit.*, pp. 231-236.

⁶ AGI, México, 100, “Los indios mexicanos, México, 6 de marzo de 1576”, véase *Memoria de los indios del barrio de San Cristóbal*.

⁷ AGI, México, 1020, “Petición al gobernador Joseph Campero del abogado y del defensor de los naturales en vista y apoyo de lo pedido por el procurador de Mérida contra la supresión del servicio

personal, Mérida a 7 de febrero de 1662”, ff. 586r-v.

⁸ Hunt, *op. cit.*, pp. 209-213.

⁹ AGI, México 100, “Los indios mexicanos, México, 6 de marzo de 1576”, véase *Memoria de los indios del barrio de Santiago*.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 220-224. Seis podrían representar entre 1 500 y 4 000 o tal vez 5 000 personas.

¹¹ AGEY, AN, PC, libro 39, 1797, “Venta de un solar en el barrio de la Ermita de Santa Isabel que hace María Lucía Chacón, Mérida, 9 de marzo de 1797”.

¹² Peter Gerhard, *La frontera sureste*, p. 21.

¹³ Hunt, *op. cit.*, pp. 163-165.

¹⁴ AGEY, AN, PC, libro 13, 1774-1777, “Venta de un solar que hacen María Pech, Petrona Dzul y María Pacheco, Mérida, 16 de junio de 1775”, ff. 166r-167v.

¹⁵ AGEY, AN, PC, libro 11, 1761-1764, “Venta de la mitad de un solar que hace Juan Chí a Isabel Duarte, Mérida, 14 de junio de 1762”, ff. 654v-655v.

¹⁶ AGEY, AN, PC, libro 2, 1718-1719, “Venta de medio solar de Antonio Ek, Mérida, 1 de agosto de 1719”, ff. 432v-433r.

¹⁷ AGEY, AN, PC, libro 1, 1689-1692, “Carta de donación de Juana Aké, Mérida, 10 de noviembre de 1690”, ff. 192v-193v.

¹⁸ AGEY, AN, PC, libro 4, 1737-1740, “Venta de un solar en el barrio de Santiago que hace Miguel Uc, Mérida, 27 de octubre de 1739”.

¹⁹ AGEY, AN, PC, libro 14, 1775-1777, “Venta de un solar en el barrio de santa Lucía que hace Lorenzo Zapata, Mérida, 20 de julio de 1776”, ff. 212r-214r.

²⁰ AGEY, AN, PC, libro 4, 1737-1740, “Venta de un solar en el barrio de La Mejorada, Mérida”, 1737, ff. 24v-26v.

²¹ AGEY, AN, PC, libro 5, 1741-1742, “Venta de un solar de Juan de Borges y Teodora de Murga, Mérida, 23 de agosto de 1742”.

²² AGEY, AN, PC, libro 4, 1737-1740, “Venta de un solar del pardo Diego Fernández en el barrio de Santiago, Mérida, 24 de agosto de 1728”.

²³ AGEY, AN, PC, libro 8, 1751-1753, “Carta de venta de un solar de María Candelaria Pérez, Mérida, 3 de noviembre de 1752”, ff. 526r-528r.

²⁴ AGEY, AN, PC, libro 7, 1744-1750, “Venta de un solar en el barrio de Santa Ana, Mérida, 12 de mayo de 1750”.

²⁵ AGEY, AN, PC, libro 7, 1744-1750, “Venta de un solar en el barrio de San Cristóbal por Ambrosio Tzahum, Mérida, 10 de agosto de 1749”.



PEDRO BRACAMONTE Y SOSA

²⁶ AGEY, AN, PC, libro 32, 1794, “Venta de un solar que hace Rosa Ek a Bernardino Dzul, Mérida 17 de junio de 1794”.

²⁷ AGEY, AN, PC, libro 34, “Venta de un solar que hace Petrona Paula del Río a María Salís, Mérida, 3 de febrero de 1795”, ff. 22v-25v.

²⁸ AGEY, AN, PC, libro 22, 1786-1787, “Venta de un cjitón de solar que hace Manuela Mo, Mérida, 30 de julio de 1784”, ff. 438r-441v.

²⁹ Aercel Espadas Medina, “Mérida: la traza borbónica última vi-reinal, la tercera modernización”, en *Mérida: el azar y la memoria*, *Gaceta Universitaria, Cuadernos de Investigación*, núm. 3, APAUADY, Mérida, 1993, pp. 45-87.

³⁰ AGN, Justicia Eclesiástica, tomo 6, leg. 2, expediente sobre la demarcación parroquial de Mérida, 1821-1822, ff. 117r-128r.

³¹ *Ibid.*, ff. 235r-236v.





SEGUNDA PARTE







EXCLUSIÓN ÉTNICA EN CIUDADES DEL CENTRO Y SURESTE*

*Alicia Castellanos Guerrero***

ÉSTE ES UN RECORRIDO POR LOS MECANISMOS de exclusión étnica desde múltiples miradas y relaciones interétnicas, que transcurre en un tiempo de aproximadamente una década, y tiene lugar en dos ciudades de la Sierra Norte de Puebla: Huauchinango y Tenango de las Flores; la Ciudad de México y las ciudades del sureste: Cancún, Mérida y San Cristóbal de Las Casas. El objetivo de estas investigaciones privilegiaron la visión y acción de los dominantes sobre los dominados, no obstante que este tiempo constituye un parteaguas en las relaciones interétnicas en México, por el ascenso y desarrollo del movimiento indígena que va transformando estas relaciones de los pueblos indígenas con el Estado y la nación.

* Este texto fue integrado para su presentación en el *Seminario sobre migrantes y pueblos originarios*, coordinado por la doctora Virginia Molina, a partir de los trabajos intitulados “Imágenes del racismo en ciudades del sureste”, que forma parte del libro *Imágenes del racismo en México* y “Geografía de la exclusión étnica y racial”, incluido en *Etnografía del prejuicio y la discriminación*, ambos coordinados por quien escribe y publicados recientemente.

** Profesora-investigadora del Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.





Si bien sabemos que hay un discurso del poder dominante que se impone y difunde a través de las instituciones y medios, el reto es entender cómo teje sus redes por medio de actores clave con intereses propios, situados en distintos puntos de un entramado que utilizando mecanismos informales y de control del Estado y de las clases dominantes, reproducen un modelo de nación que ha buscado la asimilación y la subordinación de los pueblos indígenas.

Una aproximación a las identidades dominantes en las ciudades de estudio, sería un punto de partida para reconocer las representaciones del indígena en las mentalidades de miembros de las élites regionales. Estas identidades en ningún caso son homogéneas, en tanto su conformación incluye grupos socioeconómicos con intereses y poder desigual y, en ocasiones, distintos orígenes nacionales. Además, de que se configuran frente a una amplia diversidad de grupos y han debido establecer fronteras culturales para distinguirse de una identidad nacional construida desde el centro del poder, y sucesivas oleadas de inmigrantes, viajeros y turistas de Europa y Estados Unidos pero, sobre todo, en oposición al indígena del territorio con el que han mantenido históricamente una relación de conflicto.

El discurso y las prácticas institucionales pueden reforzar identidades regionales más inclusivas de la diversidad sociocultural, ya sea para legitimar su poder hacia dentro, o bien para reafirmarse en relación con el centro y/o hacia el extranjero. El origen que reclaman es invariablemente español, criollo y mestizo; este último, símbolo de la *mexicanidad* más común en los discursos oficiales, no necesariamente de las élites, y dependien-





do de las inmigraciones en las regiones. El origen de las élites yucatecas es español y libanés; los coletos de San Cristóbal se reconocen descendientes de españoles y criollos, y de raza blanca, lo cual les confiere derechos por “sus ancestros genealógicos”. Paradójicamente, casi sin excepción, reclaman un territorio expropiado a los pueblos originarios.

Si su autopercepción racial y cultural es la de blancos, criollos y mestizos, españoles y extranjeros, en forma indirecta y por oposición a los otros, se asumen como los civilizados, modernos, occidentales, progresistas, evolucionados y avanzados, en pocas palabras: superiores. En el imaginario de las élites puede correr por sus venas sangre española, tal vez precisamente porque “la referencia a la sangre” surge en la España del siglo XV y arraiga en sus dominios. La sangre es el origen del color, un atributo jerarquizado y estigmatizado en nuestros pueblos. El color blanco es una cualidad exclusiva de las élites, marca de distinción que se expresa en el discurso cotidiano, en la prensa, en espacios universitarios y en las zonas turísticas, sobre todo, de las ciudades de Mérida y Cancún. Por ejemplo, Mérida es blanca, los hombres del poder han sido los blancos, el gobierno durante la guerra de castas era el gobierno de los blancos. El valor del color moreno se define frente al blanco y hay una disputa interclasista por una inmensidad de tonalidades de lo moreno, que acercan y alejan del estereotipo indígena y desvalorizan en la medida en que éste se oscurece. La raza es una categoría histórica y socialmente construida que aparece desde la Colonia, no ha desaparecido del imaginario social y puede todavía implicar creencia en la superioridad/inferioridad de pueblos y culturas. La idea





de “mejorar la raza” es un subterfugio discursivo, que atraviesa clases y grupos étnicos y se expresa en el lenguaje cotidiano y en los ideales sociales de belleza fortaleciendo viejas jerarquías sociorraciales.

Las figuras del indio se construyen a partir de la naturaleza de las relaciones e imaginarios sociales con variadas raíces históricas. El indio en las identidades regionales, como en la nacional, es todavía una figura del pasado, su proximidad y lejanía también ha dependido de sus culturas de origen y, paradójicamente, de su resistencia y capacidad de interpelar y negociar con el poder dominante. A diferencia de la supuesta raza a la que dicen pertenecer los miembros de las élites, hay en las culturas dominantes regionales símbolos y prácticas con un sustrato étnico, aparentemente, menos marcado por la desvalorización y que distinguen sus identidades.

Las élites de Cancún, en parte de origen yucateco, no parecen mantener la tradición del uso del huipil y el terno en los espacios públicos, aunque grupos vinculados a la política local han discutido y adoptado un traje “regional que evoca signos mayas”. Las élites de San Cristóbal de Las Casas nunca expresaron inclinación ni gusto por el uso de indumentaria de ninguna etnia de la región. Los auténticos coletos establecieron fronteras étnicas casi infranqueables y una distancia profunda con los indios, y en ausencia de pretensiones separatistas no se vieron en la necesidad de afirmar una identidad regional más inclusiva frente al poder central. La apropiación y uso de símbolos de las culturas étnicas por miembros de élites, y la exaltación institucional de esta diversidad cultural “folclorizada”, contrasta con los estigmas y estereotipos inventados por estos dominantes





y atribuidos a los diferentes. Éstos son, sobre todo, los pueblos indígenas,

los grupos con menos poder, en estado menor, en estado de dependencia [...] Puesto que diferente conduce a un punto de referencia y diferente se es del referente, es decir, de un grupo mayoritario. La diferencia es pues el estado definitivo, inmutable y esencial de aquellos que están en posición minoritaria en cualquier relación.¹

Asimismo, los grupos sociales también suelen percibirse semejantes frente a otros y homogeneizarse, las tradicionales dicotomías pueden ser una simplificación, pues entre mestizos y no mayas, indígenas y ladinos y mestizos pobres, existen además relaciones cercanas. Semejanzas y diferencias dependen del lugar en que se está y de las relaciones de poder, de los intereses en juego, procesos de mestizaje biológico y cultural, y del nivel conflicto.² En cualquier caso, las diferencias están todavía marcadas por la categoría de indio de origen colonial, pero su uso en cada región, siempre despectivo, es diferenciado. Según la inserción de los grupos etnolingüísticos en los procesos de acumulación regional, en la vida política y su resistencia, los estereotipos que les atribuyen y las cualidades que les suprimen se fijan para reproducir relaciones de poder.

El apellido maya en Yucatán es un estigma, motivo de burla, de vergüenza, y puede ser obstáculo para los matrimonios mixtos, según constatamos entre universitarios y mujeres de clase media y media alta, entre quienes “si es indio maya y no tiene apellido español no puede emparentar” con un “nosotros”. Desde luego, hay en los barrios del sur de la ciudad, en donde se concentran mi-





grantes de origen maya, quienes manifiestan orgullo de su origen y acostumbran identificarse con sus apellidos mayas. Los universitarios, conservan sus apellidos traducidos al español, en principio, menos estigmatizantes, aunque esto revele un acto de renuncia al origen maya.

La negación del Otro puede ser extrema. Los mayas peninsulares en Cancún y Mérida “no existen”, y cuando se les reconoce son “mayitas” y “nacos”. Según mujeres de clase media y alta, habitantes del norte de esta última ciudad, mestizo es un término para designar a los indígenas mayas, quienes pueden ser caracterizados como: “toscos”, de “rasgos muy burdos”, “supersticiosos y cerrados”, “carentes de cultura”, “salvajes”, “gente no civilizada”, “atrasada”, “de comprensión lenta”, “ignorantes”, “gente humilde”, “sinvergüenzas”, “flojos”, “acostumbrados a la pobreza”. Los estereotipos positivos suelen atribuirse a personas de edad, “de buenos sentimientos” y “muy honrados”, posiblemente porque pueden ser menos contestatarios y dispuestos a aceptar condiciones de trabajo desfavorables que los jóvenes rechazan, por lo que se dice que “ya tienen muchos vicios”,³ entiéndase que defienden más sus derechos.

La violencia simbólica se refiere a la “integridad moral de la persona”, objeto de desprecio, prejuicios y odio, “sin consecuencia de su integridad física”, señalaría Wieviorka, aunque violencia física y simbólica con frecuencia son indisociables. Su forma de expresión a través de la palabra, el gesto, el silencio, el tono de voz, la actitud y el insulto, así como la exclusión, forman parte de las relaciones sociales en la vida cotidiana.

En San Cristóbal de Las Casas, en donde el conflicto interétnico es más abierto, los coletos son limpios, inteligentes y cultos, mientras que los indígenas son sucios,





brutos e incultos. Estos coletos se han atribuido símbolos de prestigio en relación con su situación económica, educación, religión, ocupación del espacio urbano y modernidad; oponiéndolos a la marginación, falta de cultura, origen rural y primitivismo de los otros.⁴

Las identificaciones de indígena pueden ser ambivalentes. Según estudiantes de universidades privadas y públicas de Cancún, Mérida, San Cristóbal de Las Casas y Oaxaca,⁵ de los indígenas les gusta su fisonomía que recuerda a las pinturas de los mayas prehispánicos, su rostro triste e infantil, su complexión y fuerza para el trabajo pesado, su color moreno (claro, canela, apiñonado, de tierra) y piel resistente, su apariencia exótica y de pureza; y les disgustan sus facciones anchas, rostro tosco, caras tristes, fealdad, su estatura baja, su color de la piel (muy cobriza, muy oscura, demasiado moreno) y su gordura. De sus comportamientos les gusta su perseverancia y coraje, y que son amables, humildes, nobles, solidarios, sencillos, hospitalarios, tenaces; pero les disgusta que son cerrados y necios, flojos, mediocres, conformistas, ignorantes, sucios, violentos, borrachos, machistas y agresivos. Junto a estos estereotipos racistas y paternalistas se descubre, en estas ciudades, un calidoscopio de imágenes, actitudes y comportamientos excluyentes fuera y dentro de los espacios universitarios. Desde luego, hay diferencias en las percepciones de los universitarios, relacionadas con su autoadscripción y su estatus socioeconómico, acerca de los indígenas en la ciudad y su región, que denotan mayor o menor distancia, interacción en determinados espacios, y rechazo, odio y desprecio siguiendo las líneas marcadas de las relaciones interétnicas. Los símbolos étnicos en las identidades ur-





banas-regionales no significan necesariamente proximidad. En realidad, esta apropiación selectiva de símbolos descubre los estereotipos sobre los “otros” y el carácter excluyente de estas identidades.

En suma, identidades criollistas, hispanistas y mestizas, subyacen en la construcción y reproducción de estas imágenes del indio, según clase, etnia y poder de los actores. El poder para su difusión sistemática en espacios y relaciones sociales de la vida cotidiana y medios de comunicación es incommensurable; su incidencia en las mentalidades no se cuestiona, aunque no hay una recepción unívoca y sí resistencia y lucha por las clasificaciones. Hay semejanzas entre las imágenes construidas por las élites e instituciones y las que circulan entre las clases medias y populares, aunque habría que profundizar en la dinámica de este sistema de representaciones y prácticas que se irradia hacia las “partes orgánicas de la vida cotidiana”, como son la organización del trabajo y la vida privada. Ello significa que estos estereotipos, hostigamiento (burla, gestos y actos o comportamientos no verbales), desvalorización y denigración individual y colectiva que excluyen e inferiorizan, forman parte de la historia y experiencia cotidiana de los pueblos indios.

¿Cuál es su traducción en las relaciones interétnicas? Los contextos en los que se observan los prejuicios y la discriminación comprenden las relaciones en el aula, entre maestros y alumnos; entre estos últimos en el salón de clases y los espacios de recreación escolar; en las juntas de padres de familia; en el mundo laboral, entre obreros y patrones, capataces y obreros indígenas y no indígenas; entre trabajadores indígenas más o menos “aculturados”; en la interacción vecinal que puede involucrar relaciones





más o menos intensas en las comunidades indígenas y en los barrios de las ciudades regionales y capitales. Los actores que intervienen y participan en este proceso de producción y reproducción de sistemas de diferenciación, prejuicios y discriminación son hombres y mujeres, niños y jóvenes no indígenas e indígenas, en comunidades y ciudades de muy diversas regiones del territorio nacional. Éstos pueden ser profesores y estudiantes, vecinos, mujeres de clases populares, media y alta, empleadores, patronos, supervisoras, ingenieros y obreros, trabajadoras domésticas en la comunidad y en la ciudad, que por medio de la instrumentación de un discurso etnocéntrico y racista, aprendido socialmente para diferenciarse de los “otros” y excluirlos dependiendo de las relaciones de poder, descalifica y pretende marcar distancias que justifiquen fronteras para imponer mejores condiciones en la disputa por recursos materiales y simbólicos.

Las diferencias en la naturaleza de las relaciones interétnicas, los prejuicios y la discriminación en la ciudad de Huauchinango, Tenango de las Flores, la Ciudad de México y las ciudades del sureste, existen en la medida en que interviene una historia específica de relaciones sociales, determinadas tradiciones culturales de los pueblos indígenas, así como modalidades del capitalismo en dichas regiones. No obstante la diversidad urbana y regional, las distintas pertenencias étnico-culturales y posiciones en el sistema de clases, en las relaciones entre la diversidad de actores en la institución escuela, centros de trabajo, colonias y barrios, núcleos familiares, opera un sistema de prejuicios y prácticas discriminatorias con raíces históricas e ideológicas que tienen, indudablemente, un sustrato común.





Los profesores de educación básica y media, han sido agentes de producción y reproducción de los prejuicios y la discriminación en el ámbito escolar de comunidades nahuas y ciudades regionales de la Sierra Norte de Puebla, así como en la Ciudad de México. La segregación, la violencia simbólica y física que se puede ejercer sobre los estudiantes indígenas por su limitado dominio del español y su higiene, legitiman la agresión de los decentes, su intervención en el proceso de la destrucción cultural y la imposición de modelos de relaciones de intolerancia hacia quien es “diferente” en los tempranos procesos de socialización, que dejan profundas huellas en la formación de las identidades. En las escuelas de composición multiétnica de las ciudades, los niños y jóvenes no indígenas y sus padres, pueden ser agentes reproductores de este sistema de prejuicios y relaciones excluyentes. El aprendizaje temprano de esta ideología a través de la verbalización, las actitudes y los comportamientos de los profesores y familiares, y de los medios televisivos, interviene en la estructuración de ciertas relaciones conflictivas entre alumnos indígenas y no indígenas.

Las relaciones entre vecinos no indígenas y los indígenas en procesos de aculturación en ciudades regionales y las relaciones en los propios campamentos de las obras en construcción, en donde permanecen migrantes indígenas y trabajadores que habitan lejos y prefieren pernoctar en las obras de construcción en la “gran” ciudad, pueden establecer una convivencia tolerante o manifestar una permanente necesidad de marcar las fronteras frente al Otro, por medio del manejo de un extenso repertorio de signos de distinción y formas de desvalorización.





En tanto las élites de las ciudades multiétnicas, en regiones de refugio, justifican las relaciones de explotación y perciben la amenaza de la presencia indígena por pérdida de exclusividad y actúan, en consecuencia, por medio de todo un aparato de control que se transmite, formal e informalmente, en discursos y políticas.

Este conjunto de agentes de reproducción de una ideología de la exclusión y la diversidad de espacios en los que actúan e interactúan con los indígenas, y de experiencias de rechazo, no sólo estructuran actitudes y comportamientos de los dominantes y los dominados que asumen esta condición minoritaria, sino que convergen en su propio ámbito familiar, reproduciendo en su interior el sistema de relaciones hegemónico. Éste, independientemente de su no institucionalización, se encuentra inscrito en las relaciones interétnicas y en la vida cotidiana de los pueblos indígenas en sus territorios de origen y ciudades a las que migran.

Las diferencias tienen un peso histórico y se inventan y renuevan con frecuencia a partir de mitos de fundación y origen, construidas en la interacción y distancias relativas. No es un procedimiento identitario exento de valoraciones y jerarquías, el nuevo discurso de la diferencia como derecho se construye en un contexto histórico, en el que se disputa un lugar en la sociedad históricamente negado a los pueblos indígenas. Indudablemente, marcar la diferencia cultural y social, es parte de la dinámica misma de los procesos de interacción social y establecimiento de fronteras étnicas. No obstante, en la diferenciación del Otro desde la perspectiva no indígena, suele haber marcadores que indican diferencias físicas (color moreno de la piel, estatura baja, nariz chata, ancha, aguileña,





boca grande, ojos negros, cabello lacio y negro, raza más pura, manos callosas y prietas) y culturales (lingüísticas, indumentaria), actitudes y comportamientos (lentos sumisos, callados, acostumbrados al trabajo duro) que no escapan a una valoración estética y cultural. En otras palabras, parece no ser posible “pensar la diferencia” sin implicar una jerarquización.⁶ Por ello, la idea de que los niños en la escuela no hacen diferencia en sus relaciones con niños indígenas, olvida que no sólo es una etapa de construcción de la diferencia, sino de aprendizaje de valores y normas que ponen en evidencia el conocimiento del sentido de denigración de la categoría *indio* y de la jerarquía del color de la piel que prevalece en el imaginario social.

Frente a la diversidad de actores prejuiciosos, es lógico advertir que sus fines obedecen a distintas motivaciones, por lo que conviene distinguir entre el prejuicio como conjunto de actitudes y juicios que se expresan en estereotipos, términos peyorativos, y formas de hostigamiento con un carácter racista en sentido instrumental, encaminado a justificar relaciones de explotación y ventajas, y el que deriva de la necesidad de una reafirmación identitaria y delimitación de fronteras étnicas, percepción de amenaza del Otro. En este mismo sentido, la discriminación como un mecanismo de exclusión puede no ser ejercido por todos los actores involucrados en las relaciones interétnicas que aquí se describen, precisamente y, entre otras razones, porque no todos tienen el poder de ejercer un trato desigual, de explotar al Otro, de negarle derechos laborales, por ejemplo. Este trato desigual puede no estar institucionalizado pero supone la intervención del Estado, sobre todo en la institución





escuela y en las relaciones laborales en las que se violan los derechos de los trabajadores en forma sistemática, sin que medie una instancia que obligue a respetar sus derechos inscritos en la Constitución.

Entre los grupos indígenas y mestizos que comparten un mismo territorio de origen, como es el caso de la ciudad de Huauchinango y las comunidades circunvecinas, la distancia puede ser profunda. Acostumbrados a la presencia del Otro en interacción constante (comercial, laboral, institucional, vecinal, política, religiosa, escolar, etcétera), el rechazo es cotidiano, y el desconocimiento menor que en las ciudades capitales, entre los agentes del Estado, la Iglesia y miembros de las clases dominantes regionales.

Los términos peyorativos y los estereotipos que manifiestan el desprecio y atribuyen determinadas cualidades y les despojan de otras, según contextos específicos en el tiempo y en el espacio, son de naturaleza biológica y cultural. Sus connotaciones pueden ser *esencialistas* cuando atribuyen ciertas diferencias a su naturaleza diferente, a la sangre y raza; y *asimilacionistas*, ya que el cambio de indumentaria y desuso de la lengua nahua, entre otros, son condición para convertirse en “gente de razón”. En las regiones en donde la interacción entre indígenas y ladinos es cotidiana, las fronteras étnicas no son franqueables con facilidad. La jerarquización del sistema de categorización socioétnica y su naturaleza etnocéntrica y racista estarán funcionando en razón de los grados de aculturación, de la proximidad o distancia con respecto a un estereotipo físico y cultural de lo indio y a su condición social.

La migración indígena intrarregional e intercomunitaria puede, igualmente, implicar relaciones conflictivas. Los migrantes nahuas en la región pueden ser percibidos





como una amenaza. La apropiación del espacio y la idea de la invasión integran la percepción de quienes se consideran los originarios en cualquier lugar; estos migrantes pueden ser el “chivo expiatorio” al que se le atribuyan los problemas sociales por ser de fuera. Los migrantes indígenas en las ciudades han vivido experiencias previas de exclusión en sus propias comunidades y regiones de origen, y cuando llegan a la ciudad regional y/o capital, conocen su condición minoritaria y, según la hayan asumido, expresan comportamientos que reproducen esta condición y la rechazan.

En particular, las condiciones laborales de los trabajadores de la construcción son precarias, mal remuneradas, inestables, etcétera. Los indígenas desempeñan los trabajos más arduos, sucios, y peligrosos y, en consecuencia, sufren más accidentes de trabajo que los incapacitan, en cuyo caso son despedidos, pues los empleadores necesitan hacer uso intensivo de la fuerza de trabajo, por lo que suelen escoger a los más jóvenes para realizar las tareas más pesadas. Despidos y contratos informales tienen causas estructurales, los trabajadores suelen ser recontratados periódicamente. La intensificación de la jornada de trabajo es la norma en obras de construcción y maquiladoras, además de que se les presiona para trabajar horas extras sin pago adicional, aun en días de fiesta. Puede haber casos en que se les complete el salario en especie (con ropa vieja) y los capataces les pidan dinero para dejarlos trabajar. Los abusos y formas de sobre explotación son recurrentes en la construcción, debido a que los tratos de empleo son verbales, lo que permite su indefensión. Entre ingenieros, capataces y trabajadores, existe una distancia mayor, prejuicios fundados en una





concepción más estructurada de carácter etnocéntrica y racista, pues en esta relación jerárquica se trata de justificar el abuso, la irritación que puede expresarse en agresión física cuando los trabajadores indígenas hablan en su lengua, exigiendo el uso del español.

El sujeto de prejuicios y discriminación se puede volver victimario de su propio grupo en sus comunidades y en las ciudades regionales y metrópolis. Entre trabajadores indígenas puede haber rechazo y desprecio profundos cuando buscan establecer fronteras con el origen propio, del cual se alejan y desprecian, por la vía de la agresión verbal y física, reproduciendo los mecanismos a través de los cuales se fue víctima en su propia historia laboral. Hay prejuicios que fijan diferencias étnicas y expresan aversión a los pretendidos “rasgos físicos de los indígenas”. El uso y el sentido de los signos dependen del contexto y cambian en el tiempo.

El sistema de categorización como recurso para el análisis de los prejuicios en la ciudad de Mérida, revela la vigencia y el desuso, el origen rural y urbano de su producción, un conjunto de categorías que todavía divide la sociedad de esa ciudad. No perdemos de vista que el Estado y las clases dominantes son los que más producen prejuicios, pero es notable que el rechazo al Otro, desde el punto de vista fenotípico, puede encontrarse tanto en una profesora como en una vecina de una comunidad de origen nahua, un licenciado yucateco en ciencias políticas y un ingeniero en una obra de construcción en la Ciudad de México.

Los indígenas en el mercado de trabajo ocupan, en forma abrumadora, los servicios que requieren menos calificación en todos los sectores de la economía. En las





relaciones laborales, empleadores y trabajadores no indígenas pueden recurrir al uso de estereotipos y términos peyorativos, directa o indirectamente, para justificar el trato desigual y canalizar tensiones y situaciones de opresión. Por ejemplo, en Cancún el empleo de mayas y no mayas en los servicios turísticos es inestable y no gozan de condiciones que garanticen sus derechos según la ley. Se prefiere emplear mujeres y hombres jóvenes en los servicios. Su contratación suele ser temporal y depende de los flujos del turismo, determinados por múltiples imponderables, como las propias inclemencias del tiempo. La exclusión de trabajadores procedentes de la Ciudad de México, que defienden sus derechos y la preferencia por los “mayitas” y “chiapitas”, son prácticas que demuestran la estrategia empresarial en esta ciudad turística de excluir a los trabajadores con más capacidad organizativa, prefiriendo la mano de obra con escasa experiencia laboral urbana y con ello evitar su organización de clase. Hay una clara etnicización de la fuerza de trabajo, esto es, una división del trabajo que sigue las líneas étnicas, una “jerarquía de los empleos” que reserva y crea determinados trabajos y condiciones para su realización a ciertos grupos, dando origen a una correlación entre “eticidad y empleo”.⁷

La incorporación de mujeres y hombres, mestizos y no mestizos, en la industria maquiladora de la ciudad de Mérida se produce bajo condiciones laborales deplorables para su reproducción y salud, determinadas por la posibilidad de disponer de trabajadoras mayas sin experiencia de organización, como bien lo expresaba una obrera: “prefieren contratar gente de ‘pueblo’ porque saben que son bien trabajadoras y pueden pagarles una





miseria”. De acuerdo con sus relatos, las obreras mestizas y de “pueblo”, que usan huipil, hablan maya y llevan apellidos indígenas, pueden ser objeto de distancia y aislamiento, rechazo y menosprecio, agresiones verbales, hostigamiento constante y trato diferenciado por parte de supervisoras, obreras no mestizas y catrinas.

Ser mestiza es ocupar uno de los lugares más desacreditados de la jerarquía étnica en la sociedad yucateca, pero ser indio implica estar fuera de los márgenes de la sociedad. El uso y disociación de ciertos símbolos de identidad puede ser determinante para transitar las fronteras étnicas, aunque el significado es diferenciado y depende de su naturaleza, relativamente intrínseca, como es el caso de la lengua materna. La indumentaria anuncia el origen, no hay duda de su pertenencia étnica, ésta se exhibe; la lengua de origen puede negarse o usarse exclusivamente en los espacios privados y, finalmente, encubrir su conocimiento por constituir una marca de identidad estigmatizada. La proximidad entre categorías socioétnicas es reducida, en el imaginario social la distancia entre mestizo e indio no es abismal y su connotación es cercana, pero ser designado indio es un estigma que parece significar, en un contexto de regionalismo, la exclusión, pues quiere decir estar fuera del territorio y dejar de ser yucateco, volverse como los indios de Chiapas, al parecer los más despreciados en esta ciudad.

El trabajo doméstico es una relación intrínsecamente conflictiva, trátase de trabajadoras indígenas o no indígenas. El mundo privado en el que se desempeñan estos servicios es un espacio del racismo, en el que se pueden manifestar casi todas sus formas elementales, por lo que se convierte en un campo altamente conflictivo y, des-





de luego, idóneo para su análisis, desde la perspectiva patronal y experiencia de las propias trabajadoras. Las mujeres empleadas como trabajadoras domésticas son, con frecuencia, objeto de prejuicios y de todo tipo de agresiones verbales, así como de un trato desigual, pues suelen percibir salarios muy bajos, tener jornadas de trabajo que exceden las ocho horas y ser expulsadas con relativa facilidad, pues se carece de una formalización de la relación laboral que les garantice sus derechos. Hubo casos de trabajadoras domésticas nahuas, en la comunidad de Tenango de las Flores, a quienes se les pagaba la mitad de la semana, en especie y no con dinero, para que no se fueran y argumentando que “ellas no necesitan dinero”, “que les sirve mejor el pago en especie”. Si expresan signos de inconformidad y, supuestamente, están transgrediendo los códigos de la dominación, se considera que “hay que bajarlas a su altura”; en este país de la igualdad formal, las indígenas pueden provocar ira porque “son unas igualadas”.

Viven segregadas, pues suelen ser reducidas a determinados espacios de la casa y pueden todavía ser víctimas de violencia física. La apropiación de la existencia del Otro y su deshumanización autorizan al victimario a ejercer toda clase de vejaciones, pues no reconoce derecho y, en cambio, exige un sometimiento casi absoluto, insisto, casi como si fuera de otra naturaleza. La segregación no es sólo una separación colectiva de los diferentes, indeseables y peligrosos. Los *apartheid* pueden construirse en espacios públicos y privados, y el doméstico es tal vez uno de los más inhumanos por su individualización y aislamiento, violación de derechos y ausencia casi absoluta de privacidad de la persona, de la





trabajadora que habita en los dominios de los patrones. En estos espacios del racismo, las representaciones denigratorias son funcionales para someter a las trabajadoras a condiciones laborales desiguales.

REFLEXIONES FINALES

La geografía de los prejuicios y la discriminación recorre espacios regionales y locales por medio de diversas rutas y canales, puntos de intersección y redes de comunicación, conformando un sistema complejo de representaciones y prácticas que se produce desde los poderes hegemónicos nacionales, regionales y locales. Este sistema es heterogéneo y se expresa en signos de diferenciación y en prejuicios hacia los miembros de los pueblos indígenas que suelen aludir a su condición de clase, al origen rural y a su exterioridad, a una supuesta inferioridad cultural y racial, y a sus actitudes negativas cuando transgrediendo las normas de comportamiento de su condición minoritaria protestan, a sus cualidades positivas, a una supuesta minoría, entre otros.

Las fronteras se levantan en todos los espacios de las relaciones interétnicas; a lo largo y ancho de una cadena de sucesivas dominaciones y ejercicios del poder. Los niveles de la dominación y de la reproducción del racismo también son diversos y alcanzan los últimos intersticios de las estructuras sociales en lo local y en los ámbitos rural y urbano. Hay actores que contratan mano de obra y pueden acudir a mecanismos de exclusión racista y discriminatoria “que explotan la diferencia”, otros que para una protección de recursos y logro de determinadas ven-





tajas “desvalorizan la diferencia” y, exclusivamente, quienes pretenden “neutralizar las diferencias” a través de actitudes etnocéntricas y estereotipos. Estas distinciones son fundamentales, y pueden demostrar que no todos los actores involucrados en estas relaciones interétnicas instrumentan la ideología racista, puesto que no tienen los mismos objetivos en tanto su inserción es diferenciada en la estructura social y en las relaciones de poder. Sin embargo, su recurrencia y contenidos demuestran la existencia de mecanismos de reproducción y relación con una ideología dominante. La violencia física y simbólica, cualesquiera que sean los sujetos que la ejerzan, tiene consecuencias de índole diversa en la existencia de los miembros de los pueblos indígenas.

Hemos visto imágenes del indígena que son dominantes en el discurso social reproducidos por múltiples actores. También discursos que tienen la marca de quienes los producen y usan, sus circunstancias y, desde luego, a quienes se les atribuyen. Bajo relaciones sociales de sometimiento se reconocen ciertas cualidades, el paternalismo y la infantilización se practican frente a indígenas que por su condición, asumen relaciones de desigualdad y para justificar relaciones de explotación y políticas proteccionistas. Incluso, como dice Guillaumin,⁸ el racismo no se reduce al rechazo, puede expresarse en un “discurso elogioso”.

Los estereotipos y relaciones interétnicas, a través del tiempo, varían según el contexto histórico, en momentos de tensión y confrontación, y el indígena es una fuerza de trabajo estratégica en los procesos de acumulación capitalista. Las circunstancias en que las imágenes racistas se vuelven explícitas pueden estar asociadas al cambio, a hechos percibidos como amenazas a intereses específicos,





y pueden ser más diferenciales. Imágenes se producen y reproducen en condiciones de desconocimiento, lejanía y extrañeza, y no son exclusivas de la proximidad y la interacción social. Además, éstas pueden ser comunes entre distintas clases y espacios públicos y privados, así como de contextos regionales. Por ello, debemos seguir profundizando en los mecanismos de su producción y reproducción, a partir de reconocer, como ya lo hemos señalado, que hay una matriz ideológica cultural de estas imágenes, difundida desde los discursos dominantes, y que estas imágenes emergen en determinadas dinámicas de las relaciones sociales, como un recurso en situaciones de conflicto que atraviesa al conjunto de la sociedad y se encuentra enraizada en prácticas culturales.

El racismo está anclado en la cultura y la identidad y, consecuentemente, cruza el complejo sistema de las relaciones sociales, es un instrumento de la dominación, cualquiera que sea su origen: nacional, social o étnico-cultural. Las formas de la dominación ideológica se ejercen por medio de múltiples mecanismos para mantener un orden social que descansa en la subordinación de los “otros” y que se constituyen en un conjunto de discursos y exclusiones que despoja al Otro de cualidades y lo vuelve inferior para limitar su libertad y su autonomía, y así legitimar la defensa y la expansión de sus privilegios. Desde la perspectiva histórica, el ejercicio de la dominación ha sido posible mediante una cadena interminable de agentes colocados en posición diferenciada en el sistema étnico y de clases. La validez analítica del punto de vista de Foucault acerca del poder como “un fenómeno de dominación” que no es exclusivo de unos individuos, grupos y clases, y que quienes lo sufren ca-





recen del mismo se constata, razón por la cual éste “debe ser, analizado como algo que circula y funciona —por así decirlo— en cadena”⁹ a partir de un análisis descendente para encontrar las fuentes ideológicas y los recursos del Estado, y ascendente para reconocer a los actores que participan en su reproducción.

Los espacios de la exclusión neoliberal son diversos, al igual que sus formas. Su especificidad en la sociedad contemporánea parece ser su difusión y las reducidas perspectivas que el modelo ofrece para el reestablecimiento de las relaciones sociales que racionalicen la experiencia de individuos y colectividades, y restituyan su dignidad, afectando particularmente a las poblaciones indígenas por su condición minoritaria. El actual es un tiempo de rupturas y cambios en las relaciones interétnicas, de transición hacia nuevos modelos de relaciones interculturales.

La ruptura de esta cadena de exclusiones se produce en los múltiples espacios en que se manifiesta. Puesto que supone una estrategia de Estado y sociedad, de transformaciones estructurales, culturales e ideológicas, de la resistencia de los dominados y su creciente organización política en el campo y la ciudad articulada con un movimiento indígena que se extiende en el territorio.



NOTAS

¹ Guillaumin Colette, “La différence culturel”, en Michel Wieviorka (dir.), *Racisme et modernité*, Paris, La Découverte, 1993.

² Sobre la diversidad y complejidad de los grupos que se identifican como mayas, véase José Alejos García, “Los mayas actuales: identidad e historia”, en *América Indígena*, núms. 1-2, México, Instituto Interamericano Indigenista, 1995.

³ *Ibid.*

⁴ Edgar Sulca Báez, *Nosotros los coletos: identidad y cambio en San Cristóbal de Las Casas*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas/ Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas, 1997, p. 127.

⁵ Estas imágenes forman parte de los datos obtenidos por medio de un cuestionario aplicado a 560 estudiantes de aproximadamente nueve universidades privadas y una pública en las seis ciudades (Cancún, Mérida, San Cristóbal de Las Casas, Oaxaca, Huejutla y Chihuahua), en donde se realizó la investigación para el *Diagnóstico*, y los cuales están siendo procesados para una presentación posterior.

⁶ Simonetta Tabboni, “Il n y a pas de difference sans inégalité”, en Michel Wieviorka y Jocelyne Ohana (dirs.), *La différence culturelle*, Paris, Baland, 2001.

⁷ Immanuel Wallerstein, “La construction des peuples: racisme, nationalisme, ethnicité”, en Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe/Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 1988, p. 113. Según Mario Humberto Ruz, esta *eticización* de la fuerza de trabajo se advierte con claridad también en las comunidades, como las observadas entre michoacanos, veracruzanos, mayas y chiapanecos en las comunidades de la región central que están siendo registradas para *Etnografía de Quintana Roo*, dirigida por este antropólogo (comunicación personal).

⁸ *Op. cit.*

⁹ Michel Foucault, *Genealogía del racismo*, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1992.





EDUCACIÓN PARA LA INTERCULTURALIDAD

*Luz María Chapela**

RELACIONES INTERCULTURALES

EN TÉRMINOS IDEALES, CONCEBIMOS una relación intercultural como un intercambio horizontal, respetuoso, abierto a la otredad e incluyente, que ocurre entre dos o más identidades diversas que aprecian la diversidad y comparten una lengua o tienen acceso a intérpretes calificados. Desde el punto de vista de los individuos, las relaciones interculturales ocurren entre:

- Un yo, una identidad (persona, grupo, comunidad, pueblo), una mismidad que se conoce, tiene conciencia de sí y es capaz de expresar su mismidad ante el otro, está abierto a lo que el otro dice, lo escucha con respeto, lo considera su igual y no desea la exclusión de ese otro de su campo vital.
- Una otredad: un ser alterno (persona, grupo, comunidad, pueblo), que se conoce, tiene conciencia

* Asesora de la Dirección de Educación Intercultural de la Secretaría de Educación Pública.





LUZ MARÍA CHAPELA

de sí y es capaz de expresar su mismidad ante el otro, está abierto a lo que el otro dice, lo escucha con respeto, lo considera su igual y no desea la exclusión de ese otro de su campo vital.

La interculturalidad así como la concebimos, florece cuando en la sociedad existen: un marco legal y una estructura jurídica que garantice, para todos, los mismos derechos, responsabilidades y oportunidades; una visibilización de asimetrías, marginaciones y subordinaciones sociales, así como programas que explícitamente busquen aminorar esas condiciones violatorias de los derechos humanos y constitucionales; un aprecio sustentado de la diversidad; identidades personales, grupales, comunitarias capaces de usar la palabra para autodenominarse, expresarse, construir y manifestar sus proyectos y escuchar con atención las nominaciones, expresiones y proyectos de los otros; una sociedad acostumbrada a analizar y resolver el conflicto por medio de la argumentación y el diálogo. Las relaciones interculturales, como la concebimos, piden altos niveles de reciprocidad.

LA EDUCACIÓN PUEDE PROPICIAR
LAS RELACIONES INTERCULTURALES

Sostenemos que la educación, si se lo propone, puede favorecer las relaciones interculturales. Entre otras cosas puede favorecer el surgimiento de identidades con conciencia de sí; de personas capaces de narrar lo suyo propio, de expresar sus puntos de vista, de escuchar a los otros y de considerar lo que los otros dicen; de grupos





y sociedades conscientes de la igualdad de las personas y de los derechos humanos y constitucionales, y capaces de propiciar con sus acciones e intenciones el surgimiento pleno de la igualdad y los derechos; de sociedades que gusten del diálogo y el debate y los procuren; de sociedades capaces de apreciar la confrontación respetuosa de ideas, puntos de vista, necesidades o anhelos y capaces de alcanzar acuerdos a través del uso de la palabra; de sociedades capaces de valorar la diversidad como fuente potencial de enriquecimiento, lo que nos permite entrar en contacto con nuevas hipótesis e ideas, nuevos conocimientos y experiencias, nuevos marcos conceptuales, nuevos puntos de vista, nuevas maneras de construir y enfrentar un mismo problema, nuevas maneras de dar sentido, valor y significado al mundo, a las cosas del mundo y a la propia presencia en el mundo; de sociedades conscientes de la exclusión, marginación o subordinación en la que viven amplios sectores de la sociedad nacional, y capaces de propiciar la inclusión y de favorecer, con sus acciones e intenciones, un acceso igualitario a las oportunidades de decisión, información, servicios, comunicación y participación ciudadana.

La educación, si se lo propone, puede propiciar el surgimiento de una nueva sociedad en la que las personas y los grupos, sean capaces de considerar al Otro, al diverso, como fuente potencial de sorpresa (de aprendizaje) y sean capaces de abandonar las verdades definitivas; una sociedad en la que las personas y los grupos sean capaces de considerar que el conocimiento se construye y recrea día con día; una sociedad en la que las personas sean capaces de arriesgar la certeza al abrirse a argumentos sólidos y asertivos, sean capaces de quitarse el sombrero





LUZ MARÍA CHAPELA

con elegancia y alegría sincera ante estos argumentos valorados.

La educación también tiene el reto de propiciar el surgimiento de una nueva cultura en la que las personas sean capaces de *sentir-con* los otros, de *consentir*, de descubrir con pasión la pasión del Otro (de tener compasión, que no lástima), de reconocer con todas sus inteligencias múltiples (no sólo con la inteligencia racional) que todos somos un mismo ser sobre la Tierra y que lo que les ocurre a unos nos ocurre a todos. Nos invita el poeta tabasqueño José Carlos Becerra cuando dice: “para todos, tenemos una sola Tierra y sopla la brisa, ¡zarpemos juntos a bordo de la Tierra!”.

DIVERSIDAD COMO CONCEPTO ORGANIZADOR

Si el reto es ya de suyo inmenso, se vuelve más grande cuando consideramos que, a lo largo de muchos siglos, hemos construido una cultura de la diferencia que niega la diversidad. Cuando aceptamos, como concepto rector la diferencia, estamos estableciendo un punto único de referencia para, a partir de él, establecer nuestros juicios de mejor/peor, bueno/malo, amigo/enemigo, o incluso civilizado/incivilizado. De manera equívoca, fue bajo este criterio de diferencia que hicimos posible los altos niveles de discriminación, marginación, subordinación y exclusión con que han vivido, y viven, en nuestro país muchos pueblos y culturas indígenas. Pusimos al centro, como punto de referencia de lo *bueno*, la cultura española (occidental en general) y, literal y metodológicamente, evaluamos lo indígena en relación con ella. Todo lo que





no fuera idéntico a esta cultura, o al menos se le pareciera, fue catalogado como equivocado, errático o primitivo, y quedó clasificado entre los objetos redimibles cuando no entre los objetos que debían de ser eliminados. Más de quinientos años de lucha nacional por castellanizar, occidentalizar, asimilar y homogeneizar a los pueblos indígenas, dan cuenta de esto. Conocemos los costos que los pueblos indígenas pagaron y continúan pagando en pleno siglo XXI. También conocemos su ejemplar capacidad de resistir los embates y de renovarse.

En cambio, cuando ponemos al centro del debate el concepto diversidad, nos quedamos sin punto central de referencia, sin punto único de comparación. Entonces tenemos que recurrir a la definición de cada ser en función de sí, para sí y con los otros. ¿Cómo podríamos definir a una rosa en función de su no ser orquídea?, ¿qué sentido tendría evaluar a un oyamel por su no ser fresno?

En términos reales, cuando nos definimos en relación con un punto de vista dado (bajo el concepto diferencia), tenemos que hacer una lista de no haberes: los indígenas terminan siendo no blancos, no castellanizados, no occidentales, no cristianos o no alfabetizados y, además, necios porque perseveran en su propio ser. En contraste, en el marco de la diversidad, los indígenas son personas y pueblos que tienen múltiples lenguas originales, que han desarrollado la milenaria sabiduría del policultivo en milpa, que tienen abundantes y eruditas expresiones gráficas de conocimientos propios, que tienen un sólido tejido social que se sustenta en la familia extensa y en importantes relaciones de reciprocidad, o que tienen una filosofía específica que, entre otras cosas, considera que la tierra es madre y debe formar parte de las responsa-





LUZ MARÍA CHAPELA

bilidades y de los amores humanos, o que la vida de las personas y los grupos tiene sentido en el marco de la transgeneración, de la intergeneración. La diversidad es un concepto que pide, antes que nada, una definición propia del ser mismo que se mira con conciencia de sí y se expresa ante un otro alterno.

La interculturalidad es, como la concebimos, una relación no de diferentes, sino de diversos que comparten, precisamente, su diversidad. Al hacerlo, al intercambiar especificidades, se enriquecen de manera mutua.

La UNESCO considera que la diversidad es fuente de originalidad y pluralidad, materia de innovación, creatividad, intercambio y enriquecimiento. Asegura que la diversidad cultural es para el género humano tan necesaria como la diversidad biológica lo es para los organismos vivos (incluido el hombre). Por estas razones, dice la UNESCO, la diversidad cultural constituye un patrimonio común que pertenece a la humanidad y debe ser reconocido y salvaguardado en beneficio de las generaciones presentes y futuras dado que, además, es fuente de desarrollo económico, intelectual, moral y social.

EL DIÁLOGO, EL DEBATE

No podemos olvidar que la diversidad genera, o puede generar, conflicto, especialmente cuando los diversos dialogan o debaten en relación con recursos compartidos, como pueden ser el tiempo, el espacio o las oportunidades de acceso a las decisiones, a la información, a los servicios o a los recursos. El conflicto es inevitable, es parte inherente del estar vivo en compañía de otros. Pero





las sociedades siempre tienen el recurso de la palabra. Trabajar para propiciar una sociedad en la que la interculturalidad florezca, es trabajar por una sociedad capaz de establecer leyes y normas acordadas por todos y, en el marco de ellas, capaz de sostener abundantes debates contruidos con base en argumentos brillantes.

¡La palabra! Ya el sabio Nezahualcóyotl lo decía en tiempos ya lejanos: “Como si fueran flores, los cantos (las palabras) son nuestro atavío: ¡oh amigos!, con ellos venimos a vivir en la tierra”. Y lo repite ahora el contemporáneo poeta mazateco, Juan Gregorio Regino: “Nada quedará al vacío, nada quedará olvidado [...] ahí serán registradas mis palabras: en los libros limpios, en los libros puros, en los libros de oro, en los libros de luz, en los libros de paz”.

La interculturalidad, comprendida como diálogo, como debate respetuoso, incluyente, horizontal y abierto entre identidades diversas, es un elemento indispensable para la democracia. Así como para la construcción del conocimiento y la de proyectos nacionales incluyentes.

IDENTIDADES

Las personas tenemos una identidad que es compleja, está formada por múltiples identidades. Algunas de ellas son las identidades física, personal, familiar, de pareja, sexual, profesional, artística, deportiva, gastronómica, social, académica, intergeneracional o ecológica. La identidad es la manera en la que nosotros mismos pensamos de nosotros mismos. Es la manera en la que nos concebimos como seres específicos y diversos. Por ello, está formada





LUZ MARÍA CHAPELA

por múltiples identidades, porque es distinta la manera en la que nos pensamos, por ejemplo, como estudiantes, como novios, como jugadores, como usuarios de una biblioteca, como adultos con una edad determinada, o como aventureros. En cada caso, nuestra manera de pensarnos es diversa. Nuestra *Identidad* (con mayúscula, la relación vinculante de todas las identidades) se construye a partir de todas estas maneras que tenemos de pensarnos. Construimos nuestras identidades:

- A partir de lo que pensamos cuando reflexionamos introspectivamente, cuando pensamos en lo que pensamos, cuando tomamos conciencia de lo que estamos pensando.
- A partir de lo que los otros dicen acerca de nosotros, a partir de las maneras en las que nos invitan o nos excluyen, nos cuentan sus cosas o no nos las cuentan, nos invitan a sus proyectos nos excluyen de ellos, nos halagan o nos humillan, nos muestran afecto o nos muestran indiferencia, nos respetan o nos agreden. Cuando tomamos en cuenta de manera introspectiva (nuevamente hacia adentro) cómo nos ven los otros y cómo nos tratan, y cuando analizamos de manera crítica lo que los otros dicen (rechazando aquello con lo que no estamos de acuerdo y aceptando aquello que consideramos justo), construimos una idea de nosotros y esta idea participa en la construcción de nuestra identidad.
- A partir de los cambios que ocasionamos en el mundo mismo con nuestras ideas, con nuestros planes, con nuestro trabajo o con nuestro arte, a partir de





los productos que hacemos y vemos funcionar en el entorno cercano.

La identidad se construye con estos tres elementos: nosotros, los otros y el entorno. Dijimos que la identidad no es monolítica, está formada por múltiples identidades. Tampoco es fija, está en constante movimiento. Porque la vida cambia, porque cambian las cosas que sabemos, porque conocemos otros puntos de vista, porque los otros nos envían nuevos mensajes que antes no nos habían enviado, porque contemplamos en nuestro entorno nuevas transformaciones que produjimos nosotros con nuestro esfuerzo, con nuestra creatividad, con nuestro trabajo.

Por eso, una de las más importantes tareas que tenemos es la de conseguir un tiempo dado para entrar a nosotros mismos para recrear y actualizar nuestras identidades. Si queremos establecer relaciones interculturales, tendremos mejores resultados si nos relacionamos con los otros desde una identidad vigente, consciente y recién actualizada.

OFERTA CURRICULAR

Metacognición

En términos de educación, sería necesario introducir en la propuesta curricular que hacemos a los estudiantes de educación básica (incluido preescolar), asignaturas como introspección, análisis crítico o metacognición. Tendríamos que propiciar en los alumnos la toma de conciencia de sí para que sepan qué es lo que conocen, sienten y valoran, qué quieren, de qué son capaces y cuáles son sus límites y sus capacidades.



Narración

También urgiría introducir en la propuesta curricular la narración, como concepto y como capacidad (como materia de estudio y como práctica diaria). Para existir ante otro es necesario narrar lo nuestro. Narrar es existir ante el otro, es cobrar cuerpo y forma específica, es adquirir peso, rasgos y colores propios que el otro ve y toma en cuenta. No tenemos una amplia cultura de la narración de lo propio. Necesitamos construirla y la educación, en relación con esta tarea, puede ser un elemento clave.

Interpelación y pregunta

Asimismo es necesario introducir la interpelación y la pregunta como estrategias de relación. No podemos quedarnos así, nada más, de manera pasiva con lo que los otros nos dicen acerca de nosotros mismos o acerca de la vida y sus verdades. Es necesario que la educación propicie el surgimiento de una cultura en la que las personas interpielen de manera habitual, pidan explicaciones, establezcan su inconformidad, formulen preguntas pertinentes. No podemos permanecer como víctimas pasivas de los juicios y las acciones de otros. Necesitamos ser actores y, para esto, la interpelación y la formulación de preguntas son indispensables.

Argumentación

La capacidad de concebir, construir, elaborar, pulir y dar forma verbal a un argumento es una de las más importantes capacidades humanas. Al argumentar ponemos en juego nuestras propias identidades con toda su carga de experiencia, conocimiento, recuerdos e ilusiones. Cuando argumentamos nos ponemos en juego ante otro. Para



construir argumentos necesitamos recurrir a todas nuestras inteligencias múltiples para expresar con asertividad (con claridad, con empatía, con economía de palabras, con sustento sólido) una idea que consideramos básica. Cuando construimos un argumento entran en juego las inteligencias lingüística, racional, emocional e interpersonal y también la inteligencia intrapersonal, que es de fundamental importancia. También podemos propiciar la argumentación si, desde la literatura, ofrecemos en las bibliotecas escolares y de aula biografías y modelos ejemplares de argumentos históricos como material de lectura, y si favorecemos que los estudiantes valoren el debate abierto como expresión no sólo de ideas sino también de principios o marcos conceptuales. En defensa del debate, la educación puede propiciar el enriquecimiento de vocabulario, el análisis de discurso, la oratoria o la capacidad de escucha. La escuela puede designar tiempos y espacios y clarificar marcos para el debate; es decir, dar un estatus propio a la actividad, establecer reglas y diseñar procedimientos. La educación puede propiciar el surgimiento de una sociedad escolar que sinceramente goce ante la sorpresa que ocurre cuando un debatiente logra dejar al interlocutor en vuelo al quitarle el piso con argumentos sustentados, con responsabilidad, con cariño de par, con afán constructivo, con elegancia.

Interdisciplina

Ésta es una herramienta importante para la interculturalidad. Necesitamos comprender la diversidad que encierra cada disciplina y también la riqueza potencial que concentra la diversidad académica. En materia de interculturalidad, por ejemplo, la biología puede enseñarnos el





LUZ MARÍA CHAPELA

amor por la vida, el valor de la acción, la interdependencia de los seres o la celebración de la diversidad; la física puede enseñarnos la apertura, la expansión, la teoría de sistemas como modelo de interdependencia y complementariedad, o bien, la incertidumbre como dato común, como matriz y como fuente de posibilidades; la economía puede enseñarnos a clasificar y ponderar las prioridades, a reconocer las necesidades e identificar los recursos, a distinguir la importancia de tener un proyecto o a valorar la energía y el tiempo; la semiología nos alerta ante la ilusión de lo totalmente cierto y puede enseñarnos que la comunicación no es otra cosa que una traducción recíproca, que hacen los hablantes, de las cosas que escuchan, así como la responsabilidad que implica ser capaces de dar sentido propio a las cosas del mundo y de construir significados; la sociología y la antropología nos invitan a reconocer la cultura como algo complejo, que pertenece a cada uno y a todos los pueblos de la Tierra, a valorar las relaciones y los vínculos como sustrato del tejido social y nos explican cómo podemos transformar la realidad con nuestras acciones y con las maneras diversas que tengamos para interpretarla, también nos invitan a tener una valiente apertura ante la otredad como recurso heurístico, como posibilidad de ampliación, de profundización y de alcance; la política (como la economía, como la biología, como la sociología o la ética), sugiere la importancia de la autonomía y nos enseña que sin proyecto no hay rumbo y sin rumbo se diluye la calidad de las acciones y se derrochan recursos de manera, muchas veces, irreparable. Es la confluencia vinculada de todo esto y de mucho más lo que puede explicar y dar sentido, dimensión y alcance a las relaciones interculturales.





Éstos no son todos los contenidos curriculares que sugiere el análisis de las relaciones interculturales hecho desde la educación. Hay muchos otros. Nuestra intención es sencilla: sugerir que, a la luz de la educación para la interculturalidad, necesitamos incluir en la propuesta curricular otro tipo de contenidos elegidos desde otros puntos de vista y siguiendo otros parámetros distintos de los academicistas, de los enciclopedistas, de los informativos. Necesitamos incluir contenidos más cercanamente relacionados con la construcción del pensamiento propio y la autonomía, el pensamiento complejo, la incertidumbre, la apertura, la reciprocidad, el movimiento y la renovación o el reconocimiento valorativo de los derechos como paradigma, como marco, como límite y como posibilidad.

Escucha

Escuchar es un arte, con frecuencia, escaso. Y, sin embargo, es una de las claves centrales en la interculturalidad. Por eso le damos su propio apartado.

La escucha enfrenta un gran obstáculo: tendemos a dialogar bajo el supuesto de que tenemos la razón de antemano, de que el otro seguramente va a decir algo que ya esperamos, de que no escucharemos nada nuevo. Tendemos a etiquetar al otro, a prejuizarlo y a suponer que podemos predecir sus palabras. Con frecuencia escuchamos al otro por mero protocolo.

La educación puede ayudarnos a tomar conciencia de que el otro, por ser diverso, es un ser que puede sorprendernos, puede decirnos algo que jamás habíamos escuchado, puede quitarnos el tapete con una idea sorprendente, puede maravillarnos. Básicamente, para escuchar en





LUZ MARÍA CHAPELA

verdad, necesitamos relacionarnos con los otros como seres, potencialmente, sorprendentes. Necesitamos estar abiertos a la sorpresa, a la novedad, a lo impensable. Y necesitamos tener un tono espiritual que nos permita alegrarnos cuando escuchamos a alguien que sabe algo que nosotros no sabíamos, que nos ofrece un horizonte ni siquiera imaginado, que nos pide que contemplemos un problema desde un ángulo al que nunca nos habíamos acercado.

En términos de propuesta curricular, la educación básica podría ofrecer, desde los años preescolares hasta la educación secundaria, y con distintos grados de dificultad, una asignatura en la que los estudiantes comprobaran, una y otra vez, que la vida es sorprendente y que nuestras suposiciones, con frecuencia resultan falsas si nos tomamos la molestia de comprobarlas frente a la realidad cambiante. En esta misma asignatura, los alumnos podrían aprender que lo improbable no es necesariamente imposible, que la media es sólo eso, la media y que, en los extremos, en las fronteras, en las márgenes, se mueve la vida con intensidad inusitada.

Resulta evidente que desde la educación preescolar tendríamos que estar ofreciendo, como asignatura transversal y permanente, el análisis del discurso y las técnicas para la recuperación del discurso del otro (y esto incluye, desde luego, el análisis de los medios).

Otra asignatura que, en relación con la escucha, podría trabajarse a lo largo de toda la educación básica, sería la semiología. Para que, entre otras cosas, los alumnos comprobaran, una y otra vez, que nunca podremos escuchar completamente lo que el otro dice, porque escuchar significa traducir, significa *resignificar* dentro de





nosotros mismos lo que escuchamos. Y resignificamos a partir de nuestros conocimientos, valores, sentimientos y experiencias de vida, que siempre son personales, que nunca son idénticos a los de los otros y, seguramente, son distintos a los de la persona que habla.

Este conocimiento, la idea de que las palabras, las ideas, los conceptos son siempre traducciones y que, por lo mismo, son intransferibles de manera idéntica, resultará ser una herramienta insuperable para mejorar las relaciones interculturales (interpersonales, intergrupales). Si damos por hecho que, de todos modos, vamos a resignificar lo que escuchamos, si tenemos conciencia de esto, entonces tendremos que prestar doble atención a lo que nos dice el otro, para captar los elementos de su discurso con todas nuestras inteligencias disponibles (racional, emocional, interpersonal, intrapersonal, cinestésica, etcétera).

También aquí haría falta la presencia, desde la educación preescolar, de la poesía. Porque la poesía, al vivir a través de las metáforas, nos enseña que las cosas más importantes de la vida no pueden, en realidad, nombrarse, pero sí es posible hablar de ellas de muchas maneras significativamente distintas y complementarias. El aprecio de la metáfora y sus posibilidades, sería uno de los propósitos que tendría que plantearse la educación básica.

Veamos lo que, en relación con la poesía nos dice Octavio Paz en *El mono gramático*:

El poeta no es el que nombra las cosas, sino el que disuelve sus nombres, el que descubre que las cosas no tienen nombre y que los nombres con que las llamamos no son suyos. La crítica del paraíso se llama lenguaje: abolición de los nombres propios; la crítica del lenguaje se llama poesía: los nombres se adelgazan has-





LUZ MARÍA CHAPELA

ta la transparencia, la evaporación. En el primer caso, el mundo se vuelve lenguaje; en el segundo, el lenguaje se convierte en mundo. Gracias al poeta el mundo se queda sin nombres. Entonces, por un instante, podemos verlo tal cual es —en azul adorable. Y esa visión nos abate, nos enloquece, si las cosas son pero no tienen nombre: sobre la tierra no hay medida alguna.

LA CULTURA

Cuando decimos cultura, nuevamente, nos encontramos ante un concepto complejo formado por múltiples elementos que se vinculan.

Como vimos al inicio de estas páginas, la cultura es un conjunto de rasgos específicos que, juntos y relacionados, permiten a las personas y a los grupos construir sus identidades, organizar su vida y su gobierno, nombrar al mundo y relacionarse con él, construir conocimientos, expresar anhelos y prospectarse con autonomía y participación, en un mundo poblado por culturas diversas.

En estricto sentido, podemos decir que las comunidades hacen sus culturas. También, y de manera recíproca, podemos decir que las culturas hacen a las comunidades, porque la vida cambia según los paradigmas que los grupos admiten y valoran, de acuerdo con las maneras en las que los grupos nombran, describen, jerarquizan y organizan las cosas del mundo, según los proyectos diversos que surgen de las culturas diversas.

Como ya dijimos, son elementos de una cultura, por ejemplo, la lengua, las creencias, los ritos, las celebraciones, las técnicas que los pueblos han construido o apropiado para mantener la salud, responder a las enfermedades, construir sus casas y monumentos, produ-





cir sus mantenimientos, comerciar, acopiar el conocimiento, hacer arte, relacionarse con los ancestros, los padres, los recién nacidos o los ancianos, pensar en la muerte y darle sentido, o transmitir sus conocimientos de generación en generación. Estos elementos de la vida son universales. Lo que resulta diverso es la manera específica en la que las comunidades y los pueblos construyen respuestas ante ellos. Pero no puede haber duda, todos los pueblos del mundo tienen cultura: su propia cultura.

La cultura es el resultado de la experiencia histórica que un grupo humano comparte y que expresa a través de ideas, acciones, proyectos, productos o acervos, entre otros sustentos de la expresión.

Los pueblos construyen sus culturas al vivir, al resolver sus problemas, al administrar sus recursos, al imaginar para salir luego en busca de lo imaginado, al organizarse en sociedad, o al establecer códigos lingüísticos, formas de gobierno o leyes.

Hubo un tiempo en el que, equivocadamente, se pensó que había culturas que eran superiores a otras. Pero, a la luz de la diversidad, comprendemos ahora que todas las culturas son *buenas* porque sirven a los pueblos para responder a los retos de la vida y ejercer, a satisfacción y de acuerdo con sus identidades, sus capacidades de amar, reproducirse, jugar, imaginar, participar, trabajar o crear. Como cada realidad es distinta, es natural que las culturas sean diversas. En materia de relación con los otros, con la geografía, con el tiempo o con la naturaleza, no hay recetas. Cada pueblo construye sus propias respuestas.





LUZ MARÍA CHAPELA

RELACIONES INTERCULTURALES

Cuando, desde nuestra cultura, nos relacionamos horizontal, respetuosa, incluyente y abiertamente con otros diversos, ponemos en juego nuestros conocimientos, experiencias, emociones, valores, motivos y proyectos. Por esto, las relaciones interculturales, al mismo tiempo, pueden producirnos miedo y atracción.

Miedo: para quien está aferrado a una sola verdad definitiva y cerrada, para quien tiene la única verdad en la mano, para quien considera que las cosas se miran desde un solo punto de vista y no desde otro, la interculturalidad puede representar una amenaza. Para quien supone que su cultura es superior a las de otros, la interculturalidad, con su condición de horizontalidad e inclusión puede ser una amenaza a la supremacía. Por eso encontramos resistencia a la apertura, a la valoración de la otredad, a la escucha, a la inclusión.

Atracción: para quien está abierto a la alteridad, la interculturalidad puede resultar un paraíso pleno de oportunidades para el crecimiento, la renovación y la recreación, un campo relacionado con la apertura y, por lo mismo, con la esperanza. Es necesario trabajar desde la educación para propiciar el florecimiento de sociedades valientes, capaces de resistir el vértigo de la incertidumbre y dialogar con ella, de sociedades deseosas de aprender, renovarse y recrearse.

Para vivir en interculturalidad es necesario tener, entre otras cosas, un amplio conocimiento de la realidad y *sentir con* la realidad, al ser ésta parte de nosotros mismos; pensamiento analítico que permita elegir de entre los retos y motivos que la realidad presenta aquéllos a los que que-





remos responder, y también los puntos de vista desde los que nosotros los deseamos enfrentar; reflexividad que nos permita entrar en contacto consciente con nosotros mismos, con nuestras potencias, carencias, valores, necesidades o proyectos; capacidad para comunicar asertivamente lo propio y escuchar al otro; un proyecto propio que dé sentido y guíe las propias acciones en favor de nosotros mismos, de los otros y de la naturaleza que es de todos; un grupo social de pertenencia que nos permita hablar de un *nosotros*, en donde nuestra integridad esté garantizada y nuestra palabra valga; una capacidad de poner en duda las cosas y de refrendar o recrear las creencias propias a través del diálogo intercultural, el estudio, el juego y el trabajo.

Las personas que viven en interculturalidad son personas que ven (identifican, seleccionan, analizan, deducen, generalizan); que quieren (aman, desean, proyectan, emprenden); que piensan (dudan, construyen y adoptan conceptos, formulan preguntas, desarrollan ideas, argumentan, dialogan); y que se mueven en busca de lo que identifican, quieren, piensan y proyectan.

SE RELACIONAN PERSONAS, GRUPOS Y CULTURAS

El concepto de relación intercultural es uno solo: la relación de una mismidad con una alteridad, la relación de una identidad con una otredad. Pero las entidades que se relacionan son diversas, pueden ser personas, grupos, lenguas o rasgos y productos culturales. Las personas tienen dentro de sí una especie de patria, una identidad que las hace ser ellas mismas y las hace ser diversas. Además, las personas son portadoras de cultura: de su propia





LUZ MARÍA CHAPELA

cultura. Por eso, cuando se relacionan dos personas con valoración de la diversidad, apertura, horizontalidad, respeto e inclusión, ocurre una relación intercultural. En esta relación, las personas ponen fuera de sí y ante la vista del otro conocimiento, experiencias, puntos de vista o proyectos y atienden a las cosas del otro. Luego, desde sus propios marcos culturales, éticos, políticos y sociales, recrean lo que escuchan y revisan lo que ellas mismas sabían, sentían, valoraban o proyectaban. De tal relación interpersonal, las personas salen modificadas, recreadas y, muy frecuentemente, con conocimientos nuevos. Esto es cierto, entre otros casos, para las parejas, los padres y los hijos, los hermanos, los profesores y estudiantes, los compañeros de equipo y los entrenadores, los que viajan y los que residen en las localidades por las que pasan los viajeros, los colegas de las distintas academias, los lectores y los autores o los miembros de partidos políticos. Todas las relaciones interpersonales, cuando son abiertas e incluyentes, cuando son horizontales y respetuosas, recrean a quienes las sostienen.

Las personas, como los grupos y las culturas, estamos en movimiento permanente. La vida misma tiene la consigna del cambio. Al mismo tiempo, las personas, los grupos y las culturas tienen la consigna de permanecer, de ser fieles a sí mismos.

Susan Sontag, la sabia periodista y novelista recientemente fallecida, hace decir a un personaje en el primer párrafo de su primera novela (*El benefactor*): “¡Si tan sólo pudiera explicarte cuánto he cambiado desde aquellos días! Cambiado y, sin embargo, todavía el mismo”.

Esta paradoja que nos invita a la permanencia y también al cambio, se resuelve por la recreación, por la re-





significación, por la actualización (en busca de vigencia) de las propias ideas y de los marcos conceptuales, por la incorporación a la vida diaria de nuevas estrategias de acción, nuevos puntos de vista para mirar la vida y nuevas herramientas de creación y trabajo, con una constante introspección sincera.

Todo esto se consigue mejor cuando las personas están abiertas a la interculturalidad, cuando valoran la diversidad, cuando están dispuestas a arriesgar lo propio con la esperanza de la renovación y del aprendizaje.

De esta misma manera, se relacionan los grupos (por ejemplo las familias, los equipos, los miembros de una biblioteca o de un club, los pares, los administradores de una escuela o las comunidades). Los intercambios interculturales también pueden ocurrir en el nivel de grupos o comunidades. Las personas escuchan, narran, sienten y expresan en relación con los otros y las comunidades ponen en común lo escuchado y sentido analizándolo a la luz de sus propios principios, ideas, marcos afectivos o proyectos grupales. Por eso podemos decir que las culturas y las comunidades sostienen diálogos interculturales.

Otra manera de interculturalidad es el diálogo intracultural. Éste ocurre cuando las personas que forman una sociedad, que están unidas por vínculos arcaicos que refrendan con frecuencia, las personas que pueden hablar con verdad de un *nosotros*, pueden expresar ante el grupo sus propias diferencias, sus dudas, sus propuestas, sus aprendizajes y sus puntos de vista. Si la comunidad los escucha y toma en cuenta lo que dicen, ocurre un diálogo intracultural que, con frecuencia suele ser un diálogo intergeneracional. Así se renuevan, fortalecen y enriquecen los vínculos comunitarios.





LUZ MARÍA CHAPELA

De una manera metafórica, podemos decir que también los productos culturales son capaces de propiciar el diálogo intercultural. Los bordados, las pinturas y esculturas, las construcciones, los ritos, las fiestas, los cuentos, los poemas, los testimonios, los libros, los glifos grabados en piedra o las herramientas de trabajo, poseen un discurso propio que expresan ante la vista, la inteligencia y la sensibilidad de quienes entran en contacto con ellos, para establecer, así, un diálogo intercultural.

Pablo Picasso, el escultor, el gran pintor del siglo XX, es un símbolo de la interculturalidad. Con su arte, produce mestizajes admirables y, a través de ellos, crea nuevas identidades, nuevas diversidades. Crea formas nuevas a partir de visiones culturales diversas y nos muestra diversas formas de interpretar una misma realidad y de darle nuevos destinos. El intercambio cultural puede ser presencial, cara a cara, o puede ser mediado por un producto (un libro, un video, un canto, un discurso grabado); y puede darse a través de distintos medios (radio, televisión, prensa o internet, por ejemplo).

CONDICIONES PARA LA INTERCULTURALIDAD

Puesto que las relaciones interculturales, como las concebimos, tienen que ser horizontales, respetuosas, incluyentes y abiertas, florecerán mejor si existe:

- Una estructura política, judicial, económica y social que permita el pleno ejercicio de todos los derechos humanos y constitucionales, así como





el acceso igualitario a las oportunidades de, por ejemplo, información, salud, educación, adopción de decisiones, participación o comunicación.

- Una identificación de las asimetrías existentes, una visibilización de marginaciones, exclusiones y subordinaciones, un análisis de las causas de estas asimetrías y de sus consecuencias acompañado de intenciones, decisiones políticas y programas que busquen eliminar estas asimetrías.
- Una visibilización plena de la diversidad cultural, así como la presencia de programas destinados a publicitar rasgos específicos de las diversas culturas nacionales y una cultura que valore la diversidad.
- Una sociedad en la que los individuos se manifiesten ante los otros, construyan pensamiento propio, tengan proyectos propios y sean capaces de escuchar con atención a los otros y de tomar en cuenta lo que dicen, con actitud incluyente.
- Una sociedad que no tema a la confrontación, que sea capaz de establecer lo propio con argumentos sólidos y de atender a los argumentos de los otros y tomarlos en cuenta. Una sociedad consciente de que, en la diversidad, hay diferencias, y de que las diferencias se pueden enfrentar usando la palabra.

PARA TERMINAR

En el corazón de la interculturalidad está la diversidad, como fuente potencial de enriquecimiento. Como un bien en sí que nos permite ver la vida desde nuevos y variados puntos de vista, analizarla y darle sentido desde diversos





LUZ MARÍA CHAPELA

sistemas de pensamiento y principios, responder a ella con nuevos sistemas conceptuales y usando nuevas habilidades y herramientas.

La vida nos ofrece retos, las personas, los grupos y las culturas construyen los problemas. Los problemas no están dados en la naturaleza. Somos las personas las que, de acuerdo con nuestros sistemas de valores y conocimientos, de acuerdo con nuestras posibilidades y nuestras realidades, construimos los problemas al estructurar los elementos de la realidad, al dar jerarquía y orden a los retos, al contrastar la realidad con nuestros propios ideales y proyectos. La diversidad nos permite enriquecer la construcción misma que hacemos de los problemas, pues pone ante nuestras inteligencias múltiples otros valores, otros puntos de vista, otras jerarquías, otros conceptos y estrategias, otras herramientas, otras prioridades, otras posibilidades. La diversidad ensancha el ámbito de lo posible y le da profundidad y alcance.

Pero la riqueza potencial de la diversidad únicamente se actualiza (se vuelve acto) a través del diálogo entre diversos, a través del diálogo intercultural, particularmente cuando éste es horizontal, incluyente, respetuoso y abierto.

La interculturalidad puede verse como una apuesta a la universalidad, una apuesta por los valores universales. Quienes dialogan o debaten en interculturalidad, buscan valores compartibles, para alcanzar convergencias y acuerdos y para establecer vínculos sociales.

El lenguaje es nuestra mejor herramienta para articular las ideas y expresarlas. Necesitamos propiciar una nueva cultura que ame y use la palabra. La narración, la escucha, la conversación, el coloquio, la tertulia, el diá-





logo y el debate, nos permiten la convergencia creativa. Comprender al otro y conocer sus puntos de vista es un proceso que pide tiempo y perseverancia. La actitud intercultural lucha contra la indiferencia y arriesga el contacto, busca la construcción de una *comunalidad*, de un nosotros y es incluyente.

Desde la perspectiva de las personas, los grupos y las culturas, será más rico el diálogo intercultural en la medida en la que en este diálogo intervengan biografías plenas e individuos diestros en la narración y en el uso de la escucha y la palabra. También se enriquecerá este diálogo con la presencia de personas capaces de asumir una posición crítica y activa ante el otro, ante las sociedades, ante la vida misma, una posición razonada, que resignifica lo que ve, siente y escucha, que está abierta a la alteridad y tiene competencias que le permiten la introspección, el autoconocimiento, la autocrítica y la autorrecreación.

El uso de la palabra, como recurso para el fortalecimiento del tejido social, tiene que convertirse en un lugar común, en una dinámica de vida que dé contexto a las acciones, a las decisiones y a las relaciones.

La interculturalidad puede verse como una herramienta para propiciar la vigencia de los derechos humanos y constitucionales, así como a la construcción de un tejido social fortalecido e incluyente, en donde las identidades se relacionen consigo mismas y con los otros viviendo, creciendo, reproduciéndose y recreándose con apego a sí mismas y a la luz del otro, formando una comunalidad que se caracterice por el respeto a la mismidad y al otro, por la valoración de la diversidad y por la fortaleza, apertura y alcance de los vínculos que la constituyen.



BIBLIOGRAFÍA

- CALVINO, ITALO, *Seis propuestas para el próximo milenio*, Madrid, Siruela, 1989.
- CHAPELA, LUZ MARÍA, *Marcos formales para la educación intercultural bilingüe*, México, SEP, 2004.
- FANON, FRANZ, *Los condenados de la tierra*, México, FCE, 1986.
- FORNET BETANCOURT, RAÚL, *Sobre el concepto de interculturalidad*, México, Consorcio Intercultural / Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe / SEP, 2004.
- FUENTES, CARLOS, *Tres discursos para dos aldeas*, México, FCE, 1993.
- GARDNER, HOWARD, *Estructuras de la mente: la teoría de las inteligencias múltiples*, México, FCE, 1995.
- INCHÁUSTEGUI, CARLOS, "Alrededor de las discriminaciones", en *Coloquio sobre discriminación: Memoria*, México, INI / Delegación Estatal Oaxaca / Centro de Información y Documentación de los Pueblos de Oaxaca, 2001.
- LEVINAS, EMMANUEL, *La huella del otro*, Madrid, Taurus, 2000.
- MORIN, EDGAR, *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, Correo de la UNESCO, 1999.
- NISBET, ROBERT, *Historia de la idea de progreso*, Madrid, Gedisa, 1980.
- PRIGOGINE, ILYA, *¿Tan sólo una ilusión?*, Barcelona, Tusquets, 1983.
- SCHMELKES, SYLVIA, *Hacia una mejor calidad de nuestras escuelas*, México, Organización de Estados Americanos / Secretaría de Educación Pública, 1995.



STAVENHAGEN, Rodolfo *et al.*, *La cultura popular*, Madrid, Premiá, 1983.

WAGENSBERG, Jorge, *La rebelión de las formas*, Barcelona, Tusquets (Metatemas), 2004.







LA MULTICULTURALIDAD DE LA CIUDAD DE MÉXICO Y LOS DERECHOS INDÍGENAS

*Cristina Oehmichen**

INTRODUCCIÓN

A PARTIR DE 1970 y, sobre todo, de 1990 en adelante, el mundo indígena ha vivido importantes transformaciones derivadas de la globalización y de las migraciones. En el caso de México, los indígenas se han incorporado a los flujos migratorios, tanto internos como internacionales. La comunidad —principal forma de organización social indígena— ha dejado de corresponder a los límites específicos de pueblos específicos, pues sus miembros han emigrado y se han establecido en diversos lugares. A través de redes que se extienden en el espacio nacional e internacional, han tendido a reconstituir sus vínculos sociales, a recrear un tipo de comunidad multicéntrica y muchas veces binacional, y a dinamizar las relaciones

* Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.





CRISTINA OEHMICHÉN

sociales que unen a los migrantes con sus lugares natales o de origen.

La creciente presencia indígena en las ciudades mexicanas y en diversos puntos de Estados Unidos, nos habla de un nuevo tipo de comunidad cuyos derechos étnicos rebasan los criterios meramente territoriales, tal y como han sido enmarcados en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Los derechos étnicos se remontan a la búsqueda de una ciudadanía multicultural, en la cual la pluralidad sea respetada no sólo en sus aspectos más formales. Es necesario un cambio cultural que elimine las fronteras que distinguen a los indígenas de los no indígenas y las valoraciones que tienden a definir lo indígena más en términos de sus carencias que por sus contribuciones *civilizatorias*.

La negación de los derechos individuales y colectivos de los indígenas es una práctica arraigada en la cultura mexicana. Así se observa tanto en el medio rural como en las diversas ciudades en las que se han asentado. En este artículo me propongo demostrar de qué manera las representaciones sociales inciden en la construcción de los prejuicios y los estereotipos que tienden a negar el acceso pleno a la ciudadanía de los indígenas de México. Para ello, hablaré de las relaciones interétnicas en uno de los principales polos de atracción de la población indígena migrante: la Zona Metropolitana de la Ciudad de México.

LOS INDÍGENAS EN LA CIUDAD DE MÉXICO

Al igual que en sus lugares de origen, los indígenas se encuentran en una condición de minoría étnica en la Ciudad





de México. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre en el medio rural, donde los contactos con los agentes de la categoría mestiza suelen ser menos frecuentes, en la ciudad la relación cara a cara entre indios y mestizos es un hecho cotidiano. Indígenas y mestizos entablan relaciones al competir por el espacio, el trabajo, la vivienda y los servicios de la ciudad.

La constante presencia indígena en la capital del país no ha significado una transformación del sistema de distinciones y clasificaciones sociales que tienden a colocarlos por debajo de los mestizos. La competencia por el espacio y por las posiciones sociales puede parecer más difusa en la ciudad que en las tradicionales “regiones interculturales de refugio” (Aguirre Beltrán, 1967). Esto se debe a que en la metrópoli las fronteras físicas que separan a los indios de los mestizos no se encuentran tan claramente delimitadas como sí llega a ocurrir en los parajes rurales. No obstante, esto no significa que no existan fronteras. El contacto cotidiano entre miembros de ambas categorías puede hacer que las confrontaciones interétnicas sean más agudas, aunque también más difusas.

En la capital del país, las fronteras étnicas no siempre se corresponden con las fronteras físicas que separan a las categorías sociales. No existen, por ejemplo, barrios o guetos que se distinguen sobre bases étnicas. Sin embargo, sí son frecuentes los vecindarios étnicos que llegan a agrupar a personas de una misma comunidad de origen y a sus descendientes. Tales son los casos de los migrantes mazahuas, triquis, mixtecos y mazatecos, cuyos vecindarios se encuentran dispersos en el área metropolitana, aunque suelen concentrarse en los lugares más deteriorados del Centro Histórico y en las zonas periféricas más





CRISTINA OEHMICHÉN

pobres del área metropolitana. Esto se debe a que las líneas de diferenciación étnica suelen corresponder con las de clase: la población indígena vive en condiciones más precarias que el promedio nacional.

En una megaciudad con alrededor de 20 millones de habitantes, los indígenas interactúan en calidad de minoría sociológica y de minoría demográfica. De acuerdo con las cifras del censo de 1990, poco más de 230 mil personas eran hablantes de alguna lengua indígena. A estas cifras habrá que agregar a todas aquellas personas que se negaron a reconocer que son hablantes de alguna lengua nativa, así como a todos aquellos que sin hablar ningún idioma indígena, comparten un conjunto de símbolos y se adscriben a alguna comunidad étnica.

UN SEGUNDO PROCESO DE ETNICIZACIÓN

Junto con Giménez (1998a) y Oommen (1997), considero que todas las colectividades culturales que hoy llamamos “étnicas” son producto de un largo proceso histórico llamado “proceso de etnicización”, por el cual, ciertas colectividades son definidas y percibidas como foráneas (*outsiders*), como extranjeras en sus propios territorios. Existen diversos tipos de etnicización, pero todos tienen una característica en común: la separación o alteración de los vínculos de las colectividades culturales con sus territorios ancestrales o adoptados. Implica básicamente

[...] la desterritorialización, por lo general violenta y forzada, de ciertas colectividades culturales por efecto del colonialismo y la constitución de los estados “na-





cionales”, proceso que continúa hasta nuestros días. La etnicización significaría la ruptura o, por lo menos, la distorsión de los vínculos (físicos, morales y simbólico expresivos) de las comunidades culturales dominadas con relación a sus territorios ancestrales, cuyos efectos serían la desnacionalización, la marginación, el extrañamiento y la expoliación de las mismas (Giménez, 2000).

En la capital mexicana, los indígenas viven un segundo proceso de etnicización, en la medida en que se ensancha la brecha que separa la cultura y el territorio. Con la migración, cambia el contexto en el cual indios y mestizos entablan relaciones, pero no el sistema de distinciones y clasificaciones sociales: cambia el contexto de interacción, mas no la estructura de significados atribuidos a una y otra categoría de adscripción. Las comunidades indígenas forman parte de unidades administrativas más grandes e inclusivas, articuladas con un sistema mayor, regional, nacional y mundial. Esto hace que los migrantes indígenas experimenten en las ciudades un segundo proceso de etnicización, en virtud de que las clasificaciones sociales forman parte de condiciones históricas y sociales ligadas a la construcción cultural de la nación. El Estado construyó lo “nacional” a partir de un sistema de clasificación que implicó inclusiones y exclusiones. Dicho sistema se expresaría tanto en la conformación de una nación imaginada como culturalmente homogénea que cobraría expresión en los diferentes ámbitos de la vida social. Nuestra Constitución instituyó la igualdad de todos los mexicanos sin mención alguna a su naturaleza pluricultural. A la población indígena sólo la concebía como depositaria de las tierras dadas en usufructo





CRISTINA OEHMICHÉN

bajo la figura las comunidades agrarias, forma de propiedad que se distingue de los ejidos, de acuerdo con la legislación agraria posrevolucionaria. Así, la ausencia de reconocimiento jurídico a la diversidad étnica y cultural de la nación ha significado la exclusión y marginalización de las colectividades culturales originarias.

Asimismo, el Estado ejecutó una política tendiente a “forjar patria” por medio de programas sociales orientados a homogeneizar culturalmente a la población. Los miembros de las comunidades culturales originarias quedaron sujetos a las políticas educativas del Estado, en las cuales la alfabetización y la castellanización adquirieron diversos matices, según la región y el contexto histórico específico. El Estado, asimismo, impuso sus instituciones negando todo tipo de reconocimiento a los derechos de los pueblos originarios sobre sus territorios (Oehmichén, 1999). La dicotomía indio/mestizo se encuentra presente en las representaciones sociales de la sociedad urbana; constituye una forma de conocimiento socialmente elaborado y compartido que depende de la historia y del contexto ideológico de definición de lo “nacional”.

Emplear los términos “indio” o “indígena” es reproducir un sistema de clasificación por medio del cual se realiza una doble operación, que consiste en realzar las similitudes entre elementos de una misma clase (en este caso, los pueblos originarios identificados como si fueran homogéneos), y exagerar las diferencias entre elementos insertos en dos clases diferentes y opuestas (como sería la dicotomía indio/mestizo). Esta doble operación implica la construcción de estereotipos que niegan la complejidad cultural de los “otros” y desdibujan sus identidades propias y autodefinidas, para imponerles una identidad





desde el exterior, por quienes detentan el poder (Lorenzi-Cioldi, 1988:13).

En el proceso de construcción de la identidad nacional, el mestizaje aparece como un símbolo articulador de la noción de mexicanidad. El Estado moderno, que monopoliza el poder para autodefinirse y, a la par, imponer a los “otros” las identidades “legítimas” (Lorenzi-Cioldi, *ibid.*:37) se presenta como el soporte de la nación (de la macro-etnia mestiza) y excluye a los miembros no asimilados a esta categoría. La distinción entre indios y mestizos fue asociada a una serie de elementos que operarían como atributos de identidad. Dichos atributos se encuentran incorporados en la cultura, tanto de indígenas como de mestizos. Conforman representaciones sociales profundamente arraigadas.

LO INDÍGENA COMO OBJETO DE REPRESENTACIÓN

Las representaciones sociales constituyen sistemas de disposiciones duraderas de percepción, interpretación y acción. Se encuentran internalizadas y se integran como formas subjetivadas de la cultura bajo la forma de *habitus*.

De acuerdo con la teoría de las representaciones sociales, existen palabras que en determinados contextos sociales y culturales adquieren una fuerte carga valorativa, pues se vinculan con el ejercicio del poder y son empleadas en la lucha simbólica por las clasificaciones sociales. En México y en otros países de América Latina, las palabras “indio” o “indígena” son términos que se convierten en objeto de representación al constituirse en elemento de categorización social. Constituyen las he-





CRISTINA OEHMICHÉN

ramientas de imposición de atributos sobre los cuales se expresa cierta gama de prejuicios.

Los prejuicios son “el conjunto de sentimientos, de juicios y, naturalmente, de actitudes individuales que provocan —o al menos favorecen y en ocasiones simplemente justifican— medidas de discriminación” (Bastide, 1970:16). De acuerdo con los teóricos de las representaciones sociales, los prejuicios no se refieren tanto a los que se tienen hacia un individuo, sino a los que se expresan hacia grupos enteros. Constituyen “opiniones dogmáticas y desfavorables respecto a otros grupos y, por extensión, respecto a miembros individuales de estos grupos” (Billig, 1986:576). Los estereotipos son un tipo particularmente rígido de prejuicio. Así, se ha observado que las personas con prejuicios tienden a generalizar ciertos clichés a todos los miembros del grupo estereotipado. Tienen opiniones muy firmes acerca de diferentes tipos de personas y una tendencia a describir de “forma típica” a los individuos que forman parte de los grupos estereotipados como crueles, impulsivos, perezosos, utilizando un conjunto diferente de rasgos (*ibid.*:584-586). Para aproximarme a las representaciones que los habitantes mestizos de la Ciudad de México tienen sobre los indígenas, realicé una exploración de los términos, atributos o calificativos que se asocian, espontáneamente, a ciertas “palabras-estímulo”. Dicha exploración consistió en realizar un ejercicio previo en el que los participantes pronunciaron de manera libre y espontánea cinco términos afines o semejantes a la palabra “amor”. Posteriormente, se hizo este mismo ejercicio con las palabras “indio” e “indígena”. Los resultados fueron los siguientes:





Pregunta 1. ¿Qué significan para usted las palabras “indio” e “indígena”?

Las personas del grupo urbano popular coincidieron en emplear las palabras autóctono, nativo, aborígen, mismas que los participantes de manera colectiva agruparon como sinónimos. Así, “indio” e “indígena” fueron términos asociados con gente del campo, gente sin cultura, gente con tradiciones, gente sin preparación, gente que no es de aquí (de la ciudad), gente sucia, indigentes, miserables, marginados, nuestros antepasados, sucios y borrachos, gente que no quiere trabajar, gente que explota a sus hijos, ignorantes, sumisos, sirvientas.

El grupo de profesionales del INI, quienes por esos días estaba concluyendo un curso de capacitación, utilizó las palabras: autóctono, nativo, aborígen, gente con otra cultura, gente del campo, nuestras raíces, arraigo a la tierra, los sin voz, los marginados, los sin derechos, amor a la tierra, cultura propia, sumisos.

En el primer grupo, los entrevistados coincidieron en diversos aspectos de identificación negativa. Valladares (1998) obtuvo resultados similares con esta misma pregunta efectuada a profesionistas de un grupo más amplio. En el caso de los trabajadores del INI se reprodujo el discurso oficial promovido por la institución, que no se refiere a los indígenas como gente “sin cultura”, sino como grupos con otra cultura, marginados, pobres, extremadamente pobres, y no utilizaron los términos sucios, borrachos, flojos, ni las categorías ocupacionales sirvientas, indigentes.

No obstante las diferencias entre ambos grupos, la exploración también mostró coincidencias, sobre todo al





CRISTINA OEHMICHÉN

señalar los términos autóctono, aborígen o nativo, como sinónimo de indio o indígena. Por tal motivo, posteriormente se preguntó de manera separada:

Pregunta 2. ¿Qué es un aborígen o un autóctono?

Las personas de ambos grupos coincidieron en señalar que aborígen, nativo o autóctono significa gente del lugar, originaria del lugar donde habitan y donde nacieron, gente de un lugar que nunca se ha movido de donde está, puesto que allí vivieron sus padres, sus abuelos, sus bisabuelos, sus tatarabuelos; es decir, sus antepasados. Gente que no se ha movido nunca de su lugar de origen, que sigue allí, que siempre ha estado en el mismo lugar.

Pregunta 3. Suponiendo que nosotros somos gente de aquí, de la ciudad, y que nuestros abuelos también son de aquí ¿eso significa que también somos aborígenes o nativos?

Las respuestas coincidieron en señalar que “no somos aborígenes, porque nuestros antepasados no son de aquí” y porque “nuestra sangre ya está mezclada”, o bien, “nosotros ya estamos bien mezclados”, pues “tenemos sangre indígena y sangre europea”.

En ambos grupos, la idea de aborígen o autóctono se refiere al arraigo de los indígenas a sus lugares de origen desde un tiempo inmemorial, a su desempeño en las labores agrícolas y a la ausencia de mezcla de sangre.





LO INDÍGENA COMO SINÓNIMO DE RURALIDAD

En el ejercicio exploratorio antes descrito, los indígenas residentes en la ciudad estuvieron fuera de lugar, pues “los indios” fueron identificados como “gente del campo”. Sólo dos personas del grupo del INI se refirieron a los indígenas como inmigrantes urbanos. En otras palabras, los indígenas en la ciudad fueron ubicados como foráneos, *outsiders*, o fueron incorporados en las escalas más bajas y depauperadas de la población urbana, al ser identificados como indigentes, miserables, personas que viven de la caridad pública y sirvientas.

Las representaciones sociales sobre lo indio o lo indígena muestran que difícilmente se puede aceptar su presencia en las ciudades. Dichas representaciones tienen un trasfondo de origen colonial, que parece indicar que la ciudad no es para los indios. Desde que se consumó la conquista, la población nativa fue expulsada de las ciudades y *ruralizada*. Durante la Colonia, hubo drásticas disposiciones para asegurar la separación residencial entre colonizadores y colonizados: los peninsulares tenían prohibido vivir en localidades indias y éstos, a su vez, eran obligados a habitar exclusivamente en los barrios periféricos de la ciudad y en las áreas rurales. Las ciudades se erigieron como núcleos del poder del conquistador y de la segregación del “otro” al mundo rural y, por tanto, de identificar la oposición entre blancos e indios con el contraste urbano-rural.

Los blancos se asentaban en el centro y los indios en las periferias urbanas y en las zonas rurales. En todas las ciudades coloniales se mantuvo esta configuración socioespacial, misma que perduró hasta épocas recientes.





CRISTINA OEHMICHÉN

La dicotomía urbano/rural se incorporaría como atributo para identificar a los españoles y los indios y, posteriormente, para distinguir a los mestizos (o ladinos) de los indios. De ahí que Bonfil señalara: "...Algo pocas veces reconocido explícitamente y casi siempre soslayado en los marcos conceptuales de análisis de la dicotomía rural/urbano, es el hecho de que las ciudades latinoamericanas son y han sido históricamente el asiento y el espacio del colonizador" (Bonfil, 1991:33).

LA MEZCLA DE SANGRE Y LA "NATURALEZA" DE LOS INDIOS

El ejercicio también mostró que los términos "indio" e "indígena" siguen siendo empleados como un medio para marcar distancias y jerarquías. Nominar "indio" o "indígena" a una persona, es identificarla como gente de sangre "no mezclada", lo que conduce a considerar la permanencia de criterios raciales de clasificación empleados durante el periodo colonial. Esta imagen ha sido promovida por el Estado por medio de la escuela, misma que ha sido una de sus instituciones decisivas en el esfuerzo por construir el concepto de mestizaje como uno de los mitos fundacionales de la moderna nación mexicana.

El problema, sin embargo, no sólo radica en la representación social de lo "indio" como gente que conserva la "pureza de su sangre", sino en todos los demás atributos asociados con esta categoría, mismos que se han utilizado para marcar distinciones y jerarquías. Finalmente, la superioridad atribuida a los mestizos se debe a que por sus venas corre alguna porción de sangre europea. La "pureza de la sangre de los indios" es una imagen que





nos muestra que la discriminación cultural encarna una forma del racismo. La idea de “raza” se encuentra presente en las representaciones a pesar de que los rasgos físicos o fenotipo de los indígenas no son diferentes al de amplios sectores de la población mestiza. Lo cierto es que los rasgos físicos no constituyen el único elemento para definir a las categorías sociales, sino un amplio conjunto de elementos simbólicos que operan como indicios de identidad, entre ellos: la lengua y el atuendo.

En las relaciones interétnicas, como en todo tipo de relaciones, se construyen de forma convencional ciertos símbolos de prestigio y también símbolos de estigma. Los portadores de estos últimos son identificados en la representación social como sinónimo del ser “indio”, categoría que comporta una identidad negativa que limita a los individuos para su plena aceptación social. Esta forma de racismo encubierta bajo la forma de discriminación cultural, es una manera de naturalizar la desigualdad social y de hacerla aparecer, por tanto, como un hecho derivado de la naturaleza, no de las relaciones sociales.

Raza, cultura y clase se asocian en la representación social. Mientras que para el grupo de profesionales la palabra *indio* se relacionó mayoritariamente al concepto de otras culturas, para el otro grupo ser *indígena* es sinónimo de gente ignorante, sin cultura o gente sin preparación. En las representaciones sociales, los indígenas son distinguidos más por sus carencias que por sus contribuciones civilizatorias. Los elementos que emergen al momento de hacer explícita la representación social sobre los “indios” pueden variar, pero ello no significa que no se comparta, al menos parcialmente, el núcleo de las representaciones sociales propio de sus grupos de pertenencia.





CRISTINA OEHMICHÉN

LOS PREJUICIOS Y LA DISCRIMINACIÓN ÉTNICA

Como ya indiqué, las representaciones sociales tienen una función cognitiva en la medida que constituyen esquemas de percepción a través de los cuales los actores sociales perciben, comprenden y explican la realidad, a la vez que participan en su construcción. Tienen, además, una función de orientación, en cuanto constituyen guías potenciales para la acción. Esto no quiere decir, sin embargo, que la representación social mantenga una relación mecánica con los comportamientos.

Al respecto, se ha observado que los prejuicios no siempre conducen a la discriminación. El prejuicio “se refiere a las actitudes negativas y la discriminación es un comportamiento dirigido contra los individuos objeto del prejuicio” (Billig, 1986:576). Aunque la discriminación viene tras el prejuicio, existen complejas relaciones entre las actitudes y los comportamientos. El hecho de que una persona exprese prejuicios negativos hacia un grupo determinado, no significa forzosamente que esa persona siempre se comporte de manera hostil hacia cada miembro individual de dicho grupo. El contexto permite explicar el sentido de la acción y es lo que determina cuando el prejuicio se expresa a través de la discriminación. Un grupo puede tener una opinión desfavorable acerca de otro grupo, sin que ello se torne, automáticamente, en un comportamiento discriminatorio.

Dependiendo del contexto de interacción, las relaciones interétnicas pueden ser de cooperación o entrar en franca competencia y confrontación. Algunos ejemplos que presento a continuación, hablan de este tipo de relaciones conflictivas.



En las escuelas, los niños indígenas son con frecuencia objeto de la discriminación. Reciben burlas de sus compañeros cuando se presenta algún indicio de su pertenencia étnica, con frases tales como: “Tu mamá es una india pata-rajada” o “indio cochino”. Por ello, los niños y las niñas mazahuas no suelen desarrollar relaciones duraderas de amistad con niños mestizos (Villasana y Reyna *et al.*, 1996).

Otro caso es el que indican los profesores de la escuela “Ponciano Arriaga”, ubicada atrás de Palacio Nacional, los niños triquis que acuden a dicho plantel sufren graves problemas al relacionarse con los niños mestizos, ya que con ellos no desarrollan amistad y tienden a crear círculos cerrados y separados del resto de la población infantil.

En un estudio realizado con mixtecos inmigrantes de segunda generación, Romer también encontró que los niños eran objeto de agresiones verbales en la escuela con insultos tales como “tus padres son unos indios pata-rajada”, “oaxaco”, “paisanos”, “paisanitos”, “indios, no tienen educación”, y “pinches oaxacos”, entre otros (Romer, 1998:239). Por ello, los hijos de los migrantes indígenas buscan ocultar algunos indicios de una identidad impuesta y estigmatizada, es decir, cambiar aquellos elementos de su cultura que resultan disfuncionales en la ciudad, aunque no siempre lo logran. Un adulto mazahua comentaba que en la escuela recibía insultos que lo incriminaban como “indio ratero”.

Las relaciones de vecindad de los mazahuas son también conflictivas. En la Delegación Iztapalapa, viven alrededor de 120 familias procedentes de Crescencio Morales, Michoacán. Sus vecinos se quejaban constantemente de ellos y comentaban en voz alta: “qué coraje que se nos



CRISTINA OEHMICHÉN

hayan venido a meter estos pinches indios a la colonia”. En noviembre de 1997, llevaron a los reporteros de Televisión Azteca para hacer un reportaje donde los mazahuas fueron dados a conocer como viciosos y criminales. Los vecinos protestaban porque los mazahuas habían desalojado el terreno que habitaban e invadido la calle para construir sus viviendas con material de cemento. En el reportaje, transmitido en horario estelar, los mazahuas fueron exhibidos como viciosos, borrachos, padres de hijos drogadictos. Sus vecinos consideraban que los mazahuas se habían convertido en una fuente de peligro y exigían su salida de la colonia.

Otro caso es el de un grupo de otomíes, procedente de Santiago Mezquititlán, Querétaro, que habitan en un lote de la colonia Roma, baldío a causa del terremoto de 1985. Sacaron los escombros del terreno y allí construyeron sus casas de cartón, las cuales se incendiaron en la Semana Santa de abril de 1998. Isaac Martínez, uno de sus dirigentes, consideraba que sus casas habían sido incendiadas por sus vecinos, quienes frecuentemente habían manifestado su rechazo a que vivieran en esa colonia de clase media.

A pocas cuadras del lugar del incendio, sobre Avenida Chapultepec, dos terrenos estaban ocupados por otras familias otomíes de la misma comunidad. Uno de ellos se había convertido en basurero en virtud de que los vecinos mestizos de la colonia habían elegido, precisamente, la puerta de entrada de este vecindario étnico para depositar sus bolsas de basura. Al interior de ese predio, un amplio jacal estaba habilitado como salón de clases, pues ahí se impartían cursos de alfabetización para niños y adultos. Un hombre de alrededor de 35 años comentó que los vecinos del edificio contiguo se divertían arro-



jándoles objetos y agua con lodo. Recuerda que durante su infancia, él y su familia dormían en los camellones de las avenidas por no tener hogar.

En el Centro Histórico de la ciudad, algunos comerciantes en vía pública aconsejan no acercarse a los mazahuas de San Antonio Pueblo Nuevo, pues supuestamente correría el peligro de ser asaltada. Estos y otros ejemplos muestran que las personas identificadas como indígenas en la Ciudad de México viven un segundo proceso de etnicización mediante el cual la discriminación de la que son objeto los obliga a transformar algunos indicios de identificación.

Asimismo, se observa que, en condiciones de competencia, los conflictos interétnicos conducen a la invención de nuevos atributos, por parte del oponente, con el fin de marcar las distancias y las jerarquías. San Román (1994) señala que a veces estos atributos suelen tener un cierto trasfondo visible y conocido. En efecto, entre los migrantes mazahuas existen jóvenes que han cometido algún delito y consumen drogas, lo que ocasiona que los mazahuas (en su conjunto) sean vistos como personas que delinquen y consumen drogas. Se criminaliza, así, la diferencia cultural, con lo cual los comportamientos valorados negativamente son atribuidos a los indígenas a partir de las representaciones previas que los mestizos comparten. Tales elementos se integran a los prejuicios socialmente elaborados para distinguir a los miembros que pertenecen a la categoría indígena. El prejuicio no consiste exactamente en el contenido del mensaje que se comunica sino en hacer de ese contenido un atributo hereditario y consustancial a todo el grupo étnico opuesto y en aplicarlo indiscriminadamente (*ibid.*:210).



CRISTINA OEHMICHÉN

Las representaciones sociales tienen la capacidad de producir efectos y fortalecer el poder de quien mantiene una posición superior. En este proceso se utilizan las imágenes preexistentes para significar la lejanía o el rechazo, a la vez que se construyen nuevos atributos que se superimprimen en los anteriormente elaborados y compartidos. Así, el prejuicio contra los indígenas, con todas sus imágenes tomadas del repertorio simbólico constitutivo de la identidad nacional es utilizado para expresar la distancia social en la relación interétnica. Dicha relación se agudiza en tiempos de crisis y de competencia por el espacio urbano, el empleo y la vivienda.

LA CIUDAD Y LOS “URBANOS”. LA REPRESENTACIÓN CONSTRUIDA POR LOS “INDIOS”

Los malos tratos que reciben en la ciudad contribuyen a formar la representación social que los indígenas tienen acerca de la ciudad y de los “urbanos”, como ellos suelen designar a los originarios de la Ciudad de México. Los indígenas han aprendido a relacionarse con los mestizos y con el Estado a partir de las experiencias vividas previamente en sus lugares de origen.

En la representación social que los mazahuas tienen sobre los “urbanos”, se entremezclan elementos propios de su relación con las élites blancas y mestizas dominantes de sus pueblos natales, básicamente, con aquellos que viven en las cabeceras municipales, lugares donde se concentra el poder político y económico de sus regiones. Con su llegada a la ciudad, los inmigrantes interpretan sus relaciones con el mundo circundante a partir de las





imágenes previamente formadas en sus lugares de origen. Tiene lugar un proceso de anclaje, esto es, la incorporación de lo nuevo dentro de esquemas preexistentes de representación.

Con el fin de conocer las representaciones que los mazahuas tienen acerca de los “urbanos”, bastó con preguntarles lo siguiente:

Pregunta: ¿Cómo son los ciudadanos? ¿Cómo es la gente de la ciudad?

Los entrevistados coincidieron en señalar que en la capital existe gente buena y gente mala, pero que la mayoría de los urbanos son presumidos, gente que se cree superior a ellos: “creen que son más que nosotros nada más porque hablan mejor; son abusivos y gandallas; son gente de razón”. También dijeron que se creen muy *popis* (término con el que designan a los ricos y presumidos), porque “se visten mejor: nos dicen que somos unos indios ignorantes, que somos sucios, que les vamos a pegar los piojos. Ellos no saben hacer lo que sí sabemos nosotros, no saben hablar como nosotros. Nada más porque hablamos distinto nos quieren ver abajo”.

También señalaron que en la ciudad hay gente muy mala y viciosa, gente que se aprovecha del indio. En relación con las mujeres señalaron que son “muy libertinas” (promiscuas) y que una cosa es la libertad y otra el libertinaje. Un muchacho muy joven me aseguró que nunca se casaría con una mujer *popis* de la ciudad, pues creía que éstas eran muy flojas.

Si bien los “urbanos” son descritos como gente “presuminda”, “que se cree superior a nosotros”, en algunos





CRISTINA OEHMICHÉN

conflictos interétnicos a los que se sobreponen conflictos de clase social, la imagen del español sale a relucir una y otra vez. Esto se ha presentado en contextos de conflicto interclasista, por ejemplo, cuando el dueño del comercio establecido se opone a que los ambulantes se instalen frente a su negocio. Tales comerciantes son identificados con frecuencia como “españoles”.

La identificación del hombre rico como español tuvo su origen en los años coloniales, aunque en algunas regiones indígenas, como la mazahua, su presencia se prolongó hasta fechas muy recientes. Entre los mazahuas de Pueblo Nuevo, los españoles son identificados como personas que provienen de una “raza maldita”, gente que lleva en sus venas una “mala sangre”, una “sangre maldita” y despiadada porque no tiene valores ni sentimientos. Son identificados como personas capaces de matar hasta a sus propios padres para conseguir lo que se proponen. La misma imagen negativa se aplica a las mujeres blancas. Son las que se casan pero no trabajan, viven “de mantenidas”, usan medias, etcétera.

Como ya se ha mencionado, los indígenas migrantes viven en la ciudad un segundo proceso de etnicización que los conduce a eliminar aquellos rasgos de su cultura que, en este contexto les resultan disfuncionales. Buscan transformar aquellos elementos de la cultura objetivada que operan como indicios de identificación. Sin embargo, no siempre logran su objetivo, pues su habla se distingue de la de los capitalinos. En muchos casos, las madres han decidido no enseñar a sus hijos a hablar en mazahua. A su vez, los hijos desean que sus madres no se vistan “como inditas” y presionan para que cambien de indumentaria.





Los indicios de identificación más visibles —como lo es el atuendo tradicional— es una práctica que realizan las mujeres. Los varones mazahuas no utilizan ninguna indumentaria distintiva, pues tanto en la ciudad como en el pueblo visten a la manera de los mestizos. Ellos pueden pasar “desapercibidos” en las calles de la ciudad al confundirse fácilmente con los mestizos. Por ello es necesario considerar que la pertenencia y discriminación étnica puede tener en el género una variante significativa: en el caso de las mujeres indígenas, como las mazahuas y las otomíes, la discriminación étnica es más continua, más intensa a causa precisamente de que ellas son las portadoras de las marcas de identidad étnica más visibles.

LOS DERECHOS INDÍGENAS Y LA CIUDADANÍA

Como señalé, los indígenas viven en condiciones más precarias que el promedio de la población nacional. Ello significa que también en las ciudades tienden a vivir en condiciones de pobreza y de pobreza extrema. Miles de ellos se incorporan a la ciudad por medio de las redes familiares y comunitarias. En la Ciudad de México se emplean como cargadores, peones de la construcción, vigilantes y otros oficios no calificados. Miles de mujeres indígenas laboran en casas particulares como empleadas domésticas o se incorporan al comercio ambulante. La inestabilidad laboral, el subempleo y el desempleo, así como los bajos ingresos que obtienen hacen necesaria la incorporación al trabajo de todos los miembros de la unidad familiar, incluyendo a los niños y a los ancianos. En la Ciudad de México, todos los miembros de la





CRISTINA OEHMICHÉN

unidad familiar se incorporan al trabajo. Así sucede, al menos, entre los mazahuas, otomíes y triquis, quienes laboran en las calles ya sea realizando el comercio ambulante de frutas, artesanías y dulces, o bien, limpiando parabrisas de automóviles. El trabajo en la calle crea una permanente situación de confrontación entre los distintos actores sociales que confluyen en los mismos espacios y que se disputan el suelo urbano. Son comunes las tensiones y pleitos entre los sucesivos gobiernos de la ciudad y los comerciantes ambulantes. Son frecuentes los enfrentamientos entre distintas agrupaciones corporativas de comerciantes.

El comercio en la vía pública entraña una fuente permanente de conflictos que han conducido a la prisión a no pocas mujeres indígenas, sobre todo mazahuas, quienes por varias generaciones se han dedicado a esta actividad en las céntricas calles de la ciudad.

Los niños crecen en la calle al lado de sus madres y, cuando tienen entre seis y siete años, se independizan y comienzan a trabajar por su cuenta. Por lo general, los padres envían a sus hijos a la escuela, aunque éstos también trabajen para complementar el ingreso familiar. Para los indígenas, el trabajo infantil es considerado como algo natural, pues desde su pueblo éste se practica. Muchos migrantes trabajaron durante su infancia antes de salir del pueblo. Sin embargo, esta misma actividad, cuando la practican en la ciudad es mal vista. Continuamente a los mazahuas y otomíes se les acusa de explotar económicamente a sus hijos y algunas madres han sido amenazadas con perder la custodia de sus niños.

Debido a que se dedican al comercio y a otro tipo de empleos informales, los indígenas mazahuas, triquis y





otomíes no pueden ser sujetos de crédito, ya que no pueden cumplir con los requisitos que se les exigen para tal fin, entre ellos, demostrar sus ingresos. Por lo mismo, no pueden acceder a la compra de una vivienda de interés social, por lo que suelen habitar en viejas vecindades a punto de derrumbarse, en las periferias menos urbanizadas de la metrópoli y en predios abandonados o en litigio. De forma continua reciben amenazas de desalojo de sus viviendas y ha sido común que el espacio en que habitan sea disputado por supuestos o reales dueños de los inmuebles, o de otros ocupantes, entre ellos, grupos de drogadictos y bandas delictivas.

Por su parte, los agentes de las instituciones gubernamentales tienden a mostrar actitudes y comportamientos discriminatorios hacia los indígenas. El acceso a la procuración de justicia está francamente limitado para los indígenas, pues no sólo carecen de derechos sociales, sino también de derechos jurídicos. En las agencias del Ministerio Público, por ejemplo, los mazahuas de San Antonio son continuos visitantes. Con frecuencia son acusados y conducidos a los reclusorios a causa de delitos que no cometieron o por faltas menores, como lo es el robo a particulares. La legislación mexicana establece que cuando un indígena sea detenido y no hable suficientemente bien el español, tendrá derecho a ser asistido por un traductor. Este derecho, sin embargo, pocas veces se lleva a cabo. Es aún más difícil ejercer derechos específicos (en tanto indígenas) cuando los detenidos hablan español. Éste es el caso de decenas de migrantes cuando son acusados de algún delito.

La otra cara de la moneda es cuando los indígenas se convierten en víctimas de algún crimen, pues muchas ve-





CRISTINA OEHMICHÉN

ces éstos quedan impunes, sobre todo cuando las víctimas son las mujeres. En la Ciudad de México han sido frecuentes los casos de abuso sexual contra las mujeres indígenas, ya sea cuando trabajan como empleadas domésticas o cuando se desempeñan en el comercio ambulante. En ambos casos, la impunidad con que actúan los atacantes se debe a la falta de recursos y al menosprecio de que son víctimas las mujeres —sobre todo las mujeres indias— por parte de las autoridades; y por otra, la falta de denuncias. Ir a denunciar una violación ha significado para muchas mujeres (no sólo indígenas) sujetarse a nuevas humillaciones por parte de quienes deberían velar por la justicia.

La discriminación y el racismo que se ejercen en contra de los indígenas migrantes se multiplican en clínicas y hospitales. A los museos, cines, restaurantes, tiendas departamentales y otros espacios públicos, generalmente, no acuden. Incluso en el transporte público la gente no quiere ni arrimárseles. Algunas mujeres han comentado sobre los insultos que reciben de otras mujeres, pues “creen que estamos sucios [...] nos dicen que les vamos a pegar los piojos”. Es común que los capitalinos tuteen a los indígenas, aun tratándose de personas de edad avanzada.

Los medios de comunicación de masas contribuyen a la construcción de los estereotipos que colocan a los indígenas en una situación minusvalorada. En la televisión pocas veces aparecen personas de piel morena. Cuando así sucede, los actores salen representando a la servidumbre o personajes cómicos.

Los y las indígenas mazahuas y otomíes han interiorizado una imagen negativa de sí mismos. Esto los ha conducido a ocultar los indicios de identidad étnica, o a





transformar aquellos aspectos de su cultura a través de los cuales son identificados con “indios” o como “indígenas”.

No obstante, en los últimos años diversas organizaciones han trabajado por la revaloración de su pertenencia étnica. Algunos intelectuales y dirigentes indígenas han estado dando la lucha por transformar el significado de las palabras “indio” e “indígena”. Los miembros de diversos grupos etnolingüísticos se han unido para dar esta lucha de manera coordinada. Para amplios sectores de la población, el significado de “indio” e “indígena” ha adquirido una connotación distinta que alude a la dignidad, sobre todo a partir del alzamiento zapatista de enero de 1994. Sin embargo, ello no ha sido todavía suficiente para erradicar los prejuicios y las prácticas discriminatorios.

Por otra parte, los migrantes indígenas han encontrado en la pertenencia étnica y comunitaria, uno de sus más firmes soportes para sobrevivir en un medio hostil. Las redes de parentesco les han permitido afrontar situaciones difíciles y hacer frente a múltiples necesidades. Dichas redes son movilizadas para ayudar al recién inmigrado a conseguir trabajo y alojamiento. Asimismo, son movilizadas para obtener permisos para el comercio en la vía pública y enfrentar en una relativa mejor posición la competencia por el espacio urbano y por el ejercicio del comercio en la vía pública. Las redes comunitarias han servido también para conformar frentes de lucha política por la vivienda y organizaciones de tipo gremial para obtener un espacio para trabajar en el comercio y para sacar de la cárcel a sus miembros cuando son detenidos por la policía. Esto hace que los indígenas migrantes, a pesar de la precariedad en la que viven, tengan mayores herra-





CRISTINA OEHMICHÉN

mientas para afrontar la crisis que se vive con los efectos de una globalización polarizante y excluyente.

CONCLUSIONES

La lucha por los derechos indígenas va mucho más allá de las modificaciones legislativas. Existe un prejuicio compartido que tiende a negar derechos específicos a las comunidades indígenas. Dicho prejuicio se integra a las representaciones sociales compartidas de origen colonial, las cuales se vieron renovadas con el nacimiento y consolidación de la moderna nación mexicana.

A pesar de las prácticas discriminatorias, la pertenencia comunitaria ha permitido a los migrantes indígenas que radican en la capital reconocerse como una colectividad étnica distintiva. En la Ciudad de México, los migrantes cuentan con agentes transformadores que actúan hacia el interior para mantener la unidad grupal, y hacia el exterior para negociar con el Estado y sus agentes por un conjunto de derechos y de intereses comunes. Esta situación los coloca en una relativamente mejor situación con respecto a otros actores de la ciudad o que se ubican en posiciones similares dentro del espacio social. La pertenencia a la comunidad étnica les permite acceder a una serie de demandas que difícilmente conseguirían si sus miembros estuvieran atomizados o dispersos. La amplia red de parientes y paisanos constituye un capital social que puede ser movilizado para la defensa de intereses comunes.

La pertenencia étnica adquiere una nueva importancia en la ciudad en la medida en que la acción comunitaria se muestra eficaz para la acción social y les permite a los mi-





grantes enfrentar en mejor situación la competencia por el espacio y la vivienda, así como los conflictos que se derivan de su relación con el Estado y sus instituciones.

En el curso de los años, los migrantes indígenas han sufrido un proceso de etnicización que los ha colocado en condiciones de minoría étnica estigmatizada y marginalizada. En la ciudad, han sido ubicados en posiciones ocupacionales y en nichos ecológicos marginales donde el acceso al empleo, la vivienda, la salud, la educación, a la justicia y a todo un conjunto de bienes, materiales y simbólicos, ha sido realmente limitado. Las mismas fuerzas que ubican a los mazahuas y otomíes en esta posición, operan para los migrantes de otros grupos etnolingüísticos. Los mazahuas y otomíes se han encontrado en la calle, en las ocupaciones, en los espacios donde tienen sus viviendas con otros indígenas, sobre todo triquis, mixtecos y mazatecos, con quienes se relacionan afectivamente. No es que ellos hayan elegido interactuar cotidianamente con personas con quienes comparten antecedentes culturales e históricos comunes. No es que de pronto hayan decidido de manera consciente ir a buscar a los descendientes de otras culturas de origen mesoamericano para vivir y trabajar a su lado. Las fuerzas de la segregación y de la exclusión social actúan para que sea posible que las personas con similares antecedentes culturales y una problemática común se reúnan. Ello ha propiciado, al menos de manera incipiente, la conformación de organizaciones pluriétnicas que disputan al Estado su derecho de existir, y de hacerlo con dignidad en la ciudad.

Es probable que en los próximos años estemos ante la presencia de una *reindianización*, una vez que este tipo de



frentes son viables para la acción social colectiva y tienden a legitimar la presencia indígena en las ciudades. La lucha por la democracia y la ciudadanía, por tanto, pasa por la disputa en el terreno de la cultura y por transformar las representaciones sociales de origen colonial.

BIBLIOGRAFÍA

- ABRIC, JEAN-CLAUDE, *Pratiques sociales et représentations*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994.
- AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO, *Regiones de refugio*, México, INI, 1967.
- ANDERSON, BENEDICT, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE, 1997.
- CARTER, DONALD MARTIN, *States of Grace. Senegalese in Italy and the New European Immigration*, University of Minnesota Press, 1997.
- CASTELLANOS, ALICIA y J.M. SANDOVAL (coords.), *Nación, racismo e identidad*, México, Nuestro Tiempo, 1998.
- GIMÉNEZ, GILBERTO, "Identidades étnicas. Estado de la cuestión", en *Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI*, México, INI / CIESAS / Miguel Ángel Porrúa, 2000, pp. 45-70.
- GOFFMAN, IRVING, *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu, 1986.
- JODELET, DENISE, *Les représentations sociales*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989.
- OEHMICHÉN, CRISTINA, *Reforma del Estado, política social e indigenismo en México (1988-1996)*, México, IIA / UNAM, 1999.



OOMMEN, T.K. (ed.), *Citizenship and National Identity. From Colonialism to Globalism*, London, 1997.

VILLASANA, L.; I. REYNA y otros, “Los niños indígenas migrantes en la Ciudad de México”, en *Boletini, Órgano de Comunicación del Instituto Nacional Indigenista*, México, 1996.







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

*Marta Romer**

INTRODUCCIÓN

LA IMPORTANCIA DE LA MIGRACIÓN INDÍGENA hacia los centros urbanos desde hace ya varias décadas, ha merecido una amplia gama de estudios dedicados a los muy diversos aspectos de este fenómeno, desde la inserción de los migrantes en el mercado laboral hasta la manera de recrear algunas formas culturales propias.

Desde entonces, se han planteado preguntas acerca de los efectos de la separación del territorio sobre la cultura étnica de los migrantes, al insertarse en el medio urbano y al cambiar de actividad económica (Arizpe, 1975, 1978; Bonfil, 1987; Giménez, 1999). La discusión se refirió únicamente a la situación de la primera generación de migrantes, mientras que las referencias a la problemá-

* Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH.





MARTA ROMER

tica cultural e identitaria de sus hijos siguen siendo muy escasas en los estudios sobre el tema (Pérez Ruiz, 1993; Sánchez, 1998; Oehmichén, 2001).

El poco interés por la problemática mencionada se debe, probablemente, a la creencia de que los hijos de migrantes indígenas, por nacer y educarse en la ciudad, de manera automática quedan asimilados a la cultura nacional; es decir, la migración tendría como consecuencia un distanciamiento significativo, cuando no un corte definitivo de las raíces y de la tradición cultural étnica en la generación de los hijos.

En este trabajo se exponen algunos resultados de una investigación desarrollada en el Área Metropolitana de la Ciudad de México acerca de la identidad étnica en un grupo de hijos de familias indígenas.

Situamos la problemática estudiada en el marco general de las relaciones interétnicas asimétricas entre los grupos étnicos y la sociedad nacional, considerando que tienen implicaciones particularmente importantes para los procesos de cambio cultural e identitarios en situaciones migratorias. En este contexto se analiza el problema de la socialización intercultural de los hijos y su proceso de construcción de la identidad étnica, teniendo en cuenta la importancia del estigma en dichos procesos.

Ahora bien, al abordar el tema de la identidad étnica de los hijos es importante mencionar que el proyecto migratorio de los indígenas, expulsados por la pobreza o falta de tierra de sus comunidades, no se limita a buscar recursos para mejorar las condiciones de vida de sus familias. Casi siempre se trata de un proyecto “promocional”, en particular para con sus hijos a los que desean ofrecer, además de mejores oportunidades de educación y trabajo, la





posibilidad de ser ciudadanos como los demás, libres del estigma. Un ejemplo que ilustra esta estrategia es el hecho de no transmitirles, en la mayoría de los casos, el idioma étnico ya que “deja un acento” y aumenta la “visibilidad” social que puede ser causa de burlas y rechazo.

Nos preguntamos, entonces, si existe o no la posibilidad de recreación de la identidad étnica indígena en el medio urbano en la generación de los hijos de migrantes, en las condiciones antes citadas.

La investigación se llevó a cabo entre 35 familias indígenas, con una residencia de por lo menos 15 años en la ciudad, originarias de dos comunidades étnicas diferentes. La muestra de los hijos abarcó 55 casos, 25 hombres y 30 mujeres; 23 personas tienen menos de 20 años de edad y 32 personas son mayores de 20 años.

LA IDENTIDAD COMO ESTRATEGIA

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

Para el estudio adoptamos el enfoque que se propone interpretar el fenómeno identitario en términos de “es-





MARTA ROMER

trategias identitarias”. Su principal característica es que pone el acento en los procesos y el cambio, y tiende a concebir las identidades como estrategias identitarias precisamente para subrayar su carácter relacional y dinámico. El planteamiento consiste en considerar que los individuos poseen una cierta libertad de acción sobre la elección de su grupo de pertenencia.

Esta elección obedece a una estrategia (en general inconsciente) de lograr, como finalidad, un reconocimiento de su existencia en el sistema social con los recursos que se tiene y enfrentando los retos que se presentan día a día (Camilieri *et al.*, 1999).

En este sentido, el concepto de estrategia permite dar cuenta de todo tipo de manipulaciones de la identidad, así como del despertar identitario; puede explicar también las variaciones identitarias en los individuos, en particular entre los miembros de la misma familia. Asimismo, el acento puesto en el carácter estratégico de la identidad permite rebasar el falso problema de la veracidad científica de las afirmaciones identitarias (Cuche, 1996). Este hecho tiene una consecuencia muy importante desde el punto de vista metodológico, ya que no se buscará saber exactamente qué identidad posee un individuo sino la que manifiesta tener (la autodefinition identitaria).

El considerar a la identidad como un proceso y producto de una serie de interacciones sociales nos lleva a analizar estas interrelaciones en diferentes ámbitos y niveles. En primer lugar, el ámbito étnico, que es el marco general dentro del cual se crean y recrean las nuevas relaciones en el interior de las familias emigradas y entre éstas y la comunidad de origen; es decir, las relaciones sociales fundamentales para la recreación de la identidad





del grupo y de los individuos. En este sentido, la participación de los hijos en este espacio en el hogar, en el ámbito grupal en la ciudad o en la comunidad es de gran importancia para interpretar los procesos de formación de su identidad étnica.

Para ello se analizan, además, las representaciones que los jóvenes tienen del grupo étnico de referencia y cómo se sitúan frente a él, tanto en la ciudad (familias de migrantes con los que tienen contacto), como en la comunidad (familiares y otros), con el énfasis en la representación que tienen de sus padres indígenas. Como contraparte de lo anterior, se analiza la ubicación de los hijos en el espacio urbano, su relación con sus pares (cercanía y diferencias), sus grados de escolaridad alcanzados y su relación con el contexto familiar, así como las experiencias racistas y de discriminación que hayan tenido y el papel que jugaron en su proceso de identificación étnica.

Se analizan también los diferentes aspectos que nos acercan al proceso de identificación étnica de los hijos: por un lado, la identificación con los modelos culturales, implícitos en la doble socialización que recibieron, su actitud frente a los valores y normas de conducta transmitidos en el hogar y observados fuera de él y los eventuales conflictos que les causan; por otro lado, la identificación con la comunidad étnica que se manifiesta por medio de la valoración de determinadas características de sus miembros, incluidos sus propios padres. Como resultante de todo este proceso se presenta una tipología de las autodefiniciones identitarias étnicas de los hijos y se precisan las posibles razones o factores que influyeron en las distintas respuestas.





MARTA ROMER

EL CONTEXTO SOCIAL

Los hijos de indígenas migrantes, independientemente de sus orígenes étnicos, poseen la identidad mexicana como identidad natural por el simple hecho de haber nacido en México. Además, esta identidad queda reforzada con la educación recibida en el sistema educativo, mecanismo de integración por excelencia a la cultura y sociedad nacionales. Sin embargo, 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. Es evidente que los actores no están totalmente libres para definir o manipular su identidad, según sus intereses del momento. El margen de libertad está determinado por la situación social, en general, la existencia de prejuicios y la discriminación, y el tipo de relaciones o las interacciones que establecen con los agentes sociales con los que entran en contacto, en primer lugar, los miembros de su propia familia, de la comunidad étnica y del medio urbano en general.

Si bien los padres desean que sus hijos se integren de la mejor manera a la sociedad urbana nacional y sean ciudadanos como los demás, debido al temor de que puedan desviarse del buen camino al establecer amistades “dudosas”, según su criterio, tratan de limitar al máximo su libertad y los contactos con otros jóvenes durante la adolescencia, de manera que las interacciones de los hijos fuera del hogar se limitan prácticamente al ámbito escolar.





Debido a sus orígenes en el estado sureño de Oaxaca y su fenotipo indígena más o menos marcado, los jóvenes frecuentemente son objeto de prejuicios que se expresan en burlas, agresiones verbales e incluso físicas, y el rechazo de sus compañeros. Personas que no enfrentaron personalmente los prejuicios pudieron observar reacciones negativas hacia los indígenas en su alrededor, lo que sugiere que, en su mayoría, los jóvenes tuvieron que asumir una actitud frente a esta situación: internalizar el estereotipo negativo o rebelarse en contra de él, lo que indudablemente tuvo que repercutir en el proceso de construcción de su identidad.

Los prejuicios operantes en la sociedad hacia los indígenas y sus culturas tienen otra consecuencia para los hijos de migrantes. La valoración de la cultura étnica y el interés por conocerla y hacerla suya pueden verse afectados por esta desvalorización percibida. Como ejemplo puede citarse una actitud ambivalente hacia el idioma étnico, que los hijos no aprendieron e incluso algunos rechazaron, a la vez que lamentan que su desconocimiento sea una barrera para poder comunicar con sus propios familiares y compenetrarse con la cultura de sus padres.

AUTODEFINICIONES IDENTITARIAS

¿Quiénes son los hijos de migrantes indígenas desde el punto de vista de su identificación étnica? ¿En qué grado se identifican con la comunidad indígena de sus padres y cuál es el contenido de esta identificación? ¿Cuáles son los factores que influyeron de manera importante en su autodefinición identitaria étnica?



Las respuestas obtenidas de las 55 personas que integran la muestra, permiten hablar de tres tipos de situaciones, aunque las fronteras entre ellos no siempre están claramente dibujadas.

1. La identidad étnica aceptada como natural, de la misma forma que la identidad nacional, es decir, las personas se sienten a la vez miembros de la comunidad étnica y mexicanos; el reconocimiento de la pertenencia étnica no impide que haya al mismo tiempo una desvalorización de lo étnico o conflictos identitarios serios, resultantes de la falta de adaptación en ambos medios.
2. La identidad étnica reconocida como identidad secundaria, parcial, en diferentes grados; los entrevistados se sienten ante todo mexicanos, pero también “un poco” indígenas; a veces se trata de casos donde no hay claridad o existe la confusión acerca de la identidad étnica, sobre todo tratándose de informantes más jóvenes.
3. La identidad étnica rechazada (o negada); los hijos reconocen sus orígenes étnicos, pero no se sienten parte de la comunidad de sus padres, se consideran sólo mexicanos.

La división en estos tres grupos permite clasificar las respuestas para su análisis, teniendo en cuenta que los límites entre ellos pueden parecer arbitrarios. Tratamos de apegarnos en esta clasificación a la forma de las respuestas, en general dichas de manera espontánea, y por ello a veces contradictorias, por ejemplo, “no me siento, sólo que...” o “casi no me siento”, considerando que ex-



presan la dificultad de definir el sentimiento de identidad étnica de los informantes. No quedó desapercibido que detrás de algunas respuestas que niegan la identidad étnica indígena haya conflicto, el cual al ser superado podría hacer cambiar el sentimiento de la persona y hacerla aceptar en algún grado esta identidad.

Para aproximarnos más a la problemática que plantean las distintas situaciones identitarias, intentamos desglosar la tipología presentada, considerando como base algún factor significativo, el cual, visto dentro del conjunto, parece contribuir de manera más significativa a un tipo de autodefinición étnica que manifiestan tener las personas.

PERSONAS QUE ACEPTAN SU IDENTIDAD ÉTNICA INDÍGENA

En total, 29 personas se sienten “indígenas” por alguna de las siguientes razones: porque sus padres lo son; por la sangre (en general asociada con la madre), y por las raíces, por sentirse perteneciente a la comunidad de sus padres, por haber nacido o vivido ahí; por entender o hablar la lengua; por conocer las costumbres, por tener lazos afectivos con los familiares de allá y por el tipo de educación recibida. A veces se citan varias razones a la vez, en diferente orden, pero es la relación con los padres (las raíces y la sangre) la que aparece con mayor frecuencia en primer lugar, como hecho objetivo, biológico, determinante de su identidad étnica. Dentro del grupo se pueden distinguir situaciones muy diversas, dependiendo del orden de las razones citadas.



- Identidad étnica positiva, aceptada por varias de las razones ya citadas, como producto natural de la identificación con los familiares y con la comunidad étnica en su conjunto. Esta identificación se da independientemente de la situación familiar (presencia de conflictos y violencia), y del grado de socialización en la cultura étnica, aunque en general una amplia transmisión cultural y la participación de los hijos en el espacio étnico en la ciudad y en la comunidad de origen son factores que parecen haber sido decisivos para la construcción de esta identidad.
- Identidad ligada al lugar de nacimiento o resultado de una estancia prolongada en la comunidad. Algunos entrevistados explican su sentimiento de identidad étnica citando, en primer lugar, el hecho de haber nacido en la comunidad como determinante para su pertenencia étnica (dentro de la muestra otras personas no lo sienten así). Otras personas, en su niñez, han vivido algunos años en la comunidad, una experiencia determinante, según ellos, para sentirse parte de la comunidad, independiente de los demás factores (por ejemplo, conflictos familiares y falta de comunicación con los padres).
- Identidad objetiva, predeterminada. Algunas personas viven su identidad étnica como un hecho objetivo, sin darle mayor contenido emocional e independientemente de sus conocimientos y relación con la comunidad. Simplemente constatan el hecho de que son indígenas porque sus padres lo son.



- Identidad aceptada en conflicto. Entre las personas que aceptan, en principio, su identidad hay algunos casos donde se perciben conflictos o contradicciones. Esta situación en general está relacionada con problemas de adaptación por problemas familiares o se debe al hecho de que a pesar de una buena relación con los padres e identificación con ellos, hay poca relación y nula identificación con el grupo fuera de la familia (otras personas en estos casos manifiestan una identificación parcial o niegan claramente su pertenencia al grupo).
- Identidad negativa. Varias personas, en algún momento de su adolescencia, habían ocultado sus orígenes o se habían avergonzado de ellos, es decir, la identidad étnica, subvalorada por los demás, también lo fue para ellos y las agresiones recibidas y la percepción de la actitud de desprecio hacia lo indígena les significaba un estigma. Algunas de las personas que han desarrollado la identidad étnica negativa en algún momento del proceso de identificación, sobre todo durante la adolescencia, la valoraron posteriormente, mientras que otras optaron de forma definitiva por la negación de esta identidad “estorbosa” que les causaba conflicto. En dos casos, sin embargo, los hijos manifiestan tener la identidad étnica con contenido negativo. En estos casos, se dio una fuerte desvalorización de lo étnico debido a las condiciones de vida sumamente precarias e interacciones negativas con familiares más cercanos (padres, hermanos), además de las experiencias de discriminación vividas.





MARTA ROMER

PERSONAS QUE RECONOCEN SENTIRSE SÓLO “EN PARTE”
INDÍGENAS

Son 12 las personas que si bien no niegan poseer la identidad étnica de sus padres, precisan que no la tienen “totalmente”, “casi” no la tienen, o “muy poco”, dando a veces las mismas razones que el grupo anterior, lo que indica que la valoración de los diversos elementos de identificación podía variar según la persona. A veces puede ser también el reflejo de una falta de precisión al respecto, debido a la edad más joven o simplemente porque la relación con la comunidad étnica es más limitada.

Lo expresan de esta manera: “me siento un poco indígena por el dialecto, pero no conozco las costumbres”; “no me siento totalmente porque me falta el lenguaje, el poder comunicar y entender”; “no me siento del todo, sólo por las raíces, no por la relación con la gente”; “casi no me siento por no hablar el idioma, sólo que mis padres son indígenas”; “me siento un poquito mixteco por el color”. Dos hijos de padres de origen diferente (la madre es mestiza) se identifican en parte con el padre indígena.

- Los menores de 19 años. En el caso de algunos menores de 19 años es posible hablar de una falta de claridad acerca de su propia identidad en proceso de construcción o simplemente porque su relación con la comunidad étnica ha sido más limitada. El reconocimiento de su identidad étnica “parcial” se debe ante todo a la relación afectiva con sus padres. Su actitud hacia lo étnico en general es muy positiva.
- Casos de conflicto familiar. En estos casos una mayor distancia frente a la tradición cultural familiar





coincidió con conflictos familiares serios, pero también con la falta de comunicación, sobre todo con el padre, y con las restricciones impuestas a los hijos que posiblemente afectaron su identificación con lo étnico. Todos tienen en común mucha represión y violencia en sus hogares y poca participación en el espacio étnico (únicamente en el nivel familiar).

Personas que niegan poseer la identidad étnica indígena

En todos los casos (14) los hijos reconocen sus orígenes étnicos, pero éstos no son suficientes para que se sientan parte de la comunidad de sus padres (o de uno de ellos); se consideran sólo mexicanos. Si bien en la mayoría de los casos la poca integración en el espacio étnico parece ser la causa principal de la negación de la pertenencia, está relacionada con otros factores como por ejemplo los conflictos familiares o una mala comunicación con los padres. Por otra parte, casi siempre se da una buena integración al medio urbano debido al fenotipo que pasa desapercibido. La negación de su pertenencia a la comunidad étnica la expresan de esta manera: no se siente pertenecer al grupo, no le ha aportado nada de valor; no se siente identificado, siempre estuvo alejado; no se identifica con nada.

A veces, si bien la respuesta inicia por un “no”, queda matizada o se perciben dudas al respecto: no siente nada, sólo reconoce la sangre; no podría decir que es indígena (no sabe “hablar ni sembrar”); sólo cuando se mira en el espejo; por no hablar el idioma. Dentro de este grupo encontramos diferentes situaciones:



- Hijos de parejas mixtas. La carencia de identificación con lo étnico se explica por el hecho de ser hijos de matrimonios mixtos (indígena y no indígena o personas de dos etnias diferentes), por tratarse de hogares donde se dificulta la transmisión cultural y la identificación étnica, sobre todo cuando el padre indígena está ausente o no tiene una buena comunicación con los hijos.
- Los menores de 19 años. Algunos jóvenes menores de 19 años comparten ciertas características que permiten hablar de una problemática común. Una buena integración al medio urbano y escolar y, paralelamente, poca relación con la comunidad étnica (no conocen a la comunidad, no hablan ni entienden el idioma), explican esta falta de identificación étnica. En general, estos jóvenes no tuvieron experiencias personales de prejuicios, su actitud hacia lo indígena es positiva y respetan la tradición, pero se sienten alejados de ella.
- Casos de conflicto con el o los padres. Las situaciones de conflicto con el o los padres y la limitada transmisión cultural e integración de los hijos en el medio étnico, es una de las razones que se repite en otros casos de negación de la identidad indígena también por los hijos ya adultos. El excesivo autoritarismo, las limitaciones impuestas a la libertad de los hijos, la falta de comunicación y la represión ocasionaron el distanciamiento de los hijos de la comunidad étnica.
- La identidad étnica negativa rechazada. Algunas personas asignan un valor negativo a la identidad étnica y por ello la rechazan. En estos hogares



hubo problema de alcoholismo, mucha violencia hacia la esposa y los hijos, situación de gran pobreza y problemas de discriminación que algunos hijos han vivido desde pequeños y otros incluso ya como adolescentes. Faltó totalmente la comunicación con los padres y hubo mucha represión, autoritarismo y falta de comprensión. Estas vivencias dolorosas, debido a la problemática familiar y las experiencias negativas relacionadas con la condición indígena de la familia (pobreza y discriminación), han marcado el proceso de formación de la identidad de los hijos quienes en un momento dado rechazaron la posibilidad de identificación con la comunidad étnica.

Es importante mencionar que en muchas familias varía la autodefinición étnica de los hermanos, desde un mayor o menor grado del sentimiento de pertenencia hasta respuestas totalmente opuestas. Lo anterior confirma que la definición identitaria étnica es algo muy personal y cada hijo vive y procesa, a su manera, las diferentes vivencias que incluso puede compartir con sus hermanos; es decir, adopta una estrategia identitaria conforme a sus intereses y posibilidades en función de los márgenes que le impone su ubicación en el medio social. Por otra parte, estas variaciones son ilustrativas de la relación dialéctica entre la identidad personal y la social, que explica comportamientos individuales diferenciados en situaciones de vida muy semejantes.





MARTA ROMER

FACTORES DE IDENTIFICACIÓN

Podemos observar que si bien hay diferencias en la manera de definir la propia identidad étnica y expresar el sentimiento de pertenencia, una gran mayoría de jóvenes reconocen en algún grado la identificación con lo étnico, desde “lo soy” hasta “me siento un poco identificado por el fenotipo”. Estas respuestas pueden parecer sorprendentes, ya que en general se considera que en los casos de las familias indígenas que residen en los centros urbanos y no forman una comunidad, el proceso de socialización de los hijos mediante las instituciones educativas sobre todo lleva a una asimilación completa. Los casos estudiados demuestran una realidad diferente, ya que sólo una minoría niega su pertenencia a la comunidad étnica y en varios casos, particularmente de los más jóvenes, esta actitud puede aun sufrir cambios.

Entre los factores que parecen influir más en la definición étnica de los hijos es el tipo de relaciones familiares: cuando éstas son positivas y se da una buena comunicación entre padres e hijos, existe una alta probabilidad de que por medio de los padres se dé la identificación con el grupo étnico. A su vez, relaciones familiares conflictivas, el alcoholismo, la violencia y la falta de comunicación, así como la represión, pueden causar rechazo de la identidad étnica, desembocar en una identidad negativa de los hijos, o en una identidad basada sólo en las “raíces” que no se pueden negar, pero con un contenido muy pobre.

Otro factor de importancia lo constituyen las diversas experiencias de prejuicios, las cuales consisten en agresiones de todo tipo, vividas personalmente u observadas, que pueden generar dos respuestas opuestas según





el caso: conducir a un refuerzo de la identidad étnica debido al gran peso de la identidad atribuida o bien resultar en su abandono, parcial o total, para liberarse del estigma, particularmente en los casos donde las relaciones familiares son conflictivas y un elevado nivel de escolaridad permite lograr una ubicación satisfactoria en el medio social. El fenotipo indígena, en muchos casos, favorece el mantenimiento de la identidad étnica (debido ante todo al estigma) y a la inversa, el fenotipo menos marcado permite pasar “desapercibido” y optar sólo por la identidad nacional mexicana.

Con frecuencia se considera que un alto nivel de escolaridad favorece el abandono de la identidad étnica indígena, sobre todo tratándose de migrantes. Nuestros datos demuestran que en el caso de los hijos, este factor por sí solo no es determinante y adquiere importancia solamente dentro de un conjunto de factores. Así, puede influir en el tipo de definición identitaria étnica en ambos sentidos: tenemos casos de universitarios, quienes niegan identificarse con el grupo étnico de sus padres, como también a los que han reforzado su sentimiento de pertenencia al grupo gracias a una mayor conciencia de sus orígenes, lograda a través del estudio. En ambos casos, una alta escolaridad ha influido en la estrategia elegida por la persona en función de otros factores, por ejemplo, el tipo de relaciones familiares y con el grupo o el grado de exposición a prejuicios en alguna etapa de su vida.

El conocimiento del idioma, de la historia, de las tradiciones, la participación en los festejos y las visitas a la comunidad de origen (sobre todo cuando viven ahí los abuelos) normalmente acercan los hijos al grupo étnico. Personas que niegan tener identidad indígena en su ma-





MARTA ROMER

yoría tienen pocos conocimientos y relaciones más distantes con el lugar de origen de sus padres. Sin embargo, no se trata de una regla, ya que tenemos ejemplos de negación de la identidad a pesar de poseer un relativamente buen conocimiento de la comunidad, lo que sugiere claramente un tipo de estrategia identitaria personal.

De todos los elementos de la cultura es, quizás el idioma al que se atribuye una mayor importancia para la construcción de la identidad étnica. Por ello es considerado como indicador básico de la identidad étnica en la medida en que establece el contraste con personas que no lo hablan. Es frecuente que los hijos expliquen el tipo de identificación con la comunidad étnica en función del grado de manejo del idioma de sus padres; no obstante, raras veces el desconocimiento del idioma aparece como la causa de la falta de identificación étnica. A su vez, los numerosos ejemplos contrarios, de personas que se sienten pertenecer a la comunidad étnica a pesar de no hablar el idioma, confirman el hecho de que el sentimiento de pertenencia no obedece, necesariamente, a criterios objetivos por más importantes que parezcan, siendo el resultado de múltiples interacciones y de una elección personal.

La identificación étnica varía de manera significativa según el género: dentro del grupo que reconoce plenamente su identidad indígena la gran mayoría son mujeres; entre los que manifiestan una identificación parcial hay dos veces más hombres que mujeres y en el grupo que niega poseer la identidad indígena igualmente prevalecen los hombres. Esta diferencia en la adscripción étnica se debe, tal vez, a la educación más estricta en el caso de las hijas, cuya libertad de movimiento y los contactos fuera





del hogar fueron mucho más limitados en comparación con sus hermanos, lo que repercutió en su integración al medio urbano y en consecuencia limitó su posible identificación con modelos externos a la familia en la etapa de la adolescencia. Una mayor identificación étnica de las mujeres en general parece ser, entonces, en gran medida una consecuencia natural de un tipo de educación y de las interacciones más restringidas fuera del medio familiar.

Finalmente, constatamos una tendencia hacia el alejamiento de la herencia étnica en el caso de los hijos más jóvenes. Esto se debe, en gran parte, al proceso de asimilación que han sufrido las familias a lo largo de varios años de vivir en la ciudad, lo que se reflejó en la adopción de formas de vida urbanas y en una mayor flexibilidad en lo que se refiere a la educación de los menores, lo que ha permitido su mejor inserción en el medio urbano. Contribuyó a ello también una socialización más temprana en la cultura nacional ya que, a diferencia de sus hermanos mayores, pasaron por educación preescolar antes de ingresar a la primaria, así como la exposición a los programas de televisión.

CONCLUSIONES

Los diferentes tipos de autodefinición de los hijos, con respecto a su pertenencia étnica, son resultantes de múltiples factores que se conjugan para crear un sentimiento de identidad peculiar en cada individuo, a pesar de las semejanzas que pueda haber entre ellos. Las vivencias y la historia personal, el tipo de interrelaciones desarrolladas en el medio étnico y el urbano, y la identidad atribuida,





MARTA ROMER

acompañada de un trato frecuentemente discriminatorio, van produciendo un determinado tipo de identidad étnica que queda, además, en una relación dialéctica con la identidad personal de cada individuo quien le imprime un sello particular. Esto último puede explicar las diferencias entre hermanos en cuanto a su autodefinición étnica, a pesar de haberse educado, aparentemente, en un mismo ambiente familiar y estar compartiendo un gran número de características. Los conflictos familiares, la relación con los pares y con la comunidad de origen de los padres, los niveles de escolaridad alcanzados y las experiencias de discriminación, además del tipo de transmisión cultural recibida en el hogar, en particular el idioma étnico, son algunas de las variables más importantes que influyen en la construcción de la identidad étnica de los individuos y en la adopción de diferentes estrategias identitarias para realizar sus proyectos personales de vida y de ascenso social.

Estas estrategias personales se complementan con las usadas por los padres, para quienes la migración ha significado un ascenso socioeconómico a la vez que una oportunidad para que sus hijos no sufran como ellos la pobreza, la ignorancia, pero también el estigma. El empuje, que en la mayoría de los casos recibieron los hijos para llegar a relativamente altos niveles de escolaridad, en comparación con otros jóvenes de su medio, fue el camino más adecuado para lograr este propósito. También la limitada transmisión cultural, en muchos casos, y el aislamiento de los hijos del grupo por la barrera del idioma, confirman este proyecto de tener hijos “urbanos”. Es en este contexto que hay que valorar el relativo alto grado de identificación con lo étnico expresado por los





hijos, sin perder de vista el peso de la identidad atribuida en la autodefinición identitaria manifestada.

BIBLIOGRAFÍA

- ARIZPE, LOURDES, *Indígenas en la ciudad. El caso de las Mariás*, México, SEP (SEP-SETENTAS), 1975.
- , *Migración, etnicidad y cambio económico: un estudio sobre migrantes campesinos a la Ciudad de México*, México, El Colegio de México, 1978.
- BARTH, FREDRIK, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, FCE, 1976.
- BASTIDE, ROGER, *El próximo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones*, Buenos Aires, Amorrurtu, 1970.
- BONFIL, GUILLERMO, *México profundo, una civilización negada*, México, SEP / CIESAS, 1987.
- CAMILLERI, CARMEL *et al.*, *Stratégies identitaires*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, ROBERTO, *Etnicidad y estructura social*, México, SEP (Ediciones de la Casa Chata), 1992.
- CASTELLANOS, ALICIA y JUAN MANUAL SANDOVAL (coords.), *Nación, racismo e identidad*, México, Nuestro Tiempo, 1998.
- CUCHE, DENYS, *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, La Découverte, 1996.
- ERIKSON, ERIK H., *Identidad. Juventud y crisis*, Madrid, Taurus (Humanidades), 1990.
- GIMÉNEZ MONTIEL, GILBERTO, "Territorio, cultura e identidades. La región sociocultural", en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, época II, vol. V, núm. 9, 1999, Colima, pp. 25-57.





MARTA ROMER

OEHMICHÉN BAZÁN, CRISTINA, *Mujeres indígenas migrantes en el proceso de cambio cultural. Análisis de las normas de control social y relaciones de género en la comunidad extraterritorial*, tesis doctoral, México, IIA / UNAM, 2001.

PÉREZ RUIZ, MAYA LORENA, “La identidad entre fronteras”, en Guillermo Bonfil Batalla (coord.), *Nuevas identidades culturales en México*, México, CNCA, 1993, pp. 126-153.

SÁNCHEZ GÓMEZ, MARTHA JUDITH, “Procesos de reproducción de la identidad étnica en la segunda generación de migrantes”, en Raquel Barceló y Martha J. Sánchez (coords.), *Diversidad étnica y conflicto en América Latina*, vol. III, México, UNAM / Plaza y Valdés, 1998, pp. 237-253.





POLÍTICAS PÚBLICAS Y PUEBLOS INDÍGENAS:
CONSIDERACIONES ALREDEDOR DE LOS PELIGROS
DEL ESENCIALISMO EN EL RECONOCIMIENTO
DE LOS DERECHOS COLECTIVOS

*Dolores Figueroa Romero**

INTRODUCCIÓN

ESTE TRABAJO TIENE COMO OBJETIVO establecer una serie de consideraciones teóricas alrededor de los debates públicos que se han dado sobre el reconocimiento de derechos a los pueblos indígenas que viven en el valle de la Ciudad de México. Partiendo de una serie de planteamientos sobre temas como identidad, cambio social, derechos colectivos y políticas públicas, quisiera traer nuevas luces sobre la distinción —analítica y administrativa— entre indígenas migrantes y originarios del Valle de México, así como otras iniciativas académicas y gubernamentales, que de manera indirecta pudieran implicar una jerarquización de sujetos de derechos, así como la naturaleza misma de esos derechos.

* York University, Canada.





DOLORES FIGUEROA ROMERO

En este esfuerzo analítico resulta importante preguntarse: ¿qué implica en términos de otorgamiento de derechos, la distinción entre migrante y originario?, ¿en qué sentido puede ser dañina esta distinción?, ¿polariza acaso a los actores locales?, ¿habrá dimensiones e identidades sociales, como el género, que puedan verse afectadas?, ¿cómo influye esta distinción en los procesos de representación de las organizaciones de base, así como la recreación de sus identidades?, ¿cómo esta distinción legitima/subestima las demandas de las organizaciones y habitantes locales?, ¿en qué sentido es benéfica para propósitos de administración pública y reorganización de espacios urbanos? Estas preguntas apuntan a develar los peligros de la esencialización de la indianidad, como una dinámica recurrente dentro de las políticas de reconocimiento de la multietnicidad de nuestras sociedades y las demandas de justicia social de los pueblos indígenas hoy en día.

Esta reflexión sugiere que no es suficiente la mera voluntad gubernamental para impulsar iniciativas tendientes a saldar la deuda histórica que tienen nuestros gobiernos con la situación de marginación de los pueblos indígenas. El esfuerzo por reformular la relación del Estado —y diversos niveles de gobierno— con los pueblos indígenas pasa por un ejercicio de reflexión acerca de los peligros de reeditar y/o hacer mal uso del esencialismo como marco político para el otorgamiento de derechos.

PROBLEMÁTICA

En correspondencia con la ratificación que el gobierno mexicano hiciera en 1990 del Convenio 169 de la OIT acerca de





los pueblos indígenas y tribales,¹ el gobierno de la Ciudad de México ha impulsado un 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.² Tal como yo lo entiendo, 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 sistémica.

Con el propósito de promover este proceso de cambio institucional, el Gobierno de la Ciudad de México, a través de la Dirección General de Equidad y Desarrollo Social, ha creado el llamado Consejo de Consulta y Participación Indígena en el Distrito Federal, en julio de 2001. Esta entidad consultiva ha motivado un muy interesante espacio de reflexión sobre el marco analítico-administrativo para el reconocimiento de los derechos indígenas en la Ciudad de México. Dentro de este consejo han coincidido voces de intelectuales, especialistas en cuestiones étnicas, políticos, funcionarios públicos, miembros de organismos no gubernamentales, así como una amplia variedad de líderes y representantes de pueblos indígenas migrantes y



originarios del Valle de México. Los asistentes a este consejo han estado implicados en un debate colectivo sobre un rango amplio de temáticas y problemáticas en relación con la situación de los pueblos indígenas en la ciudad. Temas que van desde los derechos colectivos, derechos de la tierra, delimitación territorial, marginalidad, migración, monolingüismo, discriminación, educación bilingüe bicultural, abuso y condiciones laborales, etcétera. En ese sentido, el consejo ha jugado un papel importante como espacio de consulta sobre demandas, problemáticas y soluciones que atañen a los indígenas urbanos, como manera de coadyuvar en la formulación de políticas públicas en esta materia.

El debate estratégico encabezado por el Consejo de Consulta y Participación Indígena en el Distrito Federal, ha estado enmarcado en una central distinción, analítica, conceptual y administrativa, entre los llamados indígenas migrantes y los pueblos originarios del Valle de México.³ Esta diferenciación conceptual migrante/originario, puede derivar en una problemática *priorización* de demandas, derechos y reclamos de aquellos grupos considerados “originarios” del Valle Central de México y otros grupos que han sufrido algún tipo de *desenraizamiento* de sus comunidades rurales en otras partes del país. Con priorización, me refiero no sólo a la monopolización del entusiasmo sobre temas como derechos de la tierra, autonomía y derechos colectivos ligados a específicas unidades territoriales, sino también a la marginalización de la problemática de los indígenas urbanos y, en particular, las mujeres indígenas migrantes. La insuficiente atención sobre la condición del inmigrante está relacionada con el marco de reconocimiento de los derechos de los



pueblos indígenas en el ámbito internacional y nacional, que tienen una restringida conceptualización de la(s) identidad(es) de los pueblos indígenas. De hecho, y tal como lo confirmara el propio doctor Stavenhagen, Relator Especial de los Derechos Humanos y Libertades Fundamentales de los Pueblos Indígenas ante la ONU, tanto en tratados internacionales (Convenio 169 de la OIT) como en los Acuerdos de San Andrés, el tema de los indígenas migrantes no se está contemplando del todo.⁴

Haciendo otra lectura de este particular, se podría decir que la atención que académicos, políticos y activistas han dedicado a la problemática de los pueblos originarios dejando de lado la condición de los indígenas migrantes y su exclusión en el contexto urbano, se debe a un principio esencial, el cual señala a los habitantes del sur como descendientes de los pueblos milenarios que tienen una continuidad histórica de resistencia y que se remonta a la época prehispánica; antigüedad que da base a la legitimidad de sus reclamos soberanos sobre los territorios que ocupan.⁵ Es, entonces, que el reconocimiento de derechos colectivos de los pueblos indígenas ha estado, principalmente, ligado a la posesión y permanencia territorial. Por otro lado, y en el nivel de políticas de desarrollo internacional, los indígenas son identificados dentro de la problemática del desarrollo sustentable y manejo de recursos naturales, como los mejores agentes para el manejo sustentable y conservación del medio ambiente por sus conocimientos tradicionales de producción agrícola, así como del manejo de recursos boscosos y mantos acuíferos.⁶

Por su parte, los indígenas llamados migrantes, son grupos sociales que provienen de casi todos los estados





DOLORES FIGUEROA ROMERO

del interior de la republica.⁷ Básicamente son hombres y mujeres indígenas que por diversas circunstancias se han visto en la necesidad de salir de sus comunidades de origen.⁸ Su historia de migración data más allá de la década de los años cuarenta,⁹ y desde entonces, varias generaciones ya han nacido aquí, en un ambiente hostil, discriminatorio que los empuja por diversos mecanismos a mimetizarse con la población mestiza pobre.¹⁰ Son los grupos sociales desplazados que han experimentado algún tipo de desenraizamiento de sus comunidades rurales, y que los hace particularmente vulnerables en el ámbito urbano. Trabajadores de la construcción, celadores, trabajadoras domésticas, vendedores ambulantes, jornaleros agrícolas, artesanos, limpia-parabrisas, boleeros, policías y demás oficios, los caracterizan, sin lugar a dudas como grupos sociales con una muy limitada capacidad de ascensión social.

Migrante significa aquel que viene de afuera y por su “reciente” residencia no es merecedor de considerársele integrado a la nueva comunidad donde arriba.¹¹ Esta condición de allegados los deslegitima para gozar los mismos derechos de los locales/nacionales. Con otras palabras lo expresa Magdalena Gómez en su introducción a la *Memoria de los Encuentros sobre Presencia Indígena en la Ciudad de México*, recalcando que los hilos de la discriminación se entrelazan con una peculiaridad discursiva en el adjetivo de *migrante*, como si con ello se tratara de reprimir el derecho de libre tránsito que los indígenas tienen de ejercer dentro del país.¹²

De manera sorprendente, este término no es aplicado a los mestizos, a la mayoría de habitantes de esta ciudad que tampoco son oriundos y han llegado, de igual manera,





buscando un nuevo hogar. Esta insatisfacción con el término migrante bien lo expresa Josefina Flores Rumualdo, mujer mazahua, cuando dice que “no nos gusta que nos digan que emigramos porque nos suena un poco mal, ya que no lo hicimos hacia los Estados Unidos, Canadá u otros países. Nosotros decimos: venimos a nuestro pueblo, porque somos mexicanos. Es por eso que se nos hace extraño que nos llamen migrantes”.¹³ A la luz de las palabras de Josefina y su reclamo de exclusión, es pertinente preguntarse ¿cuáles son los derechos a los que no tienen acceso bajo esta condición de desarraigado?

EL ESTADO, LAS COMUNIDADES DIASPÓRICAS Y LOS PUEBLOS INDÍGENAS

En un afán de contar con elementos teóricos para reinterpretar la distinción conceptual de migrantes y originarios, quisiera usar los trabajos que científicos sociales en la literatura inglesa han desarrollado alrededor de la problemática de pueblos desplazados o desarraigados y sus dificultades para integrarse en las sociedades que los reciben.¹⁴ El término central empleado en esa literatura es el de *diáspora*, y en él están incluidas una gran variedad de experiencias de desplazamiento, como por ejemplo, las comunidades afrodescendientes en todos aquellos países del mundo que durante trescientos años estuvieron involucradas en el comercio de esclavos. En esa misma categoría están los kurdos, armenios, judíos; en fin, todas aquellos pueblos y comunidades étnicas que han sufrido persecución, exterminio y desplazamiento sistemático por la conformación de Estados y etnicidades





nacionales, tanto coloniales como poscoloniales. Hoy en día, en la literatura de habla inglesa el término de *diáspora* es también extensivo a refugiados por guerras civiles y migrantes económicos.

Es pues que Clifford parte de identificar una básica trilogía entre el Estado-nación y dos diferentes grupos sociales: las llamadas *comunidades diaspóricas* y las indígenas.¹⁵ Las comunidades diaspóricas incluyen una serie de elementos definitorios básicos, principalmente experiencias colectivas.

Primero, es condición haber sido desarraigados de una comunidad originaria y vivir dispersos geográficamente. Su desarraigo los lleva a reconstruir mitos o al menos el imaginario del tentativo retorno y la mitificación de la comunidad perdida. Por otro lado, también están obligados a reconstruir en el nuevo lugar de arribo un sentido de pertenencia y un hogar. La experiencia de desarraigo hace experimentar reacciones, rechazo y mutua animadversión entre los recién llegados y las sociedades que los acogen. La identidad colectiva se recrea mediante nuevos mecanismos, en ello el compromiso de mantener lazos de comunicación y unidad con sus comunidades de origen se vuelve central, pero al mismo tiempo experimentan procesos de hibridismo y mestizaje como estrategia para sobrevivir en un ambiente hostil.¹⁶ La comunidad migrante vive en un espacio entre varios mundos, un ir y venir entre la comunidad que perdió y la comunidad a la cual pretende integrarse de manera dolorosa y contradictoria. Esa condición —en medio de y en ningún lado— los hace vulnerables pues no pertenecen a una *polis*; es decir, a una comunidad política-cultural, y carecen de representación efectiva y de derechos.





Una aspecto valioso del paradigma de la condición diaspórica, es que nos proporciona elementos para entender esto que ahora llaman la *etnización* de la ciudad, que no es otra cosa que la visibilización “política y académica” de los indígenas en las urbes, la pluriculturalidad de nuestras sociedades urbanas.¹⁷

Lourdes Arizpe ya lo mencionaba desde tiempo atrás, que la presencia de la migración indígena en la ciudad modifica la percepción mutua, de lo no indígena y de lo indígena, cambiando el mapa étnico (composición demográfica) y también la naturaleza de lo que la gente urbana considera como la identidad étnica. Según Arizpe, en México lo étnico, es decir lo contrario a lo hegemónicamente mestizo-urbano, siempre había sido rural, pero de pronto encontramos lo étnico en lo urbano. Para Arizpe las culturas populares urbanas están siendo impregnadas de la cultura étnica, de las nuevas culturas étnicas que se van recreando en las grandes urbes.¹⁸

Para autores como Daniel Hiernaux, la principal característica de las ciudades mexicanas, y en especial, la marginalidad urbana, es que se han alimentado del flujo migratorio de campesinos indígenas y mestizos de las zonas rurales, y pocos han pretendido analizar esta construcción histórica. Lo relevante de esta observación de Hiernaux, es que él se refiere de manera integral a toda la migración que se ha dado desde antes de los cuarenta.¹⁹ Entonces, más allá de lo que recientes trabajos de investigación que nos pueden decir sobre la migración de indígenas a las ciudades, en términos cuantitativos,²⁰ es pertinente preguntarse por qué ahora vuelve a prestarse atención a los indígenas en las ciudades, si no supuestamente la urbanización iba a dar cuenta de su moderni-





zación y asimilación con la población urbana mestiza.²¹ ¿Qué pasa con la morfología de la ciudad que antes parecía tan homogénea y ahora en ella reaparecen signos de identidad/etnicidad que antes no veíamos? ¿Por qué ahora nuestros ojos ven cosas que antes no veían?

¿Dónde es que se localizan estas comunidades diaspóricas o migrantes? Aquí Clifford introduce dos dimensiones de análisis: la espacial y la temporal. Espacial dentro del discurso diaspórico se refiere a comunidades que están en la periferia geográfica y simbólica de las ciudades cosmopolitas, tanto en el sur del Tercer Mundo como en el norte. Temporalmente, las comunidades diaspóricas pueden darse en distintas épocas, la colonial, poscolonial y en la modernidad tardía. Yo creo que siguiendo este esquema podemos obtener elementos clave para entender y ver con nuevos lentes a los indígenas migrantes en zonas urbanas. Desde mi punto de vista, los indígenas migrantes comparten en muchos sentidos una condición diaspórica como la que Clifford plantea, porque ellos han sufrido procesos de desplazamiento, adaptación y despojo propios de la modernización, que en épocas recientes se ha visto agravado por la globalización y la inserción de México en el mercado internacional, provocando una nueva migración interregional de población indígena hacia ciudades grandes y medias del país.²²

Pasando a las similitudes entre grupos diaspóricos y nativos, Clifford nos dice que ambos pueden ser identificados como “pueblos que su sentido de identidad es centralmente definido por historias colectivas de despojo y pérdida violenta que no puede ser saneada con la sola asimilación dentro de la nueva sociedad que los acoge”.²³





En otras palabras, la asimilación que prometían los partidarios de la modernización, ha sido fallida e insuficiente, peor aún, ha generado ciudadanos de segunda categoría que requieren negar y ocultar sus identidades a fin de sortear dificultades y lograr su supervivencia.

Haciendo una extrapolación de Clifford, podemos decir que la principal similitud entre migrante/originario, es que ambos comparten una condición de exclusión (racismo) y una desigual posición de diálogo frente al Estado nacional. Son grupos subordinados por clase, por etnicidad y raza. Ambos grupos comparten experiencias de desplazamiento, amenaza y despojo, que se han dado en diferentes temporalidades. Ambos son víctimas de la urbanización.

En cuanto a las diferencias y polaridades, podríamos decir que las comunidades diaspóricas/migrantes y las comunidades originarias, luchan por una representación y legitimación política, pero ésta tiende a fundamentarse en principios diferentes. Los puntos de partida de los reclamos políticos de los indígenas migrantes y originarios son en muchos sentidos antagónicos, esto es, si los vemos desde la perspectiva de cómo éstos son formulados. Revisemos los principios antagónicos.

MIGRANTES/DIASPÓRICOS

- Comunidades diaspóricas son víctimas de desplazamiento y están buscando un nuevo hogar.
- Sus reclamos están alrededor de la resistencia.
- Su móvil es construir un nuevo sentido de pertenencia.





DOLORES FIGUEROA ROMERO

- Su búsqueda de la nueva comunidad los lleva a criticar algunos principios esencialistas del discurso de identidad.²⁴
- En algunos casos el ser crítico al discurso esencialista es su principio político.

INDÍGENAS/ORIGINARIOS

- Un discurso de identidad que tiende a ser esencialista por parte de la dirigencia.
- Pueblos con reclamos nacionalistas.
- Su antigüedad sobre un territorio les da legitimidad para reclamar derecho sobre la tierra.
- Fuerte sentido de pertenencia.
- Demandas de autonomía y soberanía sobre sus territorios.
- Una conexión natural con la tierra.
- Continuidad en la resistencia de un territorio.

Aun cuando esta dicotomía no es total, nos proporciona una idea de cómo la distinción entre estos dos grupos puede derivar en acciones políticas y posiciones quizás difíciles de conciliar. Por un lado, las luchas de los originarios alrededor de la defensa de la integridad territorial se inspiran en un afán de contener el avance de la marcha urbana, y la ocupación irregular de sus territorios. Esta lucha de los originarios implica la exclusión de derechos de los allegados, y avecindados en materia de representación en las formas locales de organización política, uso de espacios —cementeros— y acceso a recursos naturales. Esta situación genera tensiones inter-





étnicas entre originarios, indígenas migrantes y mestizos pobres.²⁵

Por su parte, los migrantes argumentan fuertemente un reclamo de inclusión basado en su universalidad como ciudadanos mexicanos, pero también su especificidad como marginados por etnicidad y clase social (monolingüismo, racismo y pobreza). Su posición de migrantes los lleva a criticar ciertos determinismos del reconocimiento de derechos colectivos basados en pertenencia territorial. Es así que diversas voces de mujeres indígenas migrantes han expresado su temor a que el reconocimiento de sus derechos colectivos vayan a estar restringidos a unidades territoriales, de ahí que como indígenas migrantes, el acceso a la educación bilingüe, manejo de recursos, y en general al ejercicio de su derechos ciudadanos, sea referido a su comunidad rural de origen y no a su nuevo lugar urbano de residencia. Una radical interpretación de esta propuesta implicaría que cada indígena desplazado pudiera gozar de derechos colectivos y especiales en tanto que retornara a su comunidad rural de origen.²⁶

DISTINTOS DERECHOS Y DISTINTAS PROBLEMÁTICAS

De manera general y tras hacer un listado comparativo de los reclamos de las organizaciones de migrantes y originarios, podemos llegar a la conclusión de que los derechos implícitos en este listado de demandas son de naturaleza distinta. Cabe apuntar que el problema no es la diferenciación de los mismos, sino la jerarquización y priorización de sus contenidos, ya sea por ra-





DOLORES FIGUEROA ROMERO

zonas de estrategia política o por la factibilidad de su implementación.

PROBLEMÁTICA DE MIGRANTES

- Limitado el acceso a piso básico de servicios acorde con sus diferencias culturales.
- Racismo y discriminación/no acceso a una ciudadanía plena.
- No acceso a la educación bilingüe/bicultural.
- Deserción escolar.
- No respeto a sus garantías individuales.
- Ausencia de políticas públicas con respeto a las mujeres y niños migrantes.
- Falta de una conciencia en los prestadores de servicios sobre las limitaciones lingüísticas.
- Baja calificación laboral, inseguridad laboral y no prestaciones.
- Trabajo infantil.
- Dispersión social y espacial.
- No representación territorial.

PROBLEMÁTICA DE ORIGINARIOS

- Amenaza de la mancha urbana sobre la integridad territorial.
- Especulación inmobiliaria.
- Lotificación de tierras ejidales.
- Deforestación de bosques/uso no sustentable.
- Sobreexplotación de mantos acuíferos.





- Falta de reconocimiento a autoridades tradicionales.
- Rezago agrario, conflictos por límites, falta de seguridad en la tenencia de la tierra.
- Falta de apoyo técnico para mejorar el aprovechamiento de los recursos naturales y para procesos productivos de alto valor agregado.

Por un lado, vemos que el problema de los originarios tiene que ver con el poder y la propiedad, con la capacidad local en la toma de decisiones, reconocimiento de la autoridades consuetudinarias y apoyo institucional para el desarrollo local. Por otro, los derechos de los migrantes se relacionan con una redistribución e inclusión de estos sectores marginales en la ciudadanía social, política y económica, así como una amplia transformación de las instituciones públicas para revertir el racismo/ceguera institucional, que contribuye a la reproducción de la marginalidad de estos grupos.²⁷ En esta dicotomía, el derecho de los pueblos originarios a la integridad territorial aparece estratégicamente más importante de apoyar, debido en mucho al contexto político en el cual ha repercutido en el ámbito nacional las luchas del zapatismo y del Movimiento Indígena Nacional.²⁸ Otro argumento para apoyar esta iniciativa reside en la idea de que el efectivo control territorial de estos pueblos sobre los recursos, suelo y reservas naturales, coadyuvará a revertir y controlar la invasión de la marcha urbana. Ahora bien, la controversia que hay en esta priorización reside en el hecho de que los derechos territoriales de unos pueden ser privativos de los derechos de todos los demás residentes en el área, avecindados, allegados, mestizos e indígenas migrantes.





DOLORES FIGUEROA ROMERO

Esta valoración de la territorialidad está ligada a varios elementos en la historia del pensamiento antropológico, como también al propio desarrollo del movimiento indígena hoy en día. Durante los años setenta, una gran influencia del paradigma materialista acerca de las nacionalidades y autodeterminación, se dio lugar en la antropología mexicana y latinoamericana. Desde entonces ha habido una continuidad en el trabajo académico y compromiso político entre aquellos investigadores que estuvieron y han estado cerca de las experiencias de los movimientos indígenas por su autodeterminación en México y otros países de América Latina.²⁹ Sin embargo, es importante señalar que la estrategia de resaltar la unidad de los reclamos indígenas a la descentralización administrativa y la autonomía indirectamente implica el rezago de otras preocupaciones, otras dimensiones de emancipación como puede ser en este caso, la problemática de los derechos de los migrantes y de las mujeres indígenas.

Así, es enriquecedor entender la perspectiva de las mujeres indígenas y/o los migrantes, porque develan los peligros de no reconocer la inequidad, heterogeneidad y contradicciones que hay dentro de los pueblos indígenas, tensiones interétnicas, cambios generacionales, inequidades de género y reinvencción de sus identidades. Para dar luz sobre este argumento, cabe señalar que las mujeres en zonas rurales y urbanas, tienen un acceso marginal a la propiedad de la tierra³⁰ y, de igual forma, no están debidamente representadas en las formas tradicionales de gobierno en sus comunidades, ni en zonas rurales ni en las urbanas.³¹

Según Pablo Yanes, en términos de política pública, las diferencias entre originarios y migrantes no son sen-





cillas de conciliar, pues en el fondo lo que tratan de combinar son dos principios políticos que en estas épocas neoliberales aparecen totalmente disociados; es decir, las políticas de reconocimiento de las identidades/diferencias y las políticas de justicia social.³² Las segundas son políticas ligadas a modelos de redistribución y equidad que fueron parte del desaparecido Estado de bienestar. Las primeras están más ligadas a la tendencia actual de visibilizar las identidades como construcciones sociales cruzadas por variados ejes de opresión, como el género, las discapacidades físicas, la orientación sexual, la raza, la etnicidad y las clases sociales.³³

La discusión de los derechos indígenas en zonas urbanas, desde mi entender, debe ser considerada como un reto teórico y analítico en relación con la disociación antes planteada. Y es ahí donde resulta clave preguntarse: ¿qué tipo de reforma política es suficiente para asegurar justicia social a estos sectores sociales?, ¿cómo combinar el reconocimiento de la diferencias identitarias con la redistribución económica y social?, ¿hasta dónde una reforma de ley puede tomar en cuenta la complejidad de la problemática de los pueblos indígenas en ámbitos urbanos? Por ejemplo, es importante problematizar si los derechos colectivos requieren un territorio específico para ser ejercidos. ¿Los derechos colectivos de los pueblos indígenas tienen basamento por sí mismos, no importando la dimensión de la territorialidad? ¿Cuáles son los derechos colectivos que gozan los migrantes? ¿Cómo se compone la colectividad de migrantes y originarios? ¿Cómo es posible revertir la condición de desplazados que tienen los migrantes? ¿Es posible conciliar los derechos humanos individuales con la dimensión colectiva que venimos planteando?





DOLORES FIGUEROA ROMERO

CRÍTICA AL ESENCIALISMO, LA HETEROGENEIDAD
DE LAS IDENTIDADES Y POLÍTICAS PÚBLICAS

En esta sección quiero introducir algunos elementos claves de la crítica posmodernista al esencialismo, y que pudieran ayudarnos a responder las preguntas arriba planteadas en relación con las políticas públicas en materia de derechos indígenas. En términos generales, la crítica posmodernista rechaza construcciones filosóficas y principios ideológicos que tienden a adjudicar cualidades y/o explicar las cosas del mundo por su esencia natural e inmutable. En términos de las ciencias sociales, el esencialismo se manifiesta en explicaciones determinantes alrededor de los hechos sociales, como la existencia del Estado, las diferencias de clase, la criminalidad social, la disfunción familiar, las diferencias de género, la superioridad racial, el desarrollo internacional, etcétera.

Es entonces, que el posmodernismo, en sus distintas variaciones y corrientes, ha desarrollado una crítica a los principios universales del pensamiento, tanto liberal-positivo como materialista histórico.³⁴ En su carácter de crítico de la modernidad, el posmodernismo ha *deconstruido* principios de la economía política, de la ciencia antropológica, de la filosofía positiva, del feminismo, en fin, de casi cualquier categoría universal de las ciencias sociales modernas.

A partir de los ochenta y entrados los noventa, ciertas corrientes del posmodernismo alimentaron el debate sobre las identidades y las luchas sociales por la reivindicación de derechos especiales. El feminismo del Tercer Mundo, así como el pensamiento poscolonial ha usado las herramientas del posmodernismo para criticar toda





una serie de velados principios de exclusión y fortalecer, por ende, sus luchas de emancipación, no sólo en la esfera de lo económico, sino también en la ideológico-conceptual y la consolidación de los Estados nacionales.³⁵ Los elementos que quiero introducir en esta ponencia provienen de antropólogos y pensadores del Tercer Mundo que han hecho una crítica a las políticas de desarrollo que han centralizado su discurso y programas en pueblos indígenas y manejo sustentable de los recursos naturales.³⁶

Con esencialismo estos autores se refieren a la 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, del capitalismo y el consumismo. Esta representación establece como basamento de la identidad indígena la pertenencia a la tierra, inspirada en una armónica relación con ella, y complementada con una cohesiva y democrática vida al interior de las comunidades. Esta poderosa preconcepción ha sido en mucho acuñada por la antropología clásica, donde las culturas no occidentales son confinadas a espacios geográficos (y también discursivos), donde se les tiene por inmutables guardando sus conocimientos puros sin distorsión externa.³⁷ Este congelamiento también lleva implícito una condición de retraso, de ruralidad, de inferioridad con respecto a los valores occidentales y las sociedades urbanas. Los indígenas pertenecen a esas categorías de seres humanos que su autenticidad les limita para cruzar las fronteras de los lugares donde “los otros” —los no indígenas— los mantienen encapsulados. Este confinamiento llega a ser tal, que cuando los indígenas





lo traspasan son sujetos de reproches, de racismo, de escepticismo, y por supuesto, de indefensión.

Articulando la anterior reflexión podemos entender por qué la posesión territorial, la resistencia cultural y la permanencia desde los tiempos precoloniales, que es el corazón de la esencial definición de la etnicidad indígena, puede convertirse en una arma de doble filo, que sirve tanto para legitimar el reconocimiento de derechos de unos como para manipular y polarizar los diferentes grupos indígenas y comunidades étnicas, como es el caso de la Ciudad de México o, por ejemplo, la lucha de las comunidades afrodescendientes en otros países de América Latina. El estereotipo actúa como una trampa en la cual hay poco espacio para entender el cambio social, las contradicciones de clase, género, antigüedad y ubicación espacial entre los diferentes grupos indígenas en zonas urbanas. Estamos limitados para ubicar en ese esquema las formas híbridas que las etnicidades asumen frente a los retos de la sociedad capitalista.

El esencialismo en políticas públicas se manifiesta, concretamente, en la forma cómo oficialmente los Estados de América Latina han tendido a definir a la población indígena y que tiende a basarse en signos de identidad; es decir, nociones de diferencia cultural, el origen de colectividades diferenciadas, reclamos territoriales, y cierto sentido de inmovilidad.³⁸ Esto podríamos llamarle la objetivación de la identidad principalmente para propósitos estadísticos, de ahí que una limitada teorización sobre la condición migrante de los indígenas y la fluidez e hibridación de sus identidades, hace que oficialmente permanezcan invisibilizados. La sensibilización ante este hecho avanza a paso lento, pues mucha





imaginación se necesita para revertir en nuestras mentes esquemas comunes.³⁹

Un principio que se puede aplicar para escapar a la objetivación de la identidad indígena es la autoidentificación de la pertenencia; es decir, el ejercicio de la *autoadscripción*. La autoadscripción es un principio que facilita manejar con justicia el sentido de pertenencia que cada grupo genera sobre las fronteras de su colectividad. Mucho se pueden argumentar en contra de la autoidentificación como una estrategia que no evita la voluntaria mimetización de la población indígena con la mestiza, lo cual es cierto, pero por otro lado es difícil esperar que esto no suceda mientras las condiciones del autorreconocimiento se den en el marco de una sociedad nacional poco sensibilizada sobre sus prácticas discriminatorias y racistas.

Para introducir un elemento comparativo sobre este tema de la objetivación de la identidad, quisiera comentar el caso de Canadá, donde la identificación de la población indígena aborigen o First Nations se hace a través de un registro federal llamado “Indian Act”, en el cual están inscritos todos aquellos individuos que sus ancestros fueron los indígenas que al momento del contacto con británicos y franceses, firmaron tratados territoriales. Estos tratados territoriales son diversos en sus competencias y derechos, además de que varían de pueblo a pueblo, de provincia a provincia, pero juntos conforman una especie de padrón que se ha ido renovando de manera un tanto arbitraria o más bien en función de la historia provincial y federal canadiense (en 1867, 1982, 1986). El registro de individuos al “Indian Status”, pasa por leyes y pruebas meticulosas de consanguinidad patrilineal con padres y abuelos que han estado inscritos en esos cen-





tos históricos.⁴⁰ El estatus de indígena se puede perder (y también sus derechos correspondientes) si la madre contrae matrimonio con un no indígena, o si voluntariamente rechaza el estatus o bien, se traslada a vivir fuera de las reservas indígenas. Los indígenas que viven en las reservas tienen acceso al uso de los recursos naturales y a una serie de derechos sociales y económicos amplios que varían de reserva a reserva.⁴¹ La gran mayoría de estas prerrogativas se pierden si se migra hacia las ciudades, aunque en compensación el gobierno canadiense ha instrumentado ciertas políticas afirmativas para facilitar, entre otras cosas, el acceso a la educación superior para estudiantes indígenas en universidades anglohablantes y francófonas. Desde mi punto de vista, el marco canadiense de derechos indígenas es restrictivo, al extremo de tomar la naturalización y la consanguinidad como elemento central para su reconocimiento.

Pero volviendo al tema de los indígenas en la Ciudad de México, otro aspecto relevante para pensar los derechos indígenas son las formas de representación política de estos grupos sociales. Los espacios de representación política y reconocimiento de su formas de organización consuetudinaria, para indígenas migrantes y originarios, deben pasar por una reflexión alrededor del llamado esencialismo táctico o el también llamado “los usos de la identidad”, que es común entre los movimientos indígenas, y en general de todos los movimientos de reivindicación de grupos sociales marginados. Aun cuando algunos autores consideran el uso estratégico de la identidad para fines políticos, como una práctica temporal, es decir, en tanto logran lo que se proponen, resulta importante reconocer que este discurso puede adoptar formas re-





presivas a lo interno de las comunidades indígenas.⁴² El esencialismo estratégico proyecta un imaginario homogéneo de la identidad indígena hacia fuera (hacia aquéllos quienes no son indígenas y tienen el poder económico y político) reprimiendo las identidades internas de género, de clase, e inclusive orientación sexual.

Es por lo anterior, que el carácter del hacer-político de los grupos indígenas está constantemente tensionado por los espacios externos de confrontación estatal y la dimensión interna de su reproducción como grupos sociales diferenciados. Es en esta particular tensión donde están ubicadas, de manera problemática, las mujeres indígenas, identificadas como reproductoras de la colectividad indígena, y deseosas de construir pactos de convivencia al interior del mundo indígena que sean más democráticos e inclusivos. Las mujeres indígenas están luchando entre la imposición de roles tradicionales que las limitan en varios sentidos, e inclusive violan sus derechos humanos individuales; la reproducción de sus comunidades y los cambios sociales que están transformando y desarticulando la vida social de sus comunidades (urbanas y rurales) como la migración, la pérdida cultural, desplazamiento, extinción de sus recursos naturales, descomposición de su agricultura tradicional, la marginalidad de la economía informal, etcétera.⁴³

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Todas estas reflexiones pretenden contribuir a la concepción de un pluriculturalismo radical entendido como una verdadera reforma integral, para revertir nuestras





sociedades e instituciones profundamente monoétnicas y excluyentes. Con pluriculturalismo radical me refiero a una propuesta que supere en mucho la liberal incorporación de minorías culturales e identidades específicas al espacio público y democracia electoral (multiculturalismo). Pluriculturalismo significaría, entonces, revertir la jerarquización de las identidades acompañada de una reflexión acerca del basamento de la marginalidad de la población indígena. Para lograr esto, es necesario que las identidades indígenas, y también la mestiza, se reconstruyan en razón de su historicidad. El pluriculturalismo radical implicaría hacer verdaderos esfuerzos institucionales para develar el racismo y el colonialismo interno que media las relaciones interétnicas de nuestras sociedades urbanas como paso primordial para traer equidad en el trato de todos, como conciudadanos de una *polis* que debe repensarse como multiétnica y pluricultural.

Considero que el principal objetivo de esta ponencia fue cuestionar la priorización y jerarquización de reclamos y estrategias para el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en la Ciudad de México. Este cuestionamiento tenía como objetivo proponer la simultaneidad de varias acciones estatales, así como un trabajo teórico creativo e innovador de cara a la superación de marcos esencialistas para la formulación de políticas públicas.

El principio de justicia que rige la acción del gobierno de la Ciudad de México, es el unir el reconocimiento de las diferencias culturales con la búsqueda de soluciones, para revertir las condiciones materiales de pobreza de las poblaciones indígenas urbanas, desarticulando los mecanismos estructurales de su marginación. Lo anterior implica abrir el debate acerca de los ejes de la exclusión que





operan, simultáneamente y de manera contradictoria, en la discriminación de la población indígena, donde la clase, género, raza y ubicación espacial (diaspórico/nativo; migrante/originario) estén tomados en consideración.

Las acciones estatales deben, entonces, trabajar paralelamente en varias líneas: *a)* la defensa de la territorialidad, *b)* la atención a los reclamos de las comunidades migrantes⁴⁴ y *c)* la construcción del pluriculturalismo radical, entendido como una lucha por cambiar nuestra sociedad urbana monoétnica.⁴⁵ Estas opciones deben inspirar a repensar pactos de convivencia y mediatización de conflictos interétnicos, entre originarios, allegados, avecindados indígenas y mestizos. Los mestizos tenemos que aprender a ser pluriculturales, precisamente tomando como ejemplo el pluriculturalismo de los pueblos indígenas. Ellos sí que son multiculturales porque hablan varias lenguas, conocen varias culturas y saben moverse en varios mundos, el mestizo y el propio.

Ningún pacto de convivencia política puede perdurar y consolidarse si importantes grupos sociales no gozan de una ciudadanía completa y efectiva. Bolivia y los “caracoles” nos recuerdan que la búsqueda de la justicia puede tomar sus propios caminos, con o sin permiso. El reconocimiento de derechos indígenas pasa, efectivamente, por lo jurídico, aunque si no se realizan éstos en el plano social, pierden su asidero político.



BIBLIOGRAFÍA

- APPADURAI, ARJUN, "Putting Hierarchy in its Place", en *Cultural Anthropology*, 3, 1988, pp. 36-49.
- ARIZPE, LOURDES, "Migración indígena: ¿oportunidades de desarrollo o problema no resuelto?", entrevista de Andrés Ortiz, en *México Indígena*, año 2, núm. 18, México, INI, 1986, pp. 11-17.
- BHABHA, HOMI, "Ambivalence in Identity. Homi Bhabha and Cultural Theory", en Nikos *et al.*, *Dialogues in the Diasporas*, London & New York, Rivers Oram Press, 1998.
- BRAH, AVTAR, "Difference, Diversity, Differentiation", en Bhavnani, *Kum-Kum. Feminism and Racism*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- BRAIDOTTI, ROSI, *Women, the Environment and Sustainable Development. Towards a Theoretical Sintesis*, London, Zed Books, 1994.
- CATIM, *Ciudadanos sin derechos en la Ciudad de México*, mimeo, 2002.
- CEIMM (Center for Multiethnic Indigenous Women), *Gender from the Indigenous Women's Perspective. Working Paper*, Managua, 2002.
- CLIFFORD, JAMES, "Diasporas", en *Cultural Anthropology*, 9, Los Angeles, University of California, 1994, p. 3.
- DARY, CLAUDIA y ALLEN CORDERO, *Género y biodiversidad en comunidades indígenas de Centroamérica*, Guatemala, FLACSO, 2002.
- DEREE, CARMEN DIANA, *Land and Property Rights in Latin America. Empoweing Women*, University Pittsburg Press, 2001.



- Diagnóstico de las funciones y facultades de los coordinadores de enlace territorial de las delegaciones del sur del Distrito Federal*, 2000, <http://www.equidad.dif.gob.mx/cuerpo/indigenas/distribucion.htm>
- DÍAZ-POLANCO, HÉCTOR, *Indigenous People in Latin America: The Quest Of Self-Determination*, Boulder Colorado, Westview Press, 1994.
- ESCOBAR, ARTURO, *Encountering Development*, Princeton University Press, 1995.
- FRASER, NANCY, *Justice Interrupts: Critical Reflections on the Post-Socialist Condition*, New York, Routledge Press, 1997.
- GILROY, PAUL, *Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, Harvard University Press, 1993.
- GÓMEZ, MAGDALENA, “Hacia una definición de políticas públicas en materia indígena”, en CATIM, México, mimeo, 2001.
- GONZÁLEZ PÉREZ, MIGUEL, “Indigenous Identity Politics. What is Unique about Indigenous-Based Social Identities?”, documento de curso, *Political Science*, New York, 2003.
- GURURANI, SHUBHRA, *Construction of Third World Women’s Knowledge in the Development Discourse*, London, UNESCO, 2002.
- HALL, STUART, *Questions on Cultural Identity*, London, Thousand Oaks, 1996.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, AÍDA, “Las demandas de las mujeres indígenas en Chiapas”, en *Nueva Antropología*, vol. XV, núm. 49, marzo, Mexico, GV Editores, 2001.
- _____, *Histories and Stories on Chiapas. Border Identities in Southern Mexico*, Austin, University of Austin, 2001.
- HIERNAUX-NICOLÁS, DANIEL, *Metrópoli y etnicidad*, Mexico, FONCA, 2000.



Indian and Northern Fairs Canada, www.ainc-inac.gc.ca
La problemática, necesidades y derechos de los pueblos y comunidades indígenas en ámbitos urbanos, reunión con el relator especial de Naciones Unidas para los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales de los Pueblos Indígenas, Rodolfo Stavenhagen, Ciudad de México, 2002.

LI, TANYA MURRAY, "Articulating Indigenous Identity in Indonesia: Resource Politics and Tribal Slot", en *World Development*, 2000.

M.L. MOYA, PAULA, *Reclaiming Identity. Realistic Theory and the Predicament of Postmodernism*, Nueva Delhi, Orient Longman, 2000.

MARCHAND, MARIANNE, *Feminism, Postmodernism, and Development*, London, Routledge, 1995.

MASSEY, DOREEN, "Double Articulation. A Place in the World", en Angelika Barnmer (ed.), *Displacements. Cultural Identities in Question*, Bloomington, Indiana University Press, 1994, pp. 421-447.

Memoria del Encuentro de Pueblos Indígenas del Distrito Federal, México, Dirección de Equidad Social/Gobierno de la Ciudad de México, 2000.

Mexico City Government, web site: www.equidad.df.gob.mx/eventos/diversidad.htm

MOHANTY, C., "Under the Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses", en *Feminist Review*, 30, 1988, pp. 61-88.

MORA, TERESA; DURÁN; CORONA y VEGA, "La etnografía de los pueblos originarios y los inmigrantes de la Ciudad de México", en *Seminario Permanente Ciudad, Pueblos Indígenas y Etnicidad*, <http://www.equidad.df.gob.mx/cuerpo/indigenas/seminario/agosto2002>

- RIVERA ZEA, TARCILA, *The Roads of Indigenous Women*, Chirapaq, 1999.
- ROLDÁN ORTEGA, ROQUE, *Legalidad y derechos étnicos en la Costa Atlántica de Nicaragua*, Bogotá, ASDI, 2000.
- SÁNCHEZ, CONSUELO, “Los derechos de los pueblos originarios y migrantes”, Working Paper, en *Seminario Permanente de Pueblos Indígenas*, México, Dirección de Equidad y Desarrollo Social, 2002.
- SÁNCHEZ, MARTHA JUDITH, *Etnicidad y migración*, México, Plaza y Valdez, 1995.
- SANDOVAL, CHELA, *Methodology of Oppressed*, University of Minnesota Press, 2000.
- SPIVAK, GAYATRI, *A Critique of Post-Colonial Reason: Toward a History of The Vanishing Present*, London, Harvard University Press, 1999.
- TORRES-RIVAS, EDELBERTO, “Poblaciones indígenas y ciudadanía: elementos para la formulación de las políticas sociales”, en Andrés Baltodano (ed.), *Globalización, ciudadanía y política social en América Latina: tensiones y contradicciones*, Caracas, Nueva Sociedad, 1997, pp. 173-188.
- VALENCIA ROJAS, ALEJANDRO, *Migración indígena a las ciudades*, México, Unda, 2000.
- YANES, PABLO, “Urbanización de los pueblos indígenas y etnización de las ciudades: hacia una agenda de derechos y políticas públicas”, en *Seminario Permanente Ciudad, Pueblos Indígenas y Etnicidad*, <http://www.equidad.df.gob.mx/cuerpo/indigenas/seminario/politicas.htm>

NOTAS

¹ <http://ilolex.ilo.ch:1567/scripts/convde.pl> ILO, United Nations web site.

² <http://www.equidad.df.gob.mx/cuerpo/indigenas/seminario/politicas.htm>

³ El primer grupo incluye a los pueblos que desde la década de los cuarenta han estado arribando a la ciudad provenientes de otras partes de la república. Diversos estudios, recientes y no recientes, dan cuenta de la marginación y extrema vulnerabilidad en la que vive esta población. Localizados, principalmente, en las delegaciones centrales de la Ciudad de México, se presume también que hay habitantes en las zonas periféricas del Área Metropolitana de la Ciudad de México. Por su parte, los llamados pueblos originarios, incluye a aquellos grupos sociales descendientes de los pueblos indígenas que habitaban el valle central antes de la llegada de los españoles. Este segundo grupo de habitantes ciudadanos se ubican en la parte sur de la ciudad, en las delegaciones que aún conservan áreas de cultivo y reservas naturales de bosques y agua. Algunos de estos pueblos poseen títulos de propiedad del periodo colonial y mantienen prácticas agrícolas tradicionales. Véase Consuelo Sánchez, 2002:3.

⁴ *Reunión informal de intercambio del Dr. Stavenhagen con representantes de organizaciones indígenas del Distrito Federal*, abril, 2002:10.

⁵ “Un antecedente directo de esta definición de derechos aparece ya planteada en la discusión de Working Group on the Rights of Persons Belonging to Ethnic, Religious and Linguistic Minorities, de la organización de las Naciones Unidas, en el que se combina la noción objetiva de la continuidad histórica con la subjetiva de la auto-identificación. La evidencia de los primeros lo constituyen la cultura, el lenguaje, los ancestros y la ocupación de un territorio”; véase Edelberto Torres-Rivas, 1997:177; Durán, Mora y Vega, 2002:2.

⁶ Shubra Gururani, 2002. Diagnóstico de las funciones y facultades de los coordinadores de enlace territorial de las delegaciones del sur del Distrito Federal, 2002.

⁷ La Ciudad de México es el espacio de confluencia de más de 50 grupos etnolingüísticos del país. Véase Mora, Durán y Corona, 2002:2.

⁸ Juana Victoriano, “No es que hayamos querido venir”, en *Memoria del Encuentro de Pueblos Indígenas del Distrito Federal*, México, Direc-

ción General de Equidad y Desarrollo Social/Gobierno de la Ciudad de México, 2000.

⁹ Valencia Rojas, 2000.

¹⁰ Daniel Hiernaux-Nicolás, 2000:14-15.

¹¹ CATAM, 2000.

¹² *Memoria...*, *op. cit.*, 2000:6.

¹³ Josefina Flores Rotulado, *Memoria...*, *op. cit.*, 2000:6.

¹⁴ James Clifford, 1994; Paul Giroy, Massey, Doreen, 1994; Stuart Hall, 1996.

¹⁵ *Indigenous* en inglés significa nativo o aborigen de un lugar; sin embargo, el término político que usan los indígenas de Estados Unidos es el de First Nations (primeras naciones).

¹⁶ Las comunidades migrantes comparten una experiencia de desplazamiento, de sufrimiento, asimilación, adaptación, resistencia y nueva identidad, que contribuye a crear vínculos con otras etnicidades. Real experiencia de pluricultura y pluriethnicidad; véase Leonardo Vega, 2002:10.

¹⁷ Valencia Rojas, 2000:17.

¹⁸ Arizpe, 1986:17.

¹⁹ Hiernaux-Nicolás, 2000:12.

²⁰ En el año 2000, el INI con apoyo del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, publicó una colección llamada “La Migración Indígena a las Ciudades”, en la introducción del primer volumen se menciona que cincuenta años atrás era posible afirmar que la mayoría de la población indígena en el país estaba localizada en zonas rurales; sin embargo, hoy en día, el documento reconoce que una de las principales características de la población indígena mexicana es su alta movilidad geográfica. Véase Valencia Rojas, 2000:18.

²¹ Durante los años cincuenta y sesenta, políticos y científicos sociales miraron con positiva apreciación el cambio cultural derivado de la migración rural hacia zonas urbanas, como un inicio de la modernización y urbanización del país. En ese sentido, el papel de las instituciones estatales, inspiradas en principios funcionalistas, fue facilitar el proceso de asimilación de esas comunidades en la sociedad urbana. Véase Judith Sánchez, 1995:209.

²² Valencia Rojas, 2000:18-19.

²³ Clifford, 1994.



²⁴ “Yo soy zapoteco, yo soy de Sierra Norte de Oaxaca. Yo soy migrante pero soy originario de este país, y yo pienso que todos nosotros debemos sentirnos orgullosos de ser originarios de este país, no hay diferencias entre nosotros. Nuestra contribución a la economía y el desarrollo de la Ciudad de México ha sido indiscutible. La prueba está en nuestras acciones políticas, todas ellas enfocadas al desarrollo”, Fortino Hernández, *Forum of Yatzalteña Cultura*, Nov. 23th, 2000, Mexico City, en *Memoria...*, *op. cit.*

²⁵ Pablo Yanes, entrevista en noviembre de 2002. Observaciones de la autora sobre un evento realizado el 13 de abril de 2001, en San Miguel Xicalco, Delegación Tlalpan. Este evento reunió a representantes indígenas de ocho pueblos de Tlalpan para discutir temas de identidad, recursos naturales y derechos de la tierra.

²⁶ Intervenciones de Silvia de Jesús Maya, mujer mazahua y presidenta del Grupo Mansión Mazahua, y de Florentina Santiago, mujer zapoteca y miembro de Fraternidad Revolucionaria, en *La problemática, necesidades y derechos de los pueblos y comunidades indígenas en ámbitos urbanos*, material mimeografiado, 2002.

²⁷ Yanes, noviembre de 2002.

²⁸ C. Sánchez, 2003:2-9.

²⁹ Hernández-Castillo, 1996:33; C. Sánchez, 2002; Díaz-Polanco, 1995; Roque Roldán, 2000; Manuel Ortega.

³⁰ Aquí resulta importante citar el trabajo de Carmen Deere y Magdalena León sobre *Mujeres y derechos de la tierra en América Latina*, 2001:9-13. Ellas establecieron que hay una relación directa entre la distribución desigual de la tierra; es decir, la marginal posesión de la tierra por parte de las mujeres y su condición de pobreza. El desigual acceso de las mujeres a la posesión de la tierra es producto de tres distintas esferas que funcionan con idénticas lógicas: las políticas estatales sobre distribución de la tierra, las leyes del mercado que desfavorecen a las mujeres como sujetas de crédito, compra y comercialización, y las costumbres sociales que tienden a relegar a las mujeres en los procesos de herencia de la tierra. Esto se da en sociedades rurales en general, donde prevalece el régimen de propiedad privada. El libro de Deere también dedica un capítulo a las comunidades indígenas en Latinoamérica, y nos dice que la propiedad colectiva de la tierra y/o en su caso recursos naturales, está regida por formas tradicionales de gobierno, lo cual no garantiza el



acceso y uso de los recursos de manera equitativa a todos los miembros de las comunidades.

³¹ En el *Diagnóstico de funciones...*, *op. cit.*, se describe que 100% de los representantes de los pueblos originarios en las delegaciones del sur son hombres.

³² Yanes, noviembre de 2002.

³³ Nancy Fraser, 1997.

³⁴ Avtar Brah, 1999; Tanya Murray Li, 2000; Marianne Marchand, 1995; Paula M.L. Moya, 2000; Arjun Appadurai, 1988.

³⁵ Chandra Mohanty, 1988; Chela Sandoval, 2000; Babba Homi, 1998; Stuart Hall, 1996; Spivak, 1999.

³⁶ Escobar, 1995; Gururani, 2002.

³⁷ Appadurai, 1988.

³⁸ El gobierno apoya su juicio sobre la existencia o no de un grupo indígena con base en criterios, tales como ser hablante de una lengua indígena, el uso del traje tradicional, la práctica de costumbres religiosas y practicar una agricultura de subsistencia dentro de un territorio bien delimitado; véase Hernández Castillo, 2001:4.

³⁹ Para ilustrar esto me gustaría citar una reflexión de Edelberto Torres-Rivas, sociólogo centroamericano que en un artículo dedicado a las políticas públicas en América Latina, propone una serie de consideraciones generales para pensar el problema de los indígenas hoy en día. Para este autor, los indígenas son en su inmensa mayoría campesinos con una clara manera de vivir y reproducirse como población rural. Sin embargo, señala que la ubicación espacial de las masas campesinas está cambiando rápidamente en países como Bolivia, Perú, Ecuador y Guatemala. Este cambio, Torres explica, se debe a la violencia que azota a las zonas rurales de estos países, produciendo migraciones masivas de campesinos hacia centros urbanos. La mitad de la población indígena de Perú es hoy en día urbana, mientras que en Guatemala, para 1992, 18% de la población ya era registrada como indígena. Véase Torres-Rivas, 1997:179.

⁴⁰ Indian and Northern Affairs Canada: www.ainc-in.ac.gc.ca

⁴¹ Reducción en el pago de impuestos, salud, educación, programas crediticios, dividendos por la explotación de recursos.

⁴² Brah, 1999:476; González, 2003.

⁴³ Rivera, 1997:7-9; CEEIM, 2002:27.



DOLORES FIGUEROA ROMERO

⁴⁴ Dar atención especial a grupos migrantes vulnerables, como mujeres y niños indígenas. Seguridad laboral para trabajadores de servicio doméstico. Seguridad pública para vendedoras ambulantes. Maltrato físico. Violación a derechos humanos. Trabajo infantil, etcétera.

⁴⁵ Un buen inicio sería la modificación del currículo escolar y empezar a enseñar en todos los niveles de primaria, alguna lengua indígena. La formación de profesores bilingües en centros escolares ubicados donde hay alta concentración de población indígena. Apoyar la creación de centros de atención de salud que combinen la medicina tradicional con la occidental. Que haya leyes que obliguen a las televisoras nacionales a la inclusión de actrices y actores fenotípicamente multirraciales. Prohibir la representación racista y denigrante de personajes con apariencia racial indígena en roles sociales negativos en la televisión, cine y mercadotecnia.





POLÍTICAS PÚBLICAS E IDENTIDADES: UNA REFLEXIÓN
SOBRE EL DISEÑO DE POLÍTICAS PÚBLICAS PARA
LOS INDÍGENAS MIGRANTES DE LA CIUDAD DE MÉXICO

*Rebecca Lemos Igreja**

INTRODUCCIÓN

El diseño de una política pública que atienda a los indígenas de la Ciudad de México debe considerar varios aspectos: la diversidad de grupos que están presentes en ella, la especificidad de la problemática indígena en el contexto urbano, así como los impactos de anteriores políticas sobre dicha población.

Los últimos años han sido de cambios en la relación del Estado con los indígenas de la capital de la república, relación todavía conflictiva pero que ya estableció un espacio de diálogo o de reconocimiento de su existencia. Poco a poco los indígenas se fueron constituyendo como nuevos sujetos sociales y políticos, objetos de interés de estudio. Sin embargo, el camino utilizado para alcanzar este espa-

* Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas (CEPPAC), Universidad de Brasilia.



cio se apoyó, sobre todo, en una construcción étnica, muy reciente y actual, donde el Estado es parte constituyente.

Haciendo un recuento, fueron necesarios años de discusión sobre la cuestión indígena en el país para que se llegara al reconocimiento de una serie de necesidades fundamentales de los indígenas, que se condensaron en varios acuerdos y leyes, como el convenio 169 de la OIT, éstos todavía sin efectividad. En todos estos años y en las leyes y convenios firmados, la presencia indígena en las ciudades fue negada y muy poco estudiada. Por todo esto, me parece importante impulsar que espacios como éste, donde el gobierno de la Ciudad de México, promueva la discusión y el debate.

Como una manera de contribuir a éste, específicamente en lo que se refiere a la elaboración de políticas dirigidas hacia ellos, es que me propuse escribir este artículo. Entre los años 1998 y 2000 realicé una investigación con las organizaciones mazahuas del Estado de México; triquis de San Juan Copala, Oaxaca; otomíes de Querétaro, y que tuvo como propósito relacionar los delitos más comunes en que se involucraban en la ciudad y observar cómo era la forma de impartir justicia por parte de los aparatos judiciales de la Ciudad de México.¹

Pude constatar que el encuentro de las organizaciones con quienes impartían justicia giraba en una relación de constante conflicto, donde la adscripción étnica era puesta siempre en cuestión. La organización y el uso de un discurso indígena, así como la actuación de los representantes, jugaban un papel importante en esa confrontación. Por esto, no pude hablar de disputas y delitos sin hablar de la identidad étnica que venía siendo asumida por los grupos, así como no podía dejar de hablar de la interferencia de otros actores, como las instituciones para la atención a los

indígenas y ONG presentes en la ciudad. Tuve que centrarme en la conformación de las organizaciones indígenas y cómo éstas estaban provocando cambios en las condiciones sociales y en la manera de identificarse de muchos de sus integrantes, en particular de sus representantes.

En el año 2003 estuve de regreso a la Ciudad de México y constaté muchos cambios en las organizaciones y en las condiciones sociales pero, sobre todo, en la discusión sobre la cuestión indígena. Estos dos momentos me permiten hacer una comparación a través de la cual puedo señalar algunos puntos y cambios importantes que deben ser discutidos cuando se piensa en políticas públicas.

El tema sobre políticas públicas específicas para un grupo étnico lleva a la discusión sobre lo universal y lo particular. Los análisis tienden a radicalizarse en los dos puntos extremos que defienden tales posiciones, aun si algunos autores ya buscan conciliar las dos posiciones, mediante la universalidad de los derechos humanos individuales. El debate no está terminado y es el Estado el más interesado en mantenerlo abierto, como una manera de justificar su inoperancia en promover la inclusión étnica.

Cuando tratamos de los indígenas urbanos todo se vuelve más complicado por su estrecha vinculación con la cultura citadina, y con la dinámica de la ciudad, principalmente cuando situados en los niveles más pobres. Además, la presencia de distintas etnias en la ciudad dificulta hablar de una unicidad indígena.

En medio de este debate, entre universalistas y particularistas, se encuentran los indígenas y las instituciones del Estado en constante confrontación. El discurso étnico usado por las organizaciones indígenas de la ciudad se fortalece cada vez como una estrategia de negociación.



REBECCA LEMOS IGREJA

En el encuentro indígena y Estado todo se cuestiona, desde sus necesidades hasta su adscripción étnica. Se presencia, entonces, un proceso nuevo, del cual podemos extraer elementos importantes y ejemplares para la gran discusión de la problemática étnica en todo el país.

LOS INDÍGENAS DE LA CIUDAD DE MÉXICO

Me parece difícil definir los indígenas de la Ciudad de México como si formaran un grupo social homogéneo, pues proceden de diferentes etnias que presentan demandas y necesidades específicas. Primero encontramos aquellos indígenas originarios de la propia ciudad y los que migraron de las comunidades rurales del interior del país. Siempre tengo dudas de cómo nombrar a estos últimos. Todavía veo que se utiliza el término de migrantes, hasta por los indígenas, pero no deja de parecerme inadecuado cuando ya encontramos indígenas en tercera generación en la ciudad. El término migrante parece conceder un lugar a los indígenas urbanos de eternos extranjeros a la ciudad. Situación que ellos mismos acaban por absorber definiéndose de esa manera y definiendo a los demás habitantes de la ciudad como “gente urbana”.

Después, aun entre los indígenas migrantes, son diversos los factores que implican una diferenciación entre ellos. Son originarios de muchas etnias, oriundos de varias regiones del país. En la ciudad, muchos optaron por romper los lazos con la comunidad y abandonar su identidad cultural, mientras que otros prefirieron conservar esos lazos y seguir apoyando a la comunidad desde



la ciudad. También sabemos que sus nuevas condiciones dependen de su condición social previa a la salida de la comunidad de origen, y al mismo tiempo de las condiciones de vida que encontraron a su llegada a la ciudad, la forma cómo se establecieron y se adaptaron a ese espacio.²

Además, si hablamos de indígenas migrantes no podemos olvidar la cantidad de indígenas que pasan por la capital, camino hacia otras partes de la república y rumbo a Estados Unidos, y que acaban por un motivo u otro (en general por fraudes) quedándose en la ciudad durante una estancia más o menos larga, sufriendo las más duras condiciones de vida hasta lograr regresar a sus comunidades. Frente a todas estas situaciones, es difícil pensar en los indígenas migrantes de la Ciudad de México como una población homogénea.

Es verdad que de forma general, los indígenas de la ciudad sufren en conjunto la estigmatización negativa de lo “indígena” que se manifestó a través de actitudes discriminatorias desde el momento en que llegaron. Esas actitudes demuestran una falta de respeto, un desprecio y una falta de reconocimiento de la cultura indígena que es constituyente del país. Como resultado, muchos indígenas decidieron negar sus identidades culturales e integrarse a la ciudad, o al contrario, vivir en vecindades *eticizadas* donde existía el apoyo mutuo de los familiares y de los otros indígenas procedentes de la misma comunidad. Sin embargo, los estudios deben tener en cuenta esa diversidad entre los distintos grupos indígenas migrantes, que depende directamente de la forma en que se integraron a la dinámica de la ciudad.

Respetando las diferencias entre ellos, durante mi investigación privilegié a los indígenas mazahuas, otomíes

y triquis, que se vinculaban en ese momento a la subdirección del Área Metropolitana del Instituto Nacional Indigenista y que eran considerados como grupos en situación de extrema pobreza.³ Situación que comienza a cambiar. El hecho de que se encuentren en esas condiciones pone aún más en evidencia la situación social en lucha con la cuestión cultural.

La principal demanda de estos grupos es por mejores condiciones sociales, particularizando en la mejoría de la vivienda y el empleo, junto con un mayor respeto por parte de los impartidores de justicia. Esto puede llevar en un primer momento, a pensar que la adscripción étnica o la cultura juegan tan sólo un papel secundario o que son meras estrategias de políticas de negociación para mejores condiciones, lo que no legitima la elaboración de una política específica para ellos. Pero el contexto histórico no muy distante puede auxiliarnos a comprender tal situación.

LAS POLÍTICAS INDIGENISTAS EN LA CIUDAD DE MÉXICO Y LAS IDENTIDADES INDÍGENAS

No podemos decir que en la Ciudad de México se promoviera una política integracionista para los indígenas migrantes. No era necesario, pues se pensaba que la propia ciudad se encargaría de integrarlos, pero esto no fue lo que ocurrió.

Los indígenas cuando llegaron a la ciudad fueron asistiendo a la pérdida de sus tradiciones culturales. La llegada de los migrantes mazahuas, por ejemplo, fue marcada por fuertes presiones para que abandonaran sus tradicio-

nes culturales, específicamente su lengua y sus atuendos, como exigencia para que se integraran a la ciudad.⁴ Desde el principio, marcados por situaciones de discriminación y racismo, inclusive por parte de los policías y de los trabajadores de las instituciones públicas, se vieron en la necesidad de buscar una integración forzada, empezando por la cuestión cultural, ya que eran vistos como extranjeros en la ciudad. Su principal necesidad era ocultar su diferencia cultural y buscar el respeto como “ciudadanos mexicanos”, con derechos de ir y venir por el país y de habitar en la Ciudad de México.

A pesar de asumir tal actitud, no vieron mejorías en sus condiciones. Primero porque aun buscando la integración, tenían en sí las marcas de lo indígena. Los más grandes enfrentaban el problema por el acento del español hablado, por las maneras de pensar y actuar, herederas de sus costumbres de la comunidad de origen. Los más jóvenes no podían ocultar las imágenes de sus padres, y por último, el fenotipo era el responsable por confirmar su identificación como indígenas, totalmente estigmatizada por parte de los habitantes de la ciudad.

Se observa que en la ciudad permanecieron en situación de exclusión, ubicados en los niveles de extrema pobreza. En consecuencia, sus necesidades coincidían con las demandas básicas de supervivencia social de los integrantes de las clases más pobres. Esa situación de exclusión alimentó las redes de apoyo de los grupos indígenas, redes en general familiares y comunales, que en la ciudad funcionaban, sobre todo, como una estrategia de sobrevivencia. Esa convivencia diaria y cotidiana entre los indígenas originarios de la misma comunidad posibilitó el fortalecimiento y la permanencia de una identi-



REBECCA LEMOS IGREJA

ficación étnica entre los miembros y el mantenimiento y recuperación de algunos elementos culturales, aunque para muchos grupos, la pérdida de la lengua y de tradiciones más visibles ya era un hecho. Así, en este primer momento, es el Estado quien promueve un aislamiento de estos indígenas, que se unen frente a las dificultades de integración.

No obstante haber compartido las dificultades, muchos de los grupos indígenas de la ciudad, sobre todo los mazahuas y otomíes, no se encontraban organizados. Inclusive muchos de ellos, ubicados en el sector informal del comercio ambulante, se incorporaron a alguna organización de comerciantes ambulantes existentes, de acuerdo con el lugar de venta, otros crearon sus propias agrupaciones teniendo como soporte los vínculos familiares y comunitarios. Por otro lado, algunos se unieron a movimientos populares urbanos de línea izquierdista. No había en ese momento la idea de una organización indígena en cuanto tal, ni tampoco participaban y se identificaban en las organizaciones urbanas de esta manera, eran tan sólo originarios de otras regiones del país.

Dentro de ese contexto, la política indigenista en México cambia de enfoque. Con el fracaso del integracionismo a fines de los años sesenta y setenta, vemos un crecimiento del indigenismo de participación donde la acción de los indígenas sería enmarcada dentro de una oferta del gobierno para apoyar proyectos productivos y desarrollo de infraestructura. Sin embargo, los cambios no cesan y los movimientos indígenas por todo el país se hacen cada vez más visibles, afirmando ahora la formación de un nuevo sujeto social que es un sujeto étnico. Frente a un nuevo escenario de luchas étnicas en el ámbito local, regional o



nacional, la forma de percibir al indígena pasa nuevamente por las transformaciones en la antropología mexicana y en el ámbito del INI. Es a partir de la década de los ochenta, que las organizaciones indígenas empiezan a articular un discurso donde la etnicidad y la resistencia cultural son componentes básicos en la lucha por los derechos sociales, cívicos y políticos.⁵

El indigenismo propone, entonces, incorporar la diversidad cultural como constitutiva de la nación. El Programa Nacional de Solidaridad presentado por el gobierno de Carlos Salinas de Gortari aparece como la propuesta para mejorar las condiciones de vida de las poblaciones en situación de extrema pobreza, incluidos los indígenas. Este programa buscó promover y fortalecer la participación indígena, consolidando sus organizaciones, para que ellos mismos fueran responsables del desarrollo de sus comunidades. El programa forma parte, en fin, de la política neoliberal que se aplicó en el país durante este gobierno.

El INI en ese momento asume la función de delegar a las organizaciones indígenas el poder de decisión sobre el diseño, ejecución y evaluación de los proyectos elaborados y que serían financiados por los Fondos Regionales de Solidaridad. Así, los grupos podían contar con el apoyo de la institución a través de la asesoría y capacitación técnica y administrativa que seguían un modelo organizativo elaborado desde el centro del país.

En este contexto, surge la Subdirección del Área Metropolitana del INI como un Programa de Atención a la Población Indígena de la Zona Metropolitana del Distrito Federal. Según los trabajadores, la institución tuvo al principio dificultad para afirmarse, porque las autoridades del INI no consideraban como tales a los indígenas

que vivían en la ciudad y creían que el trabajo con ellos incentivaría aún más la migración hacia la ciudad, lo que no les parecía favorable. Además, los grupos en la ciudad con los cuales el “área” pretendía trabajar se encontraban en condiciones de gran pobreza y falta de expectativas, razón por la cual no podrían obtener ningún resultado de los proyectos que podrían apoyar. Para los trabajadores de la subdirección, la presencia indígena en la ciudad ya era por sí misma evidente y negarla constituiría una discriminación hacia ellos.

Como parte de los lineamientos del programa del gobierno de Salinas de Gortari, la subdirección estuvo directamente involucrada en el proceso de organización de los grupos indígenas presentes en la ciudad. La licenciada Laura Villasana, integrante del personal responsable de la capacitación, especifica cómo fue la actuación de la institución:

Nos tocó estar con ellos cuando la gente se plantea como una necesidad para acceder a un servicio institucional organizarse y constituirse legalmente. Cuando yo empecé a trabajar en esto, que surge el Programa de Atención a los Indígenas de la Ciudad, se decía que, para que los grupos tuvieran acceso a recursos, 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 este tipo de recursos mientras no estuvieran constituidos legalmente. Nosotros, muchas veces en contraposición o yendo un poquito no tan de acuerdo con la política institucional, hemos tratado de instrumentar una metodología que sea integral, que abarque lo que es la cotidianidad, que es: dónde vive, qué es lo que come, qué es lo que le interesa, qué proyectos tienes a futuro, cuál es tu historia, qué trae de vínculos con su comunidad de origen y al



revés; y a partir de esto nosotros empezamos a trabajar con grupos sobre el primer interés que es obtener recursos y todo lo demás.

Para poner en práctica los procesos organizativos, a fin de que los grupos pudiesen acceder a los recursos financieros necesarios, la institución suministró cursos de capacitación de líderes, utilizando cartillas que instruían sobre el comportamiento de un líder, que además de plantear una diferencia étnica se fundamentaba en consideraciones políticas sobre la democracia. Además, orientaban a los grupos los procedimientos para constituir una asociación civil.

Así, con la posibilidad de acceder a los recursos, varios grupos mazahuas, triquis y otomíes de la ciudad, dan inicio al proceso de constitución de asociaciones civiles. En general, formadas con los parientes o vecinos que comparten una misma habitación o un mismo espacio en el comercio ambulante. El objetivo es, sobre todo, alcanzar una mejoría de sus condiciones en la ciudad, pero la diferencia está que ahora las organizaciones son definidas como indígenas. En consecuencia, vemos el inicio y la consolidación de un proceso de reafirmación étnica en la ciudad. Es importante aclarar que esto no cambia los vínculos entre los indígenas que ya antes estaban establecidos de manera conjunta en la ciudad y vivían un proceso de etnicización en especial por el proceso de exclusión de que fueron víctimas. Sin embargo, es el discurso étnico que ahora toma forma en la ciudad y sin duda, la motivación y participación del Estado es determinante.

La influencia del INI en las organizaciones indígenas es evidente. A pesar de esto, las organizaciones van di-





REBECCA LEMOS IGREJA

ferenciándose unas de las otras, según el grupo, la participación del representante y sus necesidades. Unas se vuelven más independientes que otras y la relación con la institución varía en ese sentido. Sin embargo, en algunos casos nace del contacto entre ellos una relación muchas veces paternalista y de clientelismo. Grupos e instituciones negocian beneficios, los conflictos son abundantes, surgiendo disputas entre organizaciones.

Con el levantamiento zapatista, la discusión sobre los derechos indígenas adquiere aún más fuerza en el país. El contexto internacional contribuye al fortalecimiento de la discusión de esta problemática, pues en el orden internacional se veía el aumento de los conflictos con fundamentos en la diferencia cultural. Se suma a esto el proceso de democratización que comienza a vislumbrarse en México, que debía presentarse cada vez más como un país abierto y democrático, listo para participar en el escenario internacional. Por supuesto que esa exigencia no estaba de acuerdo con la insurgencia y la visibilidad de los conflictos indígenas.

La discusión étnica crece en México y los movimientos indígenas ocupan espacios apoyados por intelectuales, en particular de aquellos que participan en las estructuras burocráticas del gobierno. Nuevos programas sociales son creados, muchos con el objetivo claro de atender a la población indígena, nuevas leyes son igualmente elaboradas, todas dirigidas al respeto de la cultura de los pueblos indígenas.

En este momento, los grupos indígenas de la Ciudad de México se encuentran aislados de esa discusión. Muchos olvidados por las instituciones y también por la academia, así como de los movimientos indígenas en el inte-





rior del país. Con excepción de algunos grupos que están en la ciudad y que sirven de soporte para organizaciones indígenas en las comunidades, otros, como por ejemplo algunos grupos mazahuas, son considerados como “aculturados”, porque “habrían” perdido sus tradiciones y su lengua, y así no “serían” merecedores de participar en la discusión de los derechos culturales.

Las demás instituciones del Distrito Federal, específicamente las responsables de la impartición de justicia, no reconocen y no apoyan el trabajo desarrollado por el “Área Metropolitana”, que se ve aislada en este proceso. En la investigación que realicé en México, en la cual acompañaba la acción de la institución junto a las instancias de aplicación de justicia, era evidente que no consideraban su existencia y el rechazo a su participación y acompañamiento en los procesos que involucraban a indígenas. Este comportamiento no se justifica sólo por la negación hacia la institución, sino también por la negación de que se encuentren indígenas en la ciudad.

Los momentos en que las autoridades parecían acordarse de los indígenas de la ciudad era en la época de las candidaturas electorales, donde se les veían circulando por las vecindades en búsqueda de votos, o en momentos en que los estereotipaban de manera negativa justificando sus actitudes contestatarias como “cosas de indios”. En muchos casos, fui testigo del rechazo en reconocer la identidad indígena de los involucrados al mismo tiempo que decían que los delitos en que se involucraban eran comunes entre los indígenas, que no saben cuidar a sus hijos y vivir en la ciudad por falta de civilidad.

Vale la pena hacer un paréntesis en este punto. En principio, cuando los indígenas comienzan a utilizar el





discurso étnico en los contactos con las instituciones, sobre todo las instituciones de aplicación de justicia, no lograban que fuera aceptada su identificación indígena. Eran recurrentes tres justificaciones: la primera, si son nacidos en la ciudad no son indígenas, pues la ciudad, aún más la Ciudad de México, no produce indígenas;⁶ segunda, la gran mayoría hablan bien español (los indígenas no hablan bien español);⁷ y en tercer lugar, ya están muy integrados a la ciudad y gran parte de sus necesidades y de los conflictos que enfrentan en la ciudad, no pueden ser justificados mediante la diferencia cultural,⁸ las leyes deben ser igual para todos y no hay que buscar especificidades y particularismos.⁹

Aun así, las organizaciones van fortaleciéndose, en particular sus representantes que ahora encuentran un espacio para manifestarse. Descubren que asumirse como indígenas les garantiza al menos diferenciarse de las demás poblaciones excluidas en la ciudad. Así manifiesta un integrante de una organización: “cuando llegamos sí había mucha discriminación porque indio era para ellos significado ya de marginales, pero ahora con tantas bandas, con tantos delincuentes y violencia en la ciudad ya no somos los peores, ya no somos la amenaza”.

Sin embargo, esto es algo que apenas comienzan a vivir los indígenas. Se observa en la actitud de las instituciones mucho más un discurso de lo políticamente correcto que una aceptación de la identidad indígena. Afirman reconocer el aporte cultural de los indígenas, pero no pueden admitir su existencia en la ciudad. Una autoridad responsable del comercio ambulante de la ciudad afirmó, durante una entrevista que los indígenas se estaban aprovechando de un discurso étnico para lograr



privilegios, lo cual no le parecía justo. Cuando se encuentran frente a los impartidores de justicia, les siguen diciendo que, si quieren ser indígenas, regresen a sus pueblos, que en la ciudad deben evolucionar y comenzar a pensar con sus propias cabezas, sin la influencia de la comunidad o un grupo, y que si están acá que hablen en español, pues no aceptan que aun entre ellos se comuniquen en su idioma materno.

La discriminación hacia los indígenas es aún vigente. La Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal, por ejemplo, en las quejas presentadas por los indígenas, los trabajadores de la institución les demandaban dejar registrada su identificación étnica para llevar un control. No lo lograron, pues varias personas temían que si se dejaban registrado que eran indígenas los iban a tratar con diferencia, en el sentido de que no les garantizaran una buena solución a sus demandas.

Los indígenas tienen motivos para preocuparse. Otros ejemplos pueden venir de la frágil situación en que se encuentran, como por ejemplo, los conflictos frecuentes entre comerciantes ambulantes no indígenas y ambulantes indígenas, muchas veces incitados por instancias del gobierno, que los acusaban de estar tomando los espacios de venta en la ciudad. De esa manera, reivindicarse como indígenas seguía siendo motivo de conflictos para los migrantes.

No obstante, otro cambio viene fortalecer el discurso étnico de los indígenas. Se inicia en la ciudad el gobierno de Cuauhtémoc Cárdenas, lo que apuntaba una apertura democrática en el país. Son momentos de intensos cambios, donde nuevos sujetos e instituciones surgen en el escenario. Los grupos indígenas perciben estos cambios y buscan ubicarse reivindicando un espacio para ellos.

En este momento, se reactivan algunas instituciones del gobierno para darles atención, un ejemplo es la Dirección de Atención a los Pueblos Indígenas del Distrito Federal. Se inauguran otras instituciones, como el CATIM¹⁰ y otras no gubernamentales como la Fundación de Servicios Legales para la Comunidad Indígena, y se intenta establecer el programa “Sance Tochan” de la Fundación Rigoberta Menchú.¹¹

Con el surgimiento de más organizaciones de atención a los indígenas en la ciudad, las organizaciones van ganando espacios y van descubriendo que el momento es otro. Ser indígena les puede proporcionar ahora la oportunidad de mejoría social, lo que no lograron a través de la demanda social por integración en el pasado. En este momento, la recuperación de la lengua y de tradiciones culturales (aun la invención y recreación de éstas), son estrategias para alcanzar esa mejoría social. La capacitación y el reconocimiento de la discusión más amplia de los derechos indígenas también vienen a responder a esa necesidad.

Éstos son los intereses que mueven a esas organizaciones, intereses muy específicos: la vivienda, el comercio ambulante y los conflictos con la justicia. Consideraciones sobre diferencia cultural, autonomía indígena, racismo y discriminación no estaban en el orden del día, excepto por las organizaciones más politizadas y más vinculadas con las comunidades de origen. La pobreza extrema les afecta cotidianamente. Sin pensar en los conflictos con los aparatos de justicia, que se multiplican por los problemas de delincuencia y drogadicción. Muchos grupos conscientes del apoyo que surge de los intelectuales, de las universidades y de las instituciones de atención, inician



un discurso sobre los derechos indígenas con la afirmación de la diferencia cultural, pero, en realidad, acaban por presentar una lista de solicitudes y de lamentaciones que corresponden a sus necesidades cotidianas.

La actuación de varias instituciones trabajando con los indígenas y la coincidencia con la decadencia del INI, provoca un escenario de conflictos no sólo entre ellas sino también entre representantes de las organizaciones indígenas, generando situaciones de clientelismo, reproduciendo vicios del paternalismo y de caciquismo por parte de los representantes indígenas y promoviendo disputas entre las organizaciones, incluso de la misma etnia.

Las instituciones deben demostrar trabajo y para eso se acercan a los indígenas, pero cada una con visión ideológica y una forma de trabajar. Lo que sigue es un contexto de disputa por los indígenas, tratados a fin de cuenta como clientes. Muchas instituciones les proponen proyectos diferenciados, a partir de la óptica que cada una tiene de sus necesidades. Esto no impide la participación de ellos buscando la asistencia institucional, jugando con las posibilidades y manejando una infinidad de proyectos, muchas veces contradictorios entre sí como una manera de maximizar los beneficios.

Otras instituciones, digamos más normativas y enfocadas a la promoción de los derechos indígenas, buscan identificarlos con el discurso de los derechos culturales indígenas e intentan involucrarlos en esa discusión, muchas veces sin respetar sus necesidades en la ciudad y no dándose cuenta, que por falta de instrucción y de estudios, muchos indígenas no lograban aprovechar los cursos de capacitación de derechos que les ofrecían. Les capacitan sobre los derechos humanos e indígenas, les preparan





REBECCA LEMOS IGREJA

como promotores jurídicos, pero no toman en cuenta que los derechos que discuten, como el convenio 169, no engloban sus necesidades. Si hablamos de multiculturalidad en la ciudad, debemos hablar de las diversas formas en que se manifiestan y los conflictos que enfrentan, ya sean frutos de sus diferencias culturales o resultado de la adaptación al contexto urbano. Sobre este punto señala un representante otomí:

¿Cursos de promotores jurídicos? ¿En qué se basan para armar un programa o armar un curso sin cuestionar a los grupos, sin cuestionar a la gente? Ustedes cómo saben que va dar resultado este curso, sin antes contactar con la gente, saber cuáles son los problemas sin juntar a nosotros, para que realmente lo que ustedes van a dar sirva en beneficio de nosotros.

El hecho es que las instituciones disputan entre sí la propia definición de lo que es ser indígena en la ciudad. Todo esto genera consecuencias complejas, pues la necesidad de recursos lleva a los grupos a cambiar más de una vez sus dinámicas culturales y su forma de adaptación a la ciudad.

Se observa una situación de manipulación de la identidad étnica y cultural muy fuerte en la ciudad por parte de los indígenas. Los grupos juegan con las instituciones, y asumen el discurso étnico de manera muy estratégica. En contacto con las instituciones, recurren a los emblemas de sus culturas para marcar su “distinguibilidad”. El atuendo tradicional, que ya no es más usado por la segunda y tercera generación en la ciudad, es colocado y retirado de acuerdo con la situación, pues piensan que si van negociar con una institución del gobierno deben vestir sus trajes.





Negocian también apoyos para viviendas con varias instituciones, cuando en realidad, muchos ya fueron beneficiados. Frente a los aparatos de justicia, cuando enfrentan algún problema recurren a distintas instancias al mismo tiempo, en búsqueda de una solución. También manejan su identificación y su lengua de acuerdo con la necesidad de la declaración judicial.

Son varias las consecuencias para las propias organizaciones en la ciudad. Como es imposible escapar, las instituciones acaban por trabajar directamente con los representantes, muchos veces en perjuicio de los demás integrantes del grupo, quienes no logran alcanzar los mismos beneficios. Son varios los conflictos que pueden narrarse entre representantes y demás integrantes de las organizaciones. Además, en la búsqueda de reconocimiento como indígenas, muchos representantes radicalizan la necesidad del respeto a las antiguas tradiciones y la imposición de las normas internas oriundas de las comunidades de origen, oprimiendo a sus integrantes.

También se generan conflictos entre organizaciones de la misma etnia. Los grupos se van dividiendo cada vez más, surgiendo a partir de propuestas de nuevos representantes. Esto acaba por traer problemas entre vecinos o parientes de la misma comunidad o hasta con autoridades de la comunidad de origen que no encuentran comunicación en la ciudad.

Las disputas también aparecen entre las organizaciones de origen étnico diferentes que están juntas de manera contextual para demandar auxilios semejantes, sin embargo, sus enfoques son distintos, así como su experiencia en la ciudad. Hay grupos indígenas que ya tienen segunda y tercera generación en la ciudad, otros han llegado más



recientemente, lo que implica una adaptación diferente, incluso en la forma de mantener y alimentar su herencia cultural. La forma en que se relacionan con sus comunidades de origen y la participación más o menos fuerte en la discusión política también va a marcar a la actuación de estas organizaciones. Recordando también que la forma en que se relacionan con las instituciones es distinta, pues algunas organizaciones son más independientes a diferencia de otras que se dejan conducir con más facilidad.

Por otra parte, hay grupos que ya cuentan con integrantes con un buen nivel de instrucción, incluso profesionistas, mientras otros son en su gran mayoría analfabetos. En las reuniones donde todos se juntan en la búsqueda de crearse una “indianidad” genérica en la ciudad, acaban generando conflictos en torno de las necesidades específicas de cada uno y, sobre todo, de los distintos enfoques que tienen sobre la cuestión indígena. Tentativas de creación de organizaciones multiétnicas en la ciudad no han sido muy eficaces, sobre todo, cuando por detrás se encuentran las instituciones que buscan conciliar los intereses de todas las organizaciones, tan distintas unas de las otras, o cuando les ofrecen las bases en que se deben estructurar.

Los problemas no venían solamente de las instituciones de atención sino de las demás instituciones públicas. Cada autoridad confrontada con un indígena o con una institución se permitía reflexionar sobre la identidad indígena. Como mencioné anteriormente, me confronté con discursos de los impartidores de justicia, que se daban el derecho, cada uno a su manera, de definir lo que era ser indígena. Siempre es el impartidor de justicia quien decide cuándo está delante de un indígena o no. En uno de los casos que pude seguir, la autoridad encar-



gada de acompañarlo me comunicó que estaría a su cargo decidir si se trataba o no de un indígena y, así, decidir si el INI debería ser llamado, aunque la persona involucrada no podía hablar bien el español.

Como resultado, puede concluirse que las instituciones desestructuran las bases organizativas de los grupos indígenas, crean conflictos entre las organizaciones, multiplican y repiten proyectos pulverizando sus acciones, sin que con esto lleguen a una efectividad. Lo cual afirma la participación estrecha del Estado por medio de las instituciones en sus formas organizativas y en la consideración de la categoría indígena.

Me preocupa el hecho de que parta del Estado el interés de organizar a los indígenas en búsqueda de transferirles la responsabilidad de su propio desarrollo, lo que no significa darles las condiciones necesarias para su realización o para el respeto de su herencia cultural e histórica. Es verdad que el fortalecimiento del discurso étnico por el Estado contribuyó para convertir lo étnico en un capital político importante que pudo servir más para la autopromoción de políticos, instituciones y aun de representantes indígenas, que para promover cambios estructurales en las condiciones de los indígenas.

Por supuesto, no hay una acción dominadora unilateral del Estado. En este proceso de dominación del Estado existen siempre los espacios posibles de negociación y son de ellos que los indígenas buscan apropiarse. Sin embargo, son innumerables las consecuencias, cuando no se tienen claro los límites de la manipulación política.

Al tomar el Estado para sí la iniciativa de estimular la organización indígena, también adoptó para sí el derecho de definir quiénes son los indígenas y al hacerlo lo que





hizo fue actualizar sus formas de control sobre esos grupos y sus tradiciones en la ciudad.

Así, el Estado, en una práctica histórica de definir la tradición, permitió decidir lo que es auténtico y ajeno en el mundo simbólico indígena y definió también cómo se debía representar el indígena. Además, el reconocimiento de la identidad cultural en la ciudad por parte de las instituciones del Estado, acaba por contribuir a la esencialización de las identidades, no permitiendo que ellas reflejen las experiencias y transformaciones que los sujetos indígenas han vivido en las ciudades.

Asimismo, contradictoriamente, está el peligro de que estas políticas dirigidas a la población indígena acaben por centrarse más en la discusión de temas culturales y de derechos en la ciudad, dejando de lado aspectos económicos, sociales y políticos. Esto se debe, sobre todo, a que asumen un discurso de apoyo y respeto a la cultura y los derechos indígenas sin mejorar las condiciones sociales y económicas, ni aumentar su participación política. Sin duda que los apoyos culturales son más fáciles de obtener que los cambios estructurales. Los cambios en las leyes son ejemplares, pero como pude observar, este espacio está lejos de verificarse en la práctica, sobre todo por la dificultad para aceptar la presencia indígena en la ciudad. Mientras, las necesidades sociales de los grupos indígenas están lejos de ser solucionadas y el respeto por sus culturas tampoco logra rebasar el nivel de discurso o tener mayor amplitud.

Éstos serían ejemplos de los peligros de seguir políticas multiculturalistas en la ciudad. Cuando el Estado se apropia del discurso multicultural, puede ser para responder a sus propias necesidades para controlar a las poblaciones excluidas más que para ofrecerles asistencia





o promover el respeto por sus culturas indígenas. Es importante aclarar que no se trata de la acción aislada de los trabajadores de esas instituciones, sino del pensamiento que da origen a este proceso de apoyo por parte del Estado a las iniciativas indígenas.

LOS IMPACTOS POSITIVOS DE LA AFIRMACIÓN ÉTNICA EN LA CIUDAD

Aun con todas las críticas que pueden ser hechas a la participación del Estado, el proceso de organización étnica en la ciudad ha aportado cambios importantes y positivos para los indígenas. La existencia de varias instituciones les permitió conquistar un espacio de diálogo y negociación en la ciudad, dando lugar a una participación más activa y democrática. A través de presiones, lograron provocar cambios en la manera misma de actuar de las instituciones. Sin duda que todo esto fue posible gracias al proceso de democratización del país y de la mayor apertura política en la ciudad, pero no deja de ser sorprendente cómo ahora pueden los representantes de los grupos dirigirse directamente a las diversas instituciones del gobierno capitalino.

Este nuevo espacio conquistado por los indígenas les permitió que reflexionaran sobre sus propias necesidades en la ciudad.

Es cierto que han abierto un espacio más democrático, pero lo que queremos ya no es tanto depender de las instituciones, nosotros tenemos las capacidades para sacar nuestra familia, nuestra gente, que sea nosotros que hagamos, porque a una institución le





REBECCA LEMOS IGREJA

puede preocupar o no un problema, sin embargo a ti como indígena te preocupa, porque estamos viviendo el problema, porque nosotros somos lo que tenemos estos problemas, entonces, si nosotros queremos salir ya no podemos depender tanto de las instituciones (representante otomí).

Los indígenas no son sujetos pasivos y buscan articularse con las nuevas estructuras del Estado y obtener beneficios propios. Por supuesto, que muchas de las demandas de los grupos no pudieron ser atendidas; sin embargo, algunos cambios ya se pueden percibir. A mi regreso a la Ciudad de México, en el año 2003, pude percibir que principalmente respecto a la vivienda, los indígenas han obtenido victorias. A través de la participación de varias instituciones del gobierno, han logrado avanzar en la discusión de sus necesidades básicas. Todavía muchos se quejan, pues creen que después de años luchando por las mismas cosas, los cambios son lentos y no llegan como esperaban, y están en lo correcto, no obstante, la posibilidad de mejorar parece ser hoy más cercana.

Desde el principio de este proceso de reafirmación étnica en la ciudad, pude constatar que el punto más positivo era observar cómo integrantes de las organizaciones indígenas, en especial los representantes o integrantes de las mesas directivas, ganaban personalidad y se sentían, al contrario de lo que se imagina, más integrados a la ciudad. De la imagen de excluidos, de los nunca escuchados y de los invisibles de la ciudad, se sentían ahora capaces de enfrentarse directamente con el Estado, dialogar con él, con una posición en cierta manera privilegiada.

Estos grupos ganan voz en la ciudad, y con esto traen beneficios para sí mismos. El interés, por parte de ellos,



por alfabetizarse es evidente, cuando reconocen la necesidad de saber leer y escribir para poder negociar. También ponen freno a la creciente marginación que se manifestaba por los problemas recurrentes de delincuencia y de drogadicción. Les importa mejorar su imagen en la ciudad, en la búsqueda de lograr reconocimiento por parte de las instituciones y con esto resolver sus problemas con los jóvenes y niños indígenas.

No se pueden olvidar las transformaciones en el papel de la mujer dentro de las organizaciones indígenas y muchas, particularmente en las mazahuas, las mujeres se han vuelto líderes o al menos participantes de las mesas directivas. Esto ha traído cambios en las familias indígenas, donde la posición de la mujer es colocada en cuestión. Aun se narran casos de violencia hacia ellas, pero historias de vida de representantes femeninas demuestran que cambios profundos se están generando en la relación de género en la ciudad.¹²

Los cursos de capacitación sobre los derechos humanos e indígenas también contribuyeron para que los grupos se integraran a la discusión sobre la problemática indígena en el país, abriéndoles espacios para introducir sus reclamos y reflexionar, junto con las demás organizaciones indígenas nacionales, sobre la presencia indígena en la ciudad.

La construcción por medio de lo étnico como sujetos sociales y políticos permitió a los indígenas migrantes encontrar un espacio como ciudadanos en la ciudad, al que como mexicanos tienen derecho y que ellos por vivir años de exclusión jamás lograron obtener. La visibilidad y la mejoría de condiciones en la ciudad contribuyen para poner en cuestión la representación negativa de los indígenas en este contexto. Por ejemplo, una represen-



REBECCA LEMOS IGREJA

tante mazahua que ya participaba desde hace mucho en una organización de comercio ambulante no indígena fue invitada por sus representantes para hablar sobre sus tradiciones y sobre las dificultades de los indígenas en la ciudad. Ella misma comenta que en todos esos años nunca le habían abierto un espacio para su manifestación como indígena y ella misma nunca lo había reivindicado, incluso por el miedo de presentarse como indígena debido a la representación negativa de su herencia cultural, absorbida por ella misma.

Por supuesto, que todo esto genera cambios en la forma que los propios indígenas encaran su diferencia étnica y cultural. No pesa sólo la influencia del Estado en esa construcción, sino que también el poder de reflexión de los grupos indígenas que se alimenta de su herencia cultural. Desde el principio, algunos representantes se demostraban conscientes del proceso que estaban viviendo y ya manifestaban que el hecho que ahora les exijan un cambio de comportamiento y la recuperación de sus tradiciones para que sean respetados y aceptados como indígenas no tiene que ver con sentirse o no indígena. En un momento u otro, les exigen que asuman o no una identidad, y así lo harán conforme sus necesidades.

La manifestación cultural en la ciudad adopta distintas formas, donde no logramos separar lo que es original o lo que nació de la propia convivencia con ella. La interculturalidad es un hecho, lo que no significa el abandono completo de la herencia cultural de la comunidad de origen.

El proceso de reafirmación étnica en la ciudad ha traído como consecuencia la muy importante reflexión de los grupos indígenas sobre sus culturas y sobre su identificación étnica. La manipulación de ésta camina hasta





que logren los objetivos por los cuales se organizaron, pero cuando los alcanzan sienten que es hora de reflexionar sobre esa nueva identidad que asumieron, o mejor dicho, que recuperaran en la ciudad.

Como siempre, asumir una identidad étnica trae conflictos, sobre todo entre los jóvenes, que se rehúsan a abandonar las otras identidades que han construido en la ciudad. Además, recordemos todo el proceso de discriminación del cual fueron víctimas sus padres y que los llevaron a negar sus culturas en la ciudad.

Cuando las instituciones comienzan trabajar en la ciudad, proponen cursos de capacitación para los jóvenes, más para los mazahuas, buscando apoyarlos no sólo en sus problemas en la ciudad, pero también orientándoles en la recuperación de las tradiciones indígenas de sus padres. Las instituciones les hacen reflexionar sobre lo que es ser indígena y les proponen que asuman su categoría étnica también como una manera de liberarlos de la marginación de los jóvenes pobres de la ciudad.

Otras organizaciones indígenas, ellas mismas, refuerzan la vigilancia a los jóvenes, imponiéndoles antiguas normas de las comunidades de origen, como una manera de controlar su comportamiento. Esto también viene a marcar, duramente, a los actuales jóvenes indígenas en sus opciones de asumir o no una identidad étnica.

Los jóvenes participan de las organizaciones indígenas y también buscan beneficiarse del proceso de valoración de la identificación étnica, sin embargo, por lo que han vivido ya se sienten capaces para elaborar un cuestionamiento. Ahora, en mi regreso a la Ciudad de México, estuve con integrantes de una organización mazahua que yo había acompañado en mi trabajo, muchos de ellos jóvenes. Me





REBECCA LEMOS IGREJA

encontré en un momento muy interesante donde reflexionaban sobre el futuro de la organización, si seguían o no trabajando como indígenas, ahora que ya habían logrado el objetivo por lo cual se habían organizado. El mismo representante se puso a reflexionar lo que es ser indígena y lo que debía aprovechar después de todo lo que vivieron.

Hablando con algunos integrantes más jóvenes, me cuenta que son ellos quienes más discuten si siguen o no con la propia organización, principalmente como indígenas. En reuniones entre ellos, han dicho que descubrieron elementos muy interesantes de sus culturas que les dan ganas de seguir cultivando, pero hay otros que no logran asimilar. Están construyendo una idea de lo indígena que todavía no saben hacia dónde apunta, pero están seguros que para ellos, lo indígena no es lo que plantean las instituciones, sino lo que fue construido por ellos antes y durante este proceso de reafirmación étnica en la ciudad. Todo esto induce a una reformulación de la representación indígena por ellos mismos que se refleja en su autoestima, dándoles la oportunidad de constituirse como individuos plenos y activos en la ciudad.

CONCLUSIONES PARA LA ELABORACIÓN DE UNA POLÍTICA PARA LOS INDÍGENAS DE LA CIUDAD DE MÉXICO

Todo esto me lleva a creer que el Estado, y en particular el gobierno de la ciudad, debe insistir en atender de manera específica a los indígenas que viven en ella. La apuesta en políticas específicas multiétnicas que busquen su inserción a la ciudad es un camino para la reparación histórica donde siempre tuvieron un papel subalterno.



Por supuesto que las políticas multiculturalistas tienen sus límites y presentan varios problemas como traté de demostrar. Estos problemas aumentan cuando se convierte en una política del Estado, que de manera hábil manipula en sus discursos la diferencia étnica y su relación con la desigualdad social. Sin embargo, esto no disminuye la importancia y la obligación del Estado para crear políticas específicas que reconozcan y asistan a los indígenas.

Muchas autoridades de la ciudad dicen que los indígenas buscan ganar privilegios al demandar asistencia específica. La oposición del principio de la igualdad al reconocimiento de la diferencia étnica no se coloca cuando sabemos que la demanda por el reconocimiento se emplea como una estrategia para alcanzar la igualdad, pero una igualdad efectiva de oportunidades, alcanzada mediante la promoción de la equidad entre todos.¹³

La dicotomía de lo universal y de lo particular no refleja el fenómeno real al cual están sujetos los indígenas. Los principios universalistas de igualdad no logran materializarse, no corresponden, por lo tanto, al principio de la realidad. Los grupos indígenas en toda la historia del país no lograron la mejoría de sus condiciones y ni el respeto por su herencia cultural. La exigencia de políticas que de una manera específica les atiendan viene tan sólo de exigir una reparación inmediata de lo que el Estado mexicano no pudo realizar durante siglos de su historia. La persistencia de prejuicios y de actitudes discriminatorias hacia ellos sólo demuestra la necesidad de medidas destinadas al desarrollo de esas poblaciones.

Sí es verdad que el proceso de reafirmación étnica en la ciudad fue ampliamente motivado por el Estado, como



parte de una política liberal que se estaba elaborando en el país. Sin embargo, el Estado sólo adelantó un proceso que estaba a punto de iniciarse en la ciudad por la etnicización que sufrían los indígenas por la exclusión de que eran víctimas, así como por el movimiento indígena que ya crecía en todo el país y no tardaría en llegar. Además, es un hecho, la vía del discurso étnico ya se convirtió en una forma de lucha para los grupos indígenas que están en la ciudad.

Los indígenas reivindican que el Estado debe reformarse, reconocer sus derechos y promover políticas públicas que les incluyan como ciudadanos, pero ciudadanos que posean una condición diferenciada en vista de la exclusión y de la desconsideración a que fueron sometidos por la sociedad dominante, no solamente por sus condiciones sociales, sino por su herencia cultural.

Por este motivo los grupos buscan el refuerzo de sus identidades étnicas. Son años y años de discriminación y de marginalización que los llevaron asumirse como colectivamente diferentes. Wieviorka¹⁴ afirma que para que se produzcan las identidades colectivas dos principios son fundamentales: primero la existencia de una situación inicial de dominación, de rechazo y de descalificación; segundo, que es necesario que porte un principio positivo que permite al autor estimarse a él mismo y de presentarse ante los ojos de la sociedad no solamente con ojos de excluidos, sino con aprecio por sí mismo. Charles Taylor¹⁵ también explica que la identidad es formada parcialmente por el reconocimiento o su ausencia, con frecuencia por el mal reconocimiento, la desconsideración de los otros, y así personas o grupos sufrirían daños reales principalmente por la imagen negativa y despectiva que los otros construyen de ellos y que acaba por ser asumida e inter-



nalizada por ellos mismos. De esa manera, un no reconocimiento puede ser una forma de opresión sobre aquellos que poseen una identidad diferenciada.

Por esto considero la importancia de una política de reconocimiento previendo su beneficio positivo sobre los integrantes de las organizaciones indígenas que ahora ganan personalidad, valoran su herencia cultural y mejoran su autoestima, convirtiéndose en actores sociales. Cuando hablamos de reconocimiento, sea a través de derechos legales o de la formulación de políticas debemos tener en cuenta no sólo la dimensión legal y práctica sino la moral que los acompaña.¹⁶ Los grupos indígenas no sufren solamente con la violación de sus derechos, sino también con el insulto moral que va junto con la desconsideración con que son tratados. El insulto moral se caracteriza por una agresión que no se traduce en acciones concretas, sino en actitudes e intenciones que son difíciles de aprehender y que tienen como base la representación negativa de los indígenas. Es importante una política de reconocimiento basada en esta dimensión moral para que los indígenas se vean reflejados en la imagen de la sociedad nacional de la cual forman parte. Por lo tanto, el reconocimiento no es una mera cortesía, sino asunto de vital importancia¹⁷ y aceptar esa condición es asumir la lucha contra el racismo y la discriminación que victima a los indígenas.

Uno de los primeros cuidados que se debe tener al pensar la elaboración de una política para los indígenas de la ciudad es la definición de la identidad indígena urbana. Para no generar conflictos es necesario que el Estado permita una mayor fluidez de la concepción de lo indígena y de cómo se define, permitiendo que ellos mismos sean los motores de sus cambios culturales.



REBECCA LEMOS IGREJA

Como intenté demostrar, la interferencia del Estado en las constituciones de las organizaciones le permitió tomar para sí la iniciativa de definir quiénes son los indígenas, como consecuencia provocó situaciones de manipulación cultural, de esencialización de identidades causando diversos conflictos. Este mal uso que el Estado hizo del reconocimiento de los grupos indígenas, le pudo ser conveniente para justificar muchas veces una separación y la permanencia de la exclusión de estos grupos.

Los indígenas de la ciudad no pueden ser vistos como culturas diferentes, aisladas de los valores de la ciudad. Sus culturas son transformadas cotidianamente en contacto con el medio urbano y esto sólo puede ser comprendido por la aceptación de un espacio intercultural que los indígenas de varias etnias comparten con los demás habitantes de la ciudad. Estoy segura que una política para los indígenas en la ciudad debe buscar su integración, su inclusión en la sociedad ciudadina, no por medio del rechazo a su cultura de origen, sino a través de la valoración y difusión de la misma.¹⁸

Además, las organizaciones indígenas no están libres de conflicto entre sus integrantes y el Estado debe estar pendiente de lo que ocurre dentro de ellas. Pude acompañar varios casos que involucraban maltrato de niños y mujeres dentro de las vecindades indígenas. El Estado no puede justificarlos a partir de la diferencia cultural, desobligándose de prestar asistencia, dado que las culturas pueden ser cuestionadas y transformadas y esto es lo que están haciendo actualmente los jóvenes al buscar seleccionar entre sus tradiciones aquellas que creen que deban reproducir en la ciudad.¹⁹



Otro cuestionamiento que se expresa cuando hablamos de políticas multiculturalistas, es que un exceso de interés en las diferencias culturales pueden provocar un menor interés por las formas fundamentales de injusticia social como la distribución desigual, la explotación y la exclusión.²⁰ El reconocimiento de los grupos indígenas, y más cuando hablamos de los indígenas de la ciudad, no debe excluir el reconocimiento de sus necesidades sociales y es por eso que ellos reivindican constantemente en los congresos que les asistan en sus necesidades básicas.

Las políticas deben tener amplia repercusión para que puedan resolver no sólo las necesidades más básicas de sobrevivencia, sino que puedan diseñar posibilidades de futuro que garanticen a los indígenas mejores condiciones de vida. Por supuesto, que para esto se requiere la colaboración de varias instituciones del Estado, para que contribuya de manera más efectiva para la promoción de la inclusión de los indígenas en el mercado de trabajo, la educación, para mejorar sus condiciones de salud y habitación; incluyendo una mejor asistencia de los aparatos de justicia. El modelo centralizador de una institución de atención a los indígenas que no sea escuchada y respetada por las demás instituciones del Estado no responde a las demandas de los grupos indígenas.

La participación política en la ciudad también debe ser una preocupación del Estado y debe estar abierta a los indígenas de manera efectiva, para que participen en la elaboración de las políticas que les impactan, donde no sólo sus demandas deben ser tomadas en cuenta como también la forma en que piensan sus soluciones. Todo esto sin dejar de promover su participación de manera diversa y no exclusiva de algunos grupos o representan-



REBECCA LEMOS IGREJA

tes indígenas, respetando esa multietnicidad presente en la ciudad.

Así, creo que el Estado debe actuar en favor de los indígenas en la ciudad, pero lo debe hacer respetando su diversidad étnica en la ciudad, la forma en que construyen sus identidades y cómo reproducen sus culturas, la especificidad de su problemática y su participación directa en la elaboración de políticas.

Cabe al Estado romper con el paternalismo, el clientelismo y la posición de dominación que han dirigido sus anteriores acciones y abrir un espacio de diálogo y de respeto.

NOTAS

¹ Esta investigación es parte del proyecto “Interculturalidad, derecho y género en regiones indígenas: un enfoque comparativo”, coordinado por la profesora María Teresa Sierra y financiado por el Conacyt.

² Maya Lorena Pérez Ruiz, “Jóvenes indígenas y su migración a las ciudades”, en *Revista Diarios del Campo*, núm. 23, México, INAH.

³ Sin duda, y mucho ya se ha dicho sobre esto, la situación de los indígenas mazahuas, triquis y otomíes en la Ciudad de México, es de extrema pobreza, donde carecen de buenas condiciones de vivienda, educación, salud, empleo, etcétera.

⁴ Sobre la migración mazahua están los libros de Lourdes Arizpe: *Indígenas en la ciudad de México: el caso de las Marias*, México, SEP, 1975, y *Migración, etnicismo y cambio económico: un estudio sobre migrantes campesinos a la Ciudad de México*, México, El Colegio de México, 1978; y la tesis doctoral de Cristina Oehmichen: *Mujeres indígenas migrantes en el proceso de cambio cultural. Análisis de las normas de control social y relaciones de género en la comunidad extraterritorial*, México, UNAM, 20001.



⁵ Guillermo de la Peña, “La ciudadanía étnica y la construcción de los indios en el México contemporáneo”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 6, 1995.

⁶ Desde la colonización europea se desarticulaban las estructuras urbanas de los indígenas, promoviendo su identificación como campesinos y sus luchas étnicas como luchas agrarias. Esta imagen dificulta la aceptación de los indígenas en la ciudad, donde se espera su asimilación al estar desvinculado de sus tierras. Véase Miguel Alberto Bartolomé, *Gente de costumbre, gente de razón: las identidades étnicas en México*, México, Siglo XXI, 1997.

⁷ La disculpa más escuchada en las entrevistas con autoridades, es que hablar español es de por sí una descaracterización de lo indígena. Los conteos en la ciudad siguen la misma lógica, cuando se aprecia que tampoco hay la preocupación de preguntarles si son bilingües, basta saber si hablan español.

⁸ En la ciudad, la diferencia cultural no predomina en las demandas de los grupos indígenas. En relación con la justicia, muchos de los casos que involucran a los indígenas no están directamente vinculados a la diferencia cultural, pues son en general casos de robos, disputas por la vivienda, por el comercio ambulante y maltratos de niños. Sin embargo, todos estos casos ponen en evidencia el choque entre la vivencia en la ciudad y las costumbres que los indígenas traen de sus comunidades de origen, además de exponerlos a situaciones de discriminación por su identificación étnica.

⁹ Esta justificación está de acuerdo con la aplicabilidad universal de las leyes, posición que no toma en cuenta los derechos colectivos de los indígenas.

¹⁰ El CATIM formaba parte del Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia (DIF-D.F.) y del gobierno de la ciudad y era un proyecto impulsado con el apoyo de la Agencia Holandesa para la Cooperación Internacional.

¹¹ El programa “Sanche Tochan” ya estaba actuando en la ciudad en búsqueda de la conclusión de un diagnóstico sobre las condiciones de los indígenas.

¹² Sobre las mujeres mazahuas de la ciudad, está también el texto de Cristina Oehmichen, “Las mujeres indígenas migrantes en la comunidad extraterritorial”, en Dalia Barrera y Cristina Oehmichen, *Migración y relaciones de género en México*, México, Gimtrap / UNAM, 2000.

¹³ Algunos Juristas de mi país debaten sobre la necesidad de una correcta interpretación del principio legal de la igualdad, procurando convertirlo en un objetivo a ser alcanzado no como un hecho ya existente. En la búsqueda de una concepción más dinámica de la igualdad, ellos procuran demostrar la necesidad de que algunas situaciones sean tratadas de manera “desigual”; es decir, con normas y políticas específicas, para que se permita la defensa del interés de personas socialmente frágiles y desfavorecidas con el objetivo de transformarlas en ciudadanos plenos. Véase Joaquín Barbosa Gomes, *Acao afirmativa: princípio constitucional da igualdade*, Rio de Janeiro, Renovar, 2001 y Carmen Lucia Antunes Rocha, “Acao afirmativa —o conteúdo democrático do princípio de igualdade jurídica”, en *Revista Trimestral de Direito Público*, núm. 15/96, 2001, p. 85.

¹⁴ Michel Wieviorka, *La différence*, Paris, Ballard, 2001.

¹⁵ Charles Taylor, *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, New Jersey, Princenton University Press, 1992.

¹⁶ Luis Robert Cardoso de Oliveira, *Directo legal e insulto moral, dilemas da cidadania no Brasil, Québec-Estados Unidos*, Rio de Janeiro, Relume/Dumará (Colecao Antropologia da Política), 2002.

¹⁷ Cardoso de Oliveira, *op. cit.*

¹⁸ Hago referencia a la ponencia de Pablo Yanes en la quinta sesión de este seminario, quien plantea la importancia de pensar en una política que promueva una convivencia intercultural en la ciudad.

¹⁹ Wieviorka, *op. cit.*, menciona que cuando hablamos de políticas de reconocimiento de las diferencias culturales debemos hacer una importante distinción entre las posiciones de ciertos autores que él llama “comunitaristes” y “comunitariens”. “Comunitaristes” posee la idea de una defensa romántica de los esencialismos culturales y de la subyugación de los individuos a las leyes comunales. Y para los “comunitariens”, la formación del sujeto implica, según una tradición intelectual que podemos remontar a Herder y Hegel, que toda persona posee como referencia, desde la primera infancia, una cultura donde él encuentra los elementos necesarios para el sentimiento de dignidad y estima de sí mismo. Reclaman el reconocimiento de las identidades particulares por ella misma, pero también en defensa de la formación del sujeto individual. El reconocimiento de los particularismos culturales, en la medida que respeten los valores



universales del derecho y de la razón, proporciona las mejores oportunidades a los individuos de participar en la vida en sociedad.

²⁰ Wieviorka, *op. cit.*, y Parekh, *Rethinking Multiculturalism-Cultural Diversity and Political Theory*, New Cork, Palgrave, 2000; afirman que no se debe hablar del problema de la desigualdad sin hacer referencia al reconocimiento cultural y lo inverso también es verdadero. La lucha por el reconocimiento cultural pasa por mejores condiciones sociales y ambos son indisociables. Para alcanzar mejores condiciones sociales es necesario que se discuta el racismo, la discriminación y la desconsideración que sufren aquellos que poseen una cultura diferente al participar en el mercado. Además, no se puede pensar en derechos individuales cuando en esa lucha, algunos grupos por una cuestión cultural o racial ya se ven excluidos.







TERCERA PARTE







ORGANIZACIÓN POLÍTICA DE LOS PUEBLOS DE MILPA ALTA

*Jorge Rivera Olivos**

COMO ES DEL CONOCIMIENTO de las autoridades del Gobierno del Distrito Federal, los pueblos de las delegaciones rurales tienen, entre sus formas de organización y gobierno, instituciones propias que se han mantenido hasta nuestros días y que, aparentemente, chocan con el marco legal del gobierno y la administración del Distrito Federal, tal es el caso de la figura de coordinadores de enlace territorial y autoridades agrarias.

Los coordinadores de enlace territorial es el último nombre que las administraciones delegacionales pasadas, le han dado a la autoridad de los pueblos electos democráticamente por el voto libre y directo o por el voto libre y secreto de los habitantes de los pueblos subdelegados, jefe de oficina, son otros títulos con los que los pueblos los han identificado. Son los encargados de la solución de conflictos entre vecinos que no requieren de la parti-

* Excoordinador de enlace territorial de San Agustín Ohtenco, Milpa Alta.





JORGE RIVERA OLIVOS

cipación del órgano jurisdiccional, la organización de las fiestas religiosas paganas y cívicas, del trabajo colectivo, comisiones de trabajo, trámite de las demandas de obras y servicios para la comunidad, etcétera.

La participación ciudadana impuesta desde el entonces Departamento del Distrito Federal hasta el Gobierno del Distrito Federal, junta de vecinos, consejo, consejo ciudadano y los comités vecinales no han podido sustituir la organización tradicional de los pueblos, ni ejercer sus atribuciones a plenitud. Han sido experimentos de participación que sin facultades de planeación, presupuestación y vigilancia de la administración delegacional, sólo han servido de mecanismos de control político y clientelar de la participación ciudadana más cercanos al gobierno municipal, los pueblos originarios del Distrito Federal tienen el germen de una participación ciudadana plena si pueden coexistir, la legislación federal a que estamos sujetos, con ámbitos y facultades perfectamente delimitadas que deberán completarse con la legislación local.

Como pueblos indígenas originarios, somos dueños de más de la mitad del territorio del Distrito Federal, en ejidos y comunidades, y se ha impuesto una relación de subordinación con los gobiernos del Distrito Federal y delegaciones al desconocer y reconocer los derechos que legítimamente nos corresponden.

La delegación del Gobierno del Distrito Federal en Milpa Alta, forma parte de la zona rural de la ciudad de México, junto con Xochimilco, Tláhuac, Tlalpan, Contre-ras, Cuajimalpa y una parte de Álvaro Obregón, sus características principales son la tenencia social de la tierra y la cultura comunitaria de sus pueblos, son al mismo tiempo la última reserva ecológica, pulmón verde y pro-





ductora de alimentos de la concentración humana más grande del planeta.

Su sobrevivencia ha sido posible gracias a la previsión que en su momento hicieron los gobernantes de los señoríos y ciudades prehispánicas con el régimen colonial, de ahí parte la forma social de la tenencia de la tierra, la comunidad y el ejido actuales, esta forma social de propiedad hace posible que se siga reproduciendo la cultura, manteniendo la identidad y la memoria histórica de los pueblos ha sido la base material que le ha dado sustento.

Debe reconocer que las formas tradicionales de gobierno de los pueblos originarios han permitido su subsistencia, a pesar de la constante amenaza de ser absorbidos por la gran ciudad.

En el caso de Milpa Alta, definir la relación gobierno-gobernados, debe incluir a las diversas autoridades tradicionales de los pueblos y delinear puntualmente con fundamentos jurídicos las facultades de cada uno, para que en el marco de su competencia impulsen un proyecto de gobierno que beneficie a los milpaltenses.

En el caso de los comités vecinales, la percepción de la comunidad es que su elección fue mal planeada y pensada, principalmente para la ciudad. Hasta hoy, no se han asumido como instancias de representación y existe desintegración que muchas veces obstaculiza en lugar de ayudar, por ello es necesario delinear sus atribuciones y ámbitos de competencia para que, dentro de las funciones asignadas, no choquen con los gobiernos electos de los pueblos (subdelegados/enlaces territoriales).

La nueva administración deberá impulsar la participación ciudadana en un marco de respeto y tolerancia, con las tres formas de representatividad de las comuni-





JORGE RIVERA OLIVOS

dades: comités vecinales, enlaces territoriales y autoridades agrarias, garantizando su coexistencia.

El reto para el gobierno democrático y la Asamblea Legislativa, surgidos de las pasadas elecciones para transformar y respetar las formas propias de los pueblos para su administración y gobierno, es enorme, hará falta creatividad y voluntad política para que se concreten; tendrá que vencer las resistencias, los intereses creados y el bloqueo de un sistema que se resiste a morir.

Para transformar y construir entre todos una sociedad justa y digna hacemos falta todos los ciudadanos que habitamos la Delegación Política de Milpa Alta, para tener un gobierno que respete los derechos individuales y colectivos de los pueblos, sólo es necesario voluntad política para hacer compatible el marco jurídico local y federal, y el sistema normativo propio que nos ha permitido llegar a los albores del nuevo milenio, es un primer acercamiento para un programa de gobierno y administración de la delegación que adopte como base las características culturales, económicas, políticas y sociales de la comunidad.





LA FIGURA TRADICIONAL DE LA AUTORIDAD EN LOS PUEBLOS DE TLALPAN

*Ernesto Luna Nava**

ORIGEN

ALREDEDOR DEL AÑO 700 a.C., un grupo de inmigrantes, probablemente de origen otomí, llegó al sur del gran lago, donde se inicia el establecimiento del primer centro ceremonial; sin embargo, al hacer erupción el volcán Xitle, se ven obligados a buscar refugio en los lugares más altos de la región como son el Zacatépetl y el Ajusco, así como en los primeros pueblos de Teotihuacán, su centro ceremonial se localiza en Cuicuilco, que significa “lugar de canto y danza”.

Hacia el siglo VII, un grupo de origen xochimilca se asentó en lo que es ahora el pueblo de Topilejo, y otro de linaje tepaneca, procedente de Coyoacán, fundó el actual San Miguel Ajusco.

Al sur de la delegación de Tlalpan, se encuentra asentados ocho pueblos: San Pedro Mártir, San Andrés To-

* Exsubdelegado de San Pedro Mártir, Tlalpan.





ERNESTO LUNA NAVA

toltepec, San Miguel Xicalco, Magdalena Petlacalco, San Miguel Ajusco, San Miguel Topilejo y Parres El Guarda, que nos reconocemos como originarios por ocupar este territorio desde antes de la conquista española, por ende, conservamos a pesar del desmesurado crecimiento de la mancha urbana, diversas formas tradicionales de organización social y política, que nos permiten preservar nuestra identidad, nuestra cultura, nuestro territorio y subsistencia en la ciudad.

La figura del subdelegado auxiliar en los pueblos de Tlalpan, se caracterizó a lo largo del siglo XX, como la máxima autoridad en cada uno de los pueblos, excepto en la década de la Revolución, cuando no existió ninguna representación.

La elección del “subdelegado auxiliar” se realiza por voto libre y secreto, no es simultánea la elección, entre todos los pueblos. La convocatoria establece como requisitos para ser candidato presentar:

- Currículo.
- Comprobante de estudios.
- Nombramiento de un representante.
- Acta de nacimiento.
- Credencial de elector.
- Mayor de 18 años.
- Presentar mínimo tres cuartillas como proyecto de trabajo.
- No haber sido condenado por algún delito.
- No ser ministro de culto religioso alguno.

Los representantes de cada candidato, en coordinación con Participación Ciudadana organizan la jornada elec-





LA FIGURA TRADICIONAL DE LA AUTORIDAD EN LOS PUEBLOS DE TLALPAN

toral. Se establece un periodo de campaña electoral, con tope de gastos de propaganda de 10 mil pesos.

Los originarios por sangre y residencia tienen preferencia, no se pueden ostentar cargo agrario y subdelegación simultáneamente. No hay límite para la inscripción de candidatos y son de tres a cinco años en promedio.

Para la votación se instalan varios centros de votación: participan todos los habitantes de la comunidad, avecindados y originarios, con credencial de elector correspondiente al lugar de la votación, no se pide un mínimo de residencia para emitir el voto.

La resolución de impugnaciones corresponde a el Área de Jurídico y Gobierno de la delegación. Asimismo, no hay participación de mujeres candidatas, 100 por ciento son hombres, por costumbre pero no por norma, existe un alto grado de abstencionismo (70 por ciento) y esto puede ser atribuido a la falta de credibilidad o a las facultades limitadas de los subdelegados.

FUNCIONES DE LOS SUBDELEGADOS AUXILIARES

- Dar fe de límites de propiedad.
- Conciliación de problemas intrafamiliares.
- Registro de animales.
- Dar fe de muerte o daños a terceros por animales domésticos.
- Constancia de donación de particulares para calles o servicios comunitarios.
- Constancias de residencia.
- Solicitud de condonación de gastos hospitalarios.
- Denunciar la mala actuación de servidores públicos.



- Inhumaciones.
- Exhumaciones.
- Fe pública en casos de siniestros.
- Accidentes.
- Exhortar a la población a cumplir la ley de justicia cívica.
- Confiscación negociada de animales domésticos.
- Reporte y verificación para clausura de inmuebles por violaciones a normas de vía pública y establecimientos mercantiles.
- Constancias de concubinato.
- Acuerdos de pago.
- Permiso de cierre de calles.
- Reconocimiento de linderos.
- Representar al jefe delegacional en la localidad.
- Recabar permanentemente las demandas de los grupos y organizaciones sociales y vecinales, efectuando el seguimiento de las mismas.
- Programar y asistir a los recorridos, audiencias, consultas, eventos y demás actividades del jefe delegacional.
- Integrar un flujo sistemático de información que refleje el pulso social y político que contribuya a prevenir conflictos y a facilitar al jefe delegacional el cumplimiento de sus responsabilidades.
- Difundir en la comunidad las acciones de prestación de servicios, los programas sociales y de apoyo, las medidas de emergencia, las solicitudes de ayuda y los avances de gobierno.
- Promover la participación vecinal en acciones para combatir la drogadicción, pandillerismo y alcoholismo.



LA FIGURA TRADICIONAL DE LA AUTORIDAD EN LOS PUEBLOS DE TLALPAN

- Participar dentro de los comités de seguridad, de salud y de otros según se requiera.
- Apoyar las fiestas patrias y religiosas coordinándose con las mayordomías y fiscales.

En los hechos, los subdelegados realizan tres funciones:

1. Servidores públicos con funciones administrativas.
2. Autoridades electas por su comunidad con facultades consuetudinarias en cuanto a jueces de paz, jueves cívicos.
3. Vínculo de gobierno delegacional con el pueblo.

En el marco de la herencia cultural que los pueblos conservan hasta nuestros días, se encuentra inmersa una forma de gobierno originada en los sistemas de cargo indígenas y el régimen de municipio que existió en el Distrito Federal hasta 1928, que se concretiza hoy día en la figura del “jefe político del pueblo”, reconocido así por la comunidad. Esta figura, sin embargo, carece de reconocimiento jurídico que establezca y valide los ámbitos y facultades de su competencia, peor aún, aparentemente choca con el marco legal del gobierno y la administración del Distrito Federal, ya que el Estatuto de Gobierno del Distrito Federal faculta a los jefes delegacionales a designar a los servidores públicos de la delegación y establecer la estructura organizacional de la misma.

El vacío jurídico existente deja en entredicho la posición del ahora llamado “subdelegado de enlace territorial”, debido a que en la mayoría de los pueblos somos electos por nuestra comunidad y al mismo tiempo pasamos a for-





ERNESTO LUNA NAVA

mar parte de la administración pública delegacional, por lo que compartimos en los hechos las facultades consuetudinarias que nos otorga el pueblo y las funciones administrativas establecidas por la delegación.

Ello ha generado que nuestra respuesta y atención a la comunidad muchas veces dependan más de la buena o mala voluntad del delegado en turno, o de que éste “otorgue” o permita ciertas prerrogativas. Sin embargo, al ser electos por la comunidad, de acuerdo con la forma de organización política de cada pueblo, de hecho, fungimos como autoridad, pero de derecho como empleado de la delegación. Es por ello que nos hemos visto en la necesidad de organizarnos, para recuperar la figura tradicional y ser reconocidos como una instancia con carácter jurídico ante otras estructuras de gobierno.

Cualli yohualli
Ma teteotl an moch mopilli
Ze tlahpaloli altepetl Xochimilco.





ACERCA DE LA REPRESENTACIÓN POLÍTICA DE LOS PUEBLOS DE XOCHIMILCO

*Roberto González Sánchez**

ME VOY A REFERIR A XOCHIMILCO, sobre todo, con lo relacionado a la forma de representación política de los pueblos originarios, entendiéndose éstos como aquellas comunidades existentes desde tiempos prehispánicos.

La delegación de Xochimilco está considerada como patrimonio cultural de la humanidad y la conservación de éste, debe darse a partir del conocimiento de los aspectos socioeconómicos, políticos y culturales; es por esto, que deseando salvaguardar lo que queda de él, es necesario revisar en su conjunto todos los aspectos; no obstante, en este momento, quisiera hacer un recuento de cómo ha ido evolucionando la forma de representación de los pueblos originarios, para que bajo este contexto, podamos reflexionar acerca de la importancia de conservar algunas características que permitan a los pueblos originarios tener una mejor representatividad.

* Excoordinador de enlace territorial de Santa Cruz Acalpixca, Xochimilco.





ROBERTO GONZÁLEZ SÁNCHEZ

La delegación de Xochimilco, situada al sur del Distrito Federal, linda al norte con Iztapalapa, al sur con Milpa Alta, al oeste y noreste con Tlalpan y al este con Tláhuac.

Por las características topográficas, el territorio de Xochimilco esta dividido en tres zonas:

- Cinturón norte Ajusco-Teuhtli.
- Cinturón central Topilejo-Milpa Alta.
- Zona de canales.

Xochimilco y su región chinampera es, hoy en día, un vestigio prehispánico lacustre que data del siglo X. Los canales y las chinampas, creación de los antiguos pobladores del valle, representan una de las riquezas patrimoniales más importantes de la humanidad y cuyos vestigios actuales nos permiten observar paisajes lacustres en Xochimilco, San Gregorio Atlapulco, San Luis Tlaxialtemalco; y en Tláhuac, Mixquic, de acuerdo con el *Códice Aubin* fue el primer grupo de las siete calpotin que llegaron desde la mítica Xicomostoc. Los que después de pasar por lo que se conoce como Tlacotenco, Santa Ana y Milpa Alta, se asentaron en el cerro de Cuaihrama, ubicado en Santa Cruz Acalpíxca.

Pedro Carrasco nos refiere que Xochimilco estaba dividido en tres parcialidades, cada uno de ellos gobernados por un tlatoani y tlahtoques, de donde se desprende el origen de los ahora pueblos de Xochimilco, las tres parcialidades eran:

1. Tepetenchi (en la orilla de los pequeños cerros), que abarcaba los pueblos que estaban en los cerros desde el Ajusco hasta Tlacotenco.





2. Tecpan (lugar del palacio), comprendía los antiguos barrios de Xochimilco, Amelahco, Apanpilco, Apatlaco, Atizapan, Atlitolco, Moyoguarda, Texhuiloc Tlicuillic, Tilic, Toltenco.
3. Olac (el que rodea el agua), estuvo conformado por los pueblos de Xochitepec, Tepepan, Tlaltepallapan, Xochimanca, Atemoayan, Zacatlanitemian, Zacapan, Acalpixcan, Atlapulco, Tlaxialtemalco, Tulyehualco, Ixtayopan, Tecómitl, Tetelco, Mixquic y Tláhuac.

Como se mencionó, cada parcialidad tenía un cacique o tlahtoque, quienes representaron una de las primeras formas de organización política, éstos eran los encargados de buscar el bienestar social, político, económico de los ciudadanos. Sus acciones eran las de mantener el control y salvaguarda del espacio que les correspondía, sus facultades estaban regidas de acuerdo con los intereses de la comunidad; es hasta consumada la conquista en que esta situación tradicional de gobierno es conservada.

A partir de 1521, Xochimilco queda en manos de Pedro de Alvarado, a quien se le otorgó dicha encomienda, con esta acción, el sistema colonial removi6 del poder al huey tlaotani y reconoci6 a los tlahtoques de cada pueblo, respetando su propia organizaci6n tradicional, pero reduciendo la jurisdicci6n pol6tica de 6stos, al desarticular las viejas estructuras prehisp6nicas, en 1540 (Gibson), los espa6oles pudieron lograr un eficaz control en los pueblos en un lapso muy corto. Los cambios de gobierno en la Colonia llevaron a la creaci6n de cabildos, constituidos por un gobernador, alcalde y regidor, este 6rgano de gobierno quedaba bajo la tutela de la Corona,





teniendo una jurisdicción limitada y una autonomía relativa, a pesar de esto, las distintas administraciones vi-reinales que se sucedieron, reconocieron por un tiempo a los tlahtoques (caciques), dándoles participación en la política, su papel consistía, básicamente, en desempeñarse como intermediarios entre su pueblo y el nuevo Estado.

Hacia 1570 muchos pueblos ya no contaban con sus representantes tradicionales. Tras la conquista, los españoles consideraron a Xochimilco como una unidad política y con ello desatendieron a la organización interna y, en consecuencia, las funciones de los tlahtoques.

La participación política y democrática a partir de 1917, cuando se restituyó a los ayuntamientos de las municipalidades foráneas del Distrito Federal, desaparecen la figura del juez o alguacil que hasta esos momentos era considerada como la figura del enlace entre comunidades y gobierno. En 1929 desaparece el régimen municipal y se designa al primer delegado, en quien recae la representación tradicional de los pueblos.

Adquiere el nombre de subdelegado político en cada uno de los pueblos de Xochimilco, siendo en la década de los ochenta cuando esta figura, como forma tradicional de representación, vuelve a cambiar de nombre, siendo hasta hoy conocidos como coordinadores de enlace, pero al igual, que como se ha visto con el paso del tiempo, su representación es disminuida por el control y poder de los delegados políticos.

Actualmente los coordinadores de enlace, conscientes de la importancia de su papel, que realmente represente las aspiraciones de la comunidad que sufragó por él, buscamos que de manera efectiva se nos retribuya el



derecho de formar parte del marco legal y que nuestras acciones se sustenten en éste; asimismo, deseamos que nuestro actuar sea de mayor autonomía con respecto a un órgano central (delegación política), que en ocasiones o por no decir siempre, impone las políticas que le placen, descuidando la dinámica interna de las comunidades. Con esto no quiero decir que actuemos en distintas direcciones, sino que se nos considere en el desarrollo de planes y programas que se generan hacia la comunidad. En consecuencia, además de una normatividad, se hace necesaria una relación de diálogo entre la delegación política y la representación de la comunidad, en este caso con los coordinadores.

A la par de estos hechos, se tendría que renovar algunas formas de organización que son consideradas por la Ley de Participación Ciudadana y que hasta la fecha no han funcionado, por la falta de diálogo y motivación de las políticas que en la actualidad se llevan a cabo.

Con estas acciones pretendemos dar un impulso a una nueva forma de ver la organización política, otorgando facultades a quienes han sido elegidos por voto y a la vez abriendo camino a las nuevas generaciones que deseen participar de la vida política de su localidad con mejores perspectivas de acción y de solución de problemas.

Cualli tlazocamati-uelmiac.





MAYORDOMÍAS Y VIDA URBANA EN EL ANTIGUO PUEBLO DE IZTACALCO EN LA ACTUALIDAD

*Nora Lorena Estrada González**

INTRODUCCIÓN

EL PROPÓSITO DE ESTE TRABAJO es el de compartir algunas de las reflexiones que surgieron a partir de una investigación realizada en la Escuela Nacional de Antropología e Historia en coordinación con la Casa de la Cultura de los siete barrios de Iztacalco.

El proyecto se denominó “Iztacalco de mis recuerdos” y pretendió registrar la memoria histórica de los habitantes más antiguos de los siete barrios de Iztacalco, relativos a la fase de transición entre vida agrícola y urbanización.

Uno de los objetivos de investigación más importantes es, sin duda, estudiar el ciclo festivo anual, destacando el sistema organizativo de las mayordomías en los siete barrios del antiguo pueblo de Iztacalco en un contexto urbano.

* Subdirectora de Operación Técnica de la Secretaría de Desarrollo Social del D.F.





NORA LORENA ESTRADA GONZÁLEZ

Se trabajó con un total de 70 adultos mayores. Las técnicas que se utilizaron son las propias del trabajo de campo, tales como entrevistas, diario de campo, fotografías y grabaciones. El método de análisis de los sistemas de hermandades, propuesto por el doctor Isidoro Moreno fue el que se utilizó.

EL CONTEXTO

El antiguo pueblo de Iztacalco se encuentra localizado en la actual delegación política del mismo nombre y es una de las 16 delegaciones en que se divide el Distrito Federal.

La Delegación de Iztacalco cuenta con 23.3 kilómetros cuadrados de superficie territorial, reúne a 448 322 habitantes, presentando una alta densidad de población con 22 700 habitantes por kilómetro cuadrado, registrando un enorme crecimiento poblacional.

Inserto en este paisaje urbano, vive el pueblo de Iztacalco, a decir de los propios nativos como así se definen. Reducto de la antigua civilización nahua; se trataba de un islote del lago de Tezcoco, que durante varios siglos perteneció a los pueblos del sistema lacustre de la cuenca de México, los cuales tenían como eje de su vida la agricultura de chinampas y el comercio.

En esta zona convergían las aguas saladas de Tezcoco y las dulces de Xochimilco, región de pequeñas islas, pantanos y cañaverales, que fue transformada en fértiles campos de cultivo, mediante el sistema de chinampas, aunado a actividades de caza, pesca, recolección y elaboración de la sal.



A partir del siglo XVIII, la región de Iztacalco y Santa Anita se convirtió en área de recreación para los habitantes de la Ciudad de México, a través de su memorable y popular “Paseo de la Viga”, el cual debía su nombre al gran canal de La Viga; mismo que representaba una importante vía de comunicación, abasto y desagüe de las lagunas, además de ser reconocido por su enorme belleza escénica.

La chinampería de la zona abasteció, por muchos años, de productos de gran calidad a la población de la Ciudad de México, además el canal de La Viga presentaba otras ventajas, como cercanía con el centro de la ciudad, facilidad y rapidez de transportación por sus aguas e intercambio de recursos y mercancías con otros pueblos lacustres.

Iztacalco se caracterizaba por contar con una profusa vida religiosa, en la cual el eje principal lo constituían las fiestas patronales de cada barrio, siendo las cofradías y mayordomías las figuras organizativas por excelencia, punto nodal de la participación y cohesión social e identidad comunitaria.

El tradicional pueblo de Iztacalco, casi desde sus orígenes, estuvo compuesto por siete barrios: Santa Cruz, Santiago, San Miguel, La Asunción, San Sebastián Zapotla, Los Reyes y San Francisco Xicaltongo. Los cuales tenían sus diferencias particulares, pero que encontraban consenso cuando de las fiestas religiosas se trataba. Las personas que participaban en la organización de las mayordomías, no escatimaba en gastos, ni en trabajo. Reproduciéndose ciclo con ciclo una serie de relaciones, compromisos, deberes y obligaciones de los participantes en la fiesta y de los habitantes en general.

El escenario esbozado se mantiene más o menos sin mayores cambios hasta principios del presente siglo. Pero es a partir de 1930, con la llegada del llamado “progreso”, que debido a factores como el aumento poblacional en la zona, la transformación de la tenencia de la tierra, su localización estratégica, los cambios y las presiones ecológicas, la pavimentación de calles y avenidas, la introducción de luz y alumbrado, provocaron que en menos de veinte años este pueblo agrícola quedara sepultado bajo las capas de concreto.

El afluente de La Viga fue desecado y entubado, es decir el corazón del pueblo, sitio de trabajo y convivencia, fue expropiado por los nuevos requerimientos e implementos urbanísticos.

La voracidad de la urbe provocó la pérdida del entorno ecológico, la reducción considerable de su territorio, el cambio en el estilo de vida de sus pobladores. Mismos que tuvieron que abandonar el cultivo de chinampas, la caza y la recolección para ingresar, paulatinamente, a los estilos de subsistencia y reproducción que les impuso la gran ciudad.

En Iztacalco la transición de una vida cotidiana agrícola a una vida urbana, modificó notablemente la estructura social y espacial de los barrios. Trayendo entre sus consecuencias crisis de identidad, la poca participación comunitaria, la pérdida de tradiciones, el cambio del calendario ritual, la innovación de festividades religiosas y los reordenamientos espaciales.

En fin, nació una cultura urbana con nuevas organizaciones vecinales, distintas formas de participación política, transformación de las actividades productivas y el nacimiento de diversiones sobre el asfalto. Cabe des-



tacar, que los iztactalquenses conservaron y tuvieron que innovar en las mayordomías de sus siete barrios parte de su tradicional organización social.

LA ESTRUCTURA DE LAS MAYORDOMÍAS EN LOS SIETE BARRIOS

El sistema organizativo que despliega el ciclo festivo que descansa en las mayordomías y que tienen como eje el culto al santo patrón en Iztacalco, son un resabio de las cofradías de indios de origen colonial que se desarrollaron en todo el territorio de la Nueva España, y que se anidaron en el ánimo de la sociedad novohispana, constituyéndose con gran éxito.

Las primeras cofradías en México fueron promovidas por las órdenes religiosas e importaron patrones de semejanza de las existentes en España, adquiriendo características locales, logrando un amplio efecto multiplicador.

En el caso de Iztacalco se utilizan indistintamente el término cofradía o mayordomía. Sin embargo, reconocen la existencia de una archicofradía, la del Santísimo Sacramento, que es general a los siete barrios, de ella se desprenden siete mayordomías importantes, una por cada barrio, dedicada a los santos patrones mismos que identifican la nomenclatura de cada uno.

MAYORDOMÍA

Entiendo la mayordomía como una congregación de individuos con fines religiosos, encargada de la custodia del santo patrón y de otras imágenes pertenecientes al



templo de cada barrio. Los hombres y mujeres manifiestan su culto por medio de oraciones, misas, fiestas, trabajo y ofrendas entre otras prácticas.

Está compuesta por un amplio grupo de personas que cumplen funciones específicas. Los miembros tienen ideas y prácticas en común, por ejemplo, ser devotos del o de los santos, pertenecer al barrio de origen, tener tiempo y voluntad de servicio, entre otras.

La mayordomía tiene una estructura propia y bien definida, la cual presenta como figuras centrales al mayordomo y su contraparte femenina, llamados coloquialmente *mayor* y *mayora*. Estos personajes, por lo general, están unidos en matrimonio. Aunque hay excepciones, ya que sí un hombre soltero se postula al cargo, puede fungir de acompañante su madre o hermana. Pero es indispensable la presencia femenina, que juega un papel de gran relevancia dentro de la mayordomía.

Ambos ejecutan compromisos particulares. En el caso del mayordomo, será éste quien cumpla con el “encargo”, esto es, de servir a Cristo, al santo patrón y a la iglesia. Algunas de sus obligaciones son el cuidado del templo, teniendo como culminación “sacar” la fiesta del santo patrón.

La mayora se encargará de la preparación de los alimentos en todas las ocasiones que lo amerite, organizar y motivar a las *topilas*. Así como la disposición de rezos, compra de víveres para las fiestas, ordenación en las tareas de limpieza del templo, entre otras actividades.

Los candidatos a estos puestos son principalmente fieles devotos, que “les nace de corazón servir”. Ser mayordomo es un gran compromiso y se solicita el cargo con plena conciencia de lo que representa. Ya que se estará expuesto a las críticas del barrio. Pero una vez con-

cluida la misión con éxito, gozará de prestigio y respeto por parte de los vecinos.

El cargo se renueva año con año y sólo lo pueden tener los nativos de cada barrio. El término de nativo lo definen los de Iztacalco como aquella persona que nació en alguno de los barrios desde hace varias generaciones y/o que sus familias se dedicaron a las actividades relacionadas al cultivo de chinampas y la explotación de sus recursos.

Este punto representa un conflicto, ya que cada vez los candidatos “nativos” a convertirse en mayordomos van disminuyendo, por diversas razones: asumir una mayordomía requiere de disposición de tiempo y de una fuerte inversión económica y esta situación vista desde una óptica de vida urbana, dificulta que más personas puedan participar, y que los cargos tengan que estarse rotando entre las mismas familias.

Sin embargo, poco a poco se ha abierto la posibilidad de que algunas personas no nativas puedan postularse al cargo y “sacar” la fiesta. “El cargo se lo dan a la persona que lo solicite, por gusto o por fe. El ser mayordomo es una gran virtud, porque a través del Santo Patrón se sirve a Cristo y a la Iglesia. Además da prestigio y categoría.”

LOS TOPILES

Los topiles son los ayudantes del mayordomo. Realizan la parte pesada ya que, principalmente, brindan tiempo y trabajo. Éstos son invitados por el mayor y se encargan de los quehaceres de la iglesia, aportan recursos económicos y preparan la comida y bebida el día de la fiesta.



NORA LORENA ESTRADA GONZÁLEZ

Los topiles, así como los mayordomos, también conforman parejas. Ya sea de matrimonios o consanguíneos, al igual que las figuras titulares realizan tareas específicas. Por lo regular, se requiere de cuatro parejas de topiles.

Cabe señalar que es importante que el grupo de topiles que se elija mantengan relaciones cordiales entre sí, ya que será la base para el buen funcionamiento de la mayordomía. La elección de los topiles implica una significativa ceremonia. Previamente, el mayor y la mayora le anuncian a cada uno de los candidatos a topiles en la calle: “Hermanito, te vamos a visitar por la noche”. El candidato ya sabe de qué se trata. Así que por la tarde llegan a casa del elegido, llevando un regalo compuesto por pan dulce, vino y chocolate (este obsequio es conocido como *cacahualixtle*); luego se les plantea la petición y, aceptado el compromiso, cenan todos juntos. Así se hace con los cuatro topiles.

MESA DIRECTIVA

La mesa directiva es una organización paralela a la cofradía. Está integrada por un presidente, un secretario, un tesorero y algunos vocales, todos elegidos por el barrio. Ellos se encargan, entre otras cosas, de proporcionar ayuda a la mayordomía para recabar los fondos para la fiesta, solicitar permisos a las autoridades para el cierre temporal de calles, entre otras acciones.





HERMANOS MAYORES

Los hermanos mayores son parte sustancial dentro de la cofradía, ya que ellos son los depositarios directos de la tradición, fungen como consejeros, jueces, testigos de calidad en todos los eventos de la vida de la cofradía.

SOCIOS DE LA COFRADÍA

Los socios son miembros honorarios de la cofradía, son personas que ayudan al mayordomo para la realización de la fiesta. Brindan una aportación en dinero, trabajo o especie. Los cuales con su participación hacen posible que la tradición continúe. Cabe señalar que los socios provienen de las familias más antiguas y, por ende, la mayoría ha ocupado un cargo en la mayordomía.

COMISIONES

Las comisiones son grupos de socios, los cuales tienen como objetivo ayudar en la preparación de la fiesta, así que existen comisiones para los cohetes, para hacer la portada florida, para la recaudación del dinero, entre otras.

VECINOS

Al interior de la estructura de la mayordomía, los vecinos de los barrios juegan un importante papel ya que con su cooperación y participación en los eventos, apoyan a





NORA LORENA ESTRADA GONZÁLEZ

la realización de la fiesta. Además de que fungen como jueces y testigos de calidad, ya que de una forma u otra cuentan con voz y voto.

VIDA COFRADIERA

Diariamente

Todos los días cada capilla mantiene cierta actividad. Ya que se abre algunas horas durante el día y por la tarde se reza el rosario. Los encargados de estas labores son los topiles que se turnan por periodos convenidos entre ellos mismos, para hacer el cuidado y aseo de la capilla.

Semanalmente

Los domingos por la mañana se hace una misa a la que asisten los mayordomos y topiles, así como los vecinos del barrio. En este evento llevan a la imagen del santo patrón que anda de visita en las casas. Terminada la misa, la gente más cercana a la familia que recibe la imagen acompaña a dejarla en su nueva casa y son convidados a desayunar.

Fiestas anuales

Las fiestas anuales son las de mayor importancia para la cofradía, en cada barrio tienen como encomienda principal “sacar” la fiesta del santo patrón, evento que preparan durante todo el año, aumentando la actividad algunas semana antes a la misma.





OTRAS CELEBRACIONES

Son de suma importancia y en las que participan la totalidad de los barrios, la celebración del Santo Jubileo y el Martes de Pascua, conocido anteriormente como el Martes de Amapolas. También se reúnen en peregrinaciones hacia santuarios como Chalma, la Basílica de Guadalupe, etcétera.

Asimismo, existen cofradías menores aunque no menos importantes, como la del Señor de Chalma, la Virgen de San Juan de los Lagos, el Señor de los Milagros, pero éstas no se centran en un barrio en particular.

RECIBIR LA VISITA DE LAS IMÁGENES

Recibir la visita del santo patrón es un gran honor para los miembros de la cofradía. Por lo general la imagen se turna entre todos, comenzando por el mayordomo.

DEFUNCIÓN DE LOS HERMANOS

Cuando un miembro importante de la cofradía fallece, se lleva simbólicamente una representación de las cofradías a las que perteneció y/o colaboró. Por ejemplo, se llevan los estandartes hasta donde se está velando el cuerpo del hermano y de ahí lo acompañan a pie hasta el cementerio. Los hermanos colaboran para la realización de las exequias, ya que se tiene por costumbre realizar un novenario, el día que se sepulta así como en los nueve días se reúnen a comer.





NORA LORENA ESTRADA GONZÁLEZ

INGRESOS

Los ingresos de la mayordomía son obtenidos por distintos medios, el principal es el financiamiento directo por parte de los mayordomos y topiles, los cuales se preparan con varios meses, incluso años de anticipación. Otras fuentes de ingreso son las limosnas que llegan a la iglesia y la cooperación de todos los socios y vecinos del barrio, ya sea en dinero o en especie, para tal efecto se recurre a la recaudación directa o actividades que generen ingresos, rifas, fiestas, entre otras.

INVENTARIO Y PATRIMONIO ARTÍSTICO

Inventario

El inventario es una parte delicada dentro de los eventos que comprende la mayordomía, ya que al tomar el encargo, al mayordomo y sus topiles se les responsabiliza de los bienes con que cuenta la cofradía. Por ejemplo, los enseres y mobiliario que tiene la capilla, atuendos de las imágenes religiosas, donaciones y exvotos, los registros financieros de las entradas económicas y gastos generados durante el año, etcétera.

El inventario se realiza inmediatamente un día después de entregar el encargo, es una actividad abierta a todo el barrio y consta de dos partes: la primera se realiza en la iglesia, están presentes todos los miembros de la cofradía entrantes y salientes, hermanos mayores y vecinos. Con lujo de detalle verifican la existencia de todos los bienes registrados en una lista de entrega recepción y en un libro de registros, el procedimiento es sencillo.





El mayordomo entrante lee en voz alta algún objeto de la lista e inmediatamente los presentes proceden a comprobar la existencia del mismo, para después anotarlo en una lista nueva. En caso de algún faltante se procede a pedir explicaciones, de no ser satisfactorias se exige su inmediata reposición. Así se realiza con cada uno de los bienes registrados hasta terminar. Posteriormente, los presentes se dirigen a casa del mayordomo entrante donde se continúa con la segunda parte.

Es importante anotar que a la casa del mayordomo entrante, se lleva en andas la imagen visitante de la cofradía, como símbolo de que el encargo ha iniciado. Y en honor a esto se ha preparado una comilona para todos los cofraderos y vecinos que han asistido al inventario. Ésta se saboreará hasta que se haya concluido el acto, no importando la hora, la señal para iniciar la fiesta será la detonación de fuegos artificiales.

La parte siguiente es la más delicada, ya que se procederá a constatar en el libro de cuentas los ingresos recibidos y gastos erogados durante el año. Frente a los mismos participantes se realizan las cuentas y el mayordomo saliente debe de justificar, con notas y papeles comprobatorios, los gastos originados durante su gestión. De no ser satisfactoria dicha comprobación, el aludido se hace merecedor a fuertes críticas y señalamientos y el desprestigio entre la comunidad. Hasta tomar medidas para la reposición de los faltantes y estipular tiempos para ello. En ocasiones estos eventos se convierten en acaloradas discusiones. En caso de que el inventario haya resultado satisfactorio, al terminar se felicita al mayordomo saliente ya que queda como ejemplo para el entrante.





NORA LORENA ESTRADA GONZÁLEZ

Cabe mencionar que una vez terminado el inventario, se aprovecha la ocasión para que los socios que quieren ser mayordomos expresen su intención y se elija al mayordomo que tomará el encargo el año entrante. De presentarse varios candidatos se apuntaran en una lista en el orden que se convenga.

Una vez terminado el acto se hacen detonar cohetes. Esto quiere decir que el inventario ha terminado y en ese momento los vecinos que reunidos estaban pueden pasar a degustar una vasta comida que el mayordomo entrante ofrece a todos los concurrentes.

Patrimonio artístico

Todas las cofradías cuentan con un importante patrimonio artístico, producto de donaciones particulares de algunos devotos, pero en su mayoría pertenecen al mismo barrio. Ya que durante los cargos de los mayordomos, éstos solicitan a los socios y vecinos una cooperación para la compra de artículos religiosos, o ellos mismos adquieren algún bien. Podemos señalar que cada uno de los que han sido cofraderos ha tratado de dejar huella de su gestión; por ejemplo, mandar bordar con hilos de oro un estandarte, adquisición de alguna imagen, compra de alcancías para la iglesia, floreros o candelabros de plata, entre otros bienes y objetos sagrados.

CEREMONIA DEL CAMBIO DE MAYORDOMO

El cambio de mayordomo se verifica un día después de la fiesta del santo patrón durante un ceremonial en la iglesia del barrio. El día comienza temprano, porque en





la mañana el mayordomo entrante invita a los vecinos a su casa a desayunar. El desayuno preparado consiste en los tradicionales tamales acompañados con atole. Algunas personas, como los amigos y familiares más cercanos, se sientan a desayunar tranquilamente. Los demás vecinos hacen filas a la entrada de la casa, llevando bolsas para que se las llenen de tamales y todos tienen derecho a recibir una dotación, o por lo menos hasta donde alcance. Las cantidades empleadas para la elaboración de los tamales varían, pero como ejemplo diremos que se utilizan de seis a siete cazos en los que caben 1 500 tamales.

Posterior al desayuno, la concurrencia se dirige a la iglesia donde se realizará la misa de entrega de cargo. Este rito se denomina “misa de cambio de escapulario”, al cual se convoca a los mayordomos entrantes y salientes con sus respectivos topiles.

La entrada del atrio de la iglesia, así como la puerta de la capilla, son adornados con portadas hechas con materiales varios como semillas, flores, frutas; esto es acorde con la imaginación de los encargados en elaborarlas. El altar de la iglesia es ricamente ataviado con arreglos florales y velas encendidas, la imagen del santo patrón es cuidadosamente arreglada, casi siempre le colocan ropaje nuevo. Frente al altar se coloca el estandarte principal y la imagen visitante del santo patrón. Afuera de la capilla se coloca la banda de música, en el suelo descansan las cargas de fuegos artificiales.

El sacerdote que generalmente es el de la parroquia se viste de fiesta, los cantos religiosos están a cargo del cantor oficial, el desarrollo de la ceremonia es solemne. Después de leer el evangelio se hace una reflexión con





NORA LORENA ESTRADA GONZÁLEZ

respecto del significado de la mayordomía, el discurso se centra en el servicio al prójimo, concluido esto se procede al cambio de escapularios, el mayordomo saliente entrega el estandarte al mayordomo entrante y los topiles intercambian los escapularios. Este momento es el más importante de la ceremonia, algunos llegan a verse visiblemente conmovidos. La misa termina con aplausos, la banda de música animadamente colorea el ambiente y las detonaciones pirotécnicas retumban en lo alto.

Una vez concluido el acto, se lleva en procesión la imagen visitante a la casa del mayordomo saliente, y a la gente que acompaña se le ofrecen refrescos y galletas. Se da por concluido el encargo del mayordomo saliente hasta que se realice el inventario.

LA FIESTA DE SANTO PATRÓN

La fiesta anual del santo patrón es el evento más esperado del año. Comienza con la anunciación pública de la fiesta, que acontece durante la misa dominical unas cuantas semanas antes. Las fechas para la fiesta varían ya que si el día original cae entre semana se pasa al domingo próximo. Este ajuste de fechas de las fiestas es relativamente nuevo porque antes cuando la gente se dedicaba al campo se celebraba el día preestablecido.

El día anterior a la fiesta se hacen detonar cohetes como señal de aviso de los festejos, se colocan las portadas que unos días antes se han venido preparando. La banda de música interpreta melodías en el atrio del templo, con un amplio movimiento de gente que ayuda con distintas labores como limpiar y decorar. Dentro de la iglesia, los topiles



se esmeran el colocar arreglos florales, velas escamadas, a la imagen del santo patrón le colocan ropa nueva.

Entre tanto, en la casa del mayordomo, la mayora, topilas y vecinas, se encargan de la preparación de los alimentos que se ofrecerán en la fiesta. Cabe señalar que las personas que ayudan son convidadas a cenar con los mayordomos; por otra parte, en una casa voluntaria se lleva a comer a la banda de música.

En las calles aledañas se instala una feria con juegos mecánicos y puestos ambulantes de antojitos, se colocan lonas y templete para el baile.

El día de la fiesta comienza a las seis de la mañana, cuando se dan cita la mayordomía, los vecinos y la banda de música a interpretar las tradicionales mañanitas dedicadas al santo patrón en la puerta del templo. Regularmente, a la una de la tarde se celebra la “misa de función”, se le llama así por que participan varios sacerdotes invitados. Mientras mayor sea el número de cocelebrantes, la gente opina que es más solemne. La misa se acompaña de algún coro, cantores o mariachis, de acuerdo con las posibilidades económicas de los mayordomos. Los vecinos del barrio llenan el templo, algunos llevan flores o velas encendidas. La cofradía está de gala, la comitiva principal se aposenta en la parte delantera del templo. Terminado el acto, la gente acompaña a los mayordomos a su casa, en la cual hay dispuesta comida y bebida para todos los que lleguen. Cabe agregar que durante todo el día el templo permanecerá abierto y en el atrio la banda de música tocará y se detonarán cohetes.

Es costumbre que los vecinos del barrio, independientemente de la mayordomía, también preparen comida para convidar a sus familiares más cercanos y amigos. Es así como todo el barrio se pone de fiesta.



NORA LORENA ESTRADA GONZÁLEZ

Después de la comida los visitantes acostumbran ir a saludar al santo a la iglesia, para posteriormente disfrutar de los atractivos de la feria y ya entrada la noche se quema el castillo y otros fuegos artificiales en el atrio del templo. La fiesta concluye con el tradicional baile popular.

LAS MAYORDOMÍAS DE IZTACALCO

Las cofradías son definidas como organizaciones con fines religiosos, el objetivo es fomentar el culto a alguna imagen religiosa, procurar el mejoramiento espiritual y, en su caso, material de sus asociados, mediante rituales y otros medios como la ayuda mutua o el ejercicio de obras de caridad. El ciclo de cultos lo define cada hermandad, es único y varía en relación con la abundancia y duración de las festividades.

La mayordomía o cofradía es un medio de socialización, con un sentido grupal, de carácter más perdurable, tiene como aglutinante básico el sentimiento de devoción a imágenes concretas. Los grupos sociales se integran de manera simbólica mediante un nexo común, un santo patrón y se expresan públicamente durante el ciclo ceremonial de cultos, logrando su culminación en la fiesta y procesión anual.

Dicha integración simbólica desborda el plano y significación estrictamente religiosa, haciendo posible que el sentimiento de pertenencia al grupo/barrio/pueblo/comarca pueda extenderse a quienes, desde una óptica cristiana ortodoxa, podrían ser catalogados como indiferentes o incluso contrarios a la iglesia (Moreno, 1985:33).





En el caso específico de Iztacalco, siguiendo el modelo de Isidoro Moreno, se inscribiría en un contexto mixto de tipo grupal con hermandad comunal. Ya que es a través de la representación de grupos, en este caso barrios. Con un modo de adscripción horizontal cerrado, debido a que en ella se inscriben sólo los miembros de cada barrio que son nativos de Iztacalco. Conformando, así, de manera simbólica una unidad comunal con una identidad propia. Integrando simbólicamente a sus diversos grupos, es mediante la organización en cofradías como se insertan en el conjunto social en general. Es decir, de acuerdo con el autor se

integran a miembros de una comunidad local, independientemente de que éstos puedan también pertenecer a diferentes hermandades grupales, semicomunales o supracomunales, a través de ellas, cada comunidad, pequeña o grande, poco o muy segmentada interiormente, se presenta como una unidad hacia el exterior. La virgen o el santo titular representan el “corazón” del pueblo, cuya identidad colectiva se renueva y reafirma anualmente mediante ceremonias y actividades, tanto religiosas como profanas en las que participan, aunque sea en diverso grado y de distintas formas, todos cuantos poseen un sentimiento de pertenencia al mismo, residan o no actualmente en él de forma permanente.

A la luz de estas consideraciones, las cofradías más allá de sus fines religiosos, son un símbolo de la identidad colectiva del pueblo. Ya que a través de sus propios ciclos ceremoniales delimitan un universo social propio. Permiten diferenciarse e interactuar con el resto de la sociedad, actúan como un medio de defensa de los intereses comunitarios y adquieren vigencia ante las generaciones





futuras. En Iztacalco las mayordomías son un grupo de cooperación mínima necesaria para el funcionamiento de la vida diaria. Estas agrupaciones están integradas con otros grupos similares en la misma sociedad, así como con otras agrupaciones. Estas formas de hermandad están previstas por mecanismos de ayuda mutua por los cuales sus miembros pueden hacer frente a las repetidas crisis religiosas, económicas y sociales que no pueden ser manejadas sólo por la unidad cooperativa mínima.

Las mayordomías de Iztacalco surgieron de las cofradías de indios. Mantienen elementos del catolicismo, ofreciendo una propuesta organizativa que no se contrapone a otras, sino que capitaliza los rasgos propios a favor de un proceso de interacción social.

Sin duda, la figura del santo patrón es el eje rector de las cofradías, la cual es aceptada, reconocida y enriquecida simbólicamente en cada barrio. La figura del santo patrón es el referente necesario para comprender la dinámica religiosa de los individuos, ya que a través de ésta, se organiza la vida social, política, económica y religiosa de la comunidad. Es a través de esta relación simbólica con las divinidades que los iztacalquenses erigen un espacio social y un territorio delimitado y simbolizado. Así construidas las referencias de pertenencia, se asegura la memoria colectiva, la unidad del grupo y su permanencia en el tiempo.

La fiesta se convierte, entonces, en el mecanismo de integración simbólica y de reproducción de la identidad. La expresión más nítida de la vida social comunitaria se sintetiza en la fiesta. La más importante y específica de la fiesta es la simbólica. Está presente en todo fenómeno festivo, pues lo que hace es definir y reproducir simbóli-





camente la identidad de una colectividad o grupo social. Toda fiesta supone y reproduce, o incluso crea una unidad social diferenciada que a través de la fiesta se afirma como grupo o comunidad (Casado *et al.*, 1989:112).

En las parroquias de cada barrio de Iztacalco está establecida una cofradía, generalmente compuestas por nativos. Cuyo objeto principal es la fiesta al santo patrón, que es un medio de cohesión en la comunidad y una lucha por la continuidad de sus tradiciones y costumbres.

Cada uno de los siete barrios que conforman el pueblo de Iztacalco, de manera histórica, están íntimamente relacionados, en su interior existen redes de cooperación y autoayuda, las participación social es contundente y alcanza su máxima expresión en las fiestas religiosas.

Podemos decir que las mayordomías constituyen un factor importante en la cohesión social de los nativos del pueblo de Iztacalco, ya que fomenta lazos de unión y cooperación entre sus habitantes, repercutiendo directamente en la identidad social de los mismos.

LOS IZTACALQUENCES A PARTIR DEL PROCESO DE URBANIZACIÓN RESIGNIFICARON LAS FESTIVIDADES

La vida urbana y moderna con sus “tiempos”, distintos a los del mundo agrícola tradicional, repercutió en la poca participación de los habitantes iztacalquences en las festividades tradicionales. Produciendo la flexibilidad en las normas y requisitos para la participación en las mayordomías con la finalidad de garantizar la continuidad de las fiestas y tradiciones.





NORA LORENA ESTRADA GONZÁLEZ

Las mayordomías se han visto afectadas debido a que en nuestros tiempos, participar en ellas para las nuevas generaciones, no representa la obtención de prestigio, reconocimiento y respeto. El logro de estas expectativas, están ahora depositadas en bienes materiales con un sentido individual y no colectivo.

Las tradiciones del pueblo de Iztacalco se han adaptado a los nuevos requerimientos y necesidades de la urbe con distintas expresiones, a manera de ejemplo, la difusión y recuperación de sus costumbres como forma de vida y subsistencia.

BIBLIOGRAFÍA

ÁLVAREZ SANTALÓ, C.; MARÍA JESÚS BUXÓ y SALVADOR RODRÍGUEZ BECERRA (coords.), *La religiosidad popular. Hermandades, romerías y santuarios*, Madrid, Anthropos, 1989.

APENES, OLA, *Mapas antiguos del Valle de México*, México, UNAM, 1947.

Atlas General del Distrito Federal, obra formada en 1929 por orden del Jefe del Departamento Central, José Manuel Puig Casauranc, reimpresión del Centro de Estudios de Historia de México, México, Condumex, 1991.

BAZARTE MARTÍNEZ, ALICIA, *Las cofradías de españoles en la Ciudad de México (1526-1869)*, México, UAM-A, 1989.

BERA STOPPA, ERICA, *La expansión de la ciudad de México y los conflictos urbanos 1900-1930*, tesis mimeografiada de El Colegio de México, México, Colmex, 1980.

CASADO ALCALDE, ALEJANDRO; FRANCISCO CHECA OLMOS y



- ANTONIO GARCÍA GONZÁLEZ, “Reproducción de identidades en la romería del Valle del Zalabí (Granada)”, en C. Álvarez Santaló; María Jesús Buxó y Salvador Rodríguez Becerra (coords.), *La religiosidad popular. Hermandades, romerías y santuarios*, Madrid, Anthropos, 1989, pp. 112-127.
- CASTILLO LEDÓN, LUIS, *El paseo de la Viga y de Santa Anita*, México, Editorial Cultura, 1925.
- Departamento del Distrito Federal, *Delegación Iztacalco*, México, DDF, 1989.
- GONZÁLEZ VALADEZ, CAROLINA, *Fiestas y paseos en México 1877-1910*, tesis de maestría en filosofía y letras, México, UNAM, 1955.
- ICAZA, ALFONSO DE, *Así era aquello... sesenta años de vida metropolitana*, México, Ediciones Botas, 1957.
- La Ciudad de México. Espacio y sociedad, 1759-1910*, México, INAH/Museo Nacional de Historia, 1984.
- LIRA, ANDRÉS, *Comunidades indígenas frente a la ciudad de México. Tenochtitlán y Tlatelolco, sus pueblos y barrios, 1812-1919*, México, El Colegio de México/El Colegio de Michoacán, 1983.
- Memorias de las obras del sistema de drenaje profundo del Distrito Federal*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1975.
- MORENO NAVARRO, ISIDORO, *Rituales colectivos de religiosidad popular y reproducción de identidades en Andalucía*, ponencia presentada en el Congreso Nacional de Antropología de Alicante, 1987, inédito.
- MORENO TOSCANO, ALEJANDRA y SONIA LOMBARDO, *Fuentes para la historia de la Ciudad de México*, México, INAH, 1984.



NORA LORENA ESTRADA GONZÁLEZ

PERALTA FLORES, ARACELI, “Antecedentes históricos de la delegación Iztacalco”, en *Catálogo de Monumentos Históricos Muebles e Inmuebles*, México, INAH, 1992.

RAMÍREZ, JOSÉ FERNANDO, *Memoria acerca de las obras e inundaciones en la Ciudad de México*, México, SEP/INAH, 1981.

ROJAS RABIELA, TERESA; RAFAEL STRAUSS y JOSÉ LAMEIRAS, *Nuevas noticias sobre las obras hidráulicas prehispánicas y coloniales en el Valle de México*, México, INAH, 1974.

VALLE ARIZPE, ARTEMIO DE, *Historia de la Ciudad de México según relatos de sus cronistas*, México, Editorial Pedro Robredo, 1939.

ARMILLAS, PEDRO, “Las chinampas de México”, en *Cuadernos Americanos*, núm. 2, vol. 1, México, marzo-abril de 1950.





ACERCA DEL PROGRAMA DE APOYO A PUEBLOS ORIGINARIOS DEL DISTRITO FEDERAL

*Verónica Briseño Benítez**

LOS PUEBLOS ORIGINARIOS

SIN DUDA TODOS ESTAMOS familiarizados con el término “pueblo indígena”, y generalmente, lo relacionamos con algún estado de la República Mexicana: Oaxaca, Chiapas, Guerrero, Veracruz, etcétera; pero en el Distrito Federal, es común que la relación la establezcamos con el centro de la ciudad y la venta de artesanías; sin embargo, como ya se ha hablado en este espacio y en muchos otros, hablar de los indígenas en la ciudad es explorar un mundo mucho más complejo, íntegro y enriquecedor.

Para hablar del Programa de Apoyo a Pueblos Originarios (PAPO), es necesario reconocer que sería pretencioso de mi parte, hacer toda una definición conceptual de éstos, por lo que antes de entrar a los detalles del programa esbozaré algunas características generales de los pueblos

* Dirección de Atención a Pueblos Indígenas de la Secretaría de Desarrollo Social del D.F.





con los que la Secretaría de Desarrollo Social, a través de la Dirección General de Equidad y Desarrollo Social está llevando a cabo el PAPO.

En primer lugar, es preciso recordar que en el Valle de México, como en toda América, la población compuesta por grupos étnicos del más variado matiz, dificultan detallar las particularidades de cada grupo, no olvidemos que ya desde tiempos de la conquista, los españoles encontraron asentados en la cuenca un “mosaico de pueblos” con características propias; es decir, hoy tenemos en la ciudad un crisol de pueblos que no podemos homogeneizar y, por lo tanto, tomaremos como base algunas características generales y representativas, que en ningún momento pretenden considerar que todos los pueblos son iguales; cada uno es producto de diversos procesos culturales, históricos, políticos, económicos, ecológicos y hasta urbanísticos particulares, que sin duda han modificado y trastocado sus estructuras internas.

Una de las características que comparten los pueblos del sur de la ciudad es que se autoidentifican como colectividades culturales descendientes de culturas indígenas ancestrales. En las últimas décadas, los pueblos han adoptado el término “originario”, sobre todo debido a la carga peyorativa del vocablo “indígena”, no obstante, reconocen su raíz prehispánica, y en algunos casos se consideran pueblos sobrevivientes a la conquista, la colonización y la urbanización arrolladora que a muchos otros pueblos transformó en colonias.

Desde la perspectiva geográfica, están asentados en las delegaciones de Xochimilco (14 pueblos), Milpa Alta (12 pueblos), Tláhuac (siete pueblos), Tlalpan (ocho pueblos), Magdalena Contreras (tres pueblos), Álvaro Obre-





gón (dos pueblos) y Cuajimalpa de Morelos (cuatro pueblos), cuyo denominador común es el hecho de conservar, hasta nuestros días, diversas formas tradicionales de organización social, cultural y política, que les permiten preservar su identidad, su cultura y parte del territorio que ocuparon ancestralmente, ésta es una característica de estos pueblos: la posesión común de la tierra, vía el ejido o la comunidad, lo que les permite conservar una eminente vocación rural.

Uno de los agravios que más ha deteriorado a estos pueblos, es sin duda el dinámico proceso de urbanización que prácticamente destruye las formas propias de organización de la comunidad. El desmesurado crecimiento de la mancha urbana es una seria amenaza para los pueblos originarios, no sólo se pierden tierras de cultivo, zonas lacustres y superficies boscosas, paralelamente los pueblos pierden el control sobre sus territorios, recursos naturales y sus formas tradicionales de organización y representación. A pesar de ello, existe en los pueblos originarios una compleja red de relaciones socioculturales, y en el sistema organizativo de cada pueblo coexisten autoridades agrarias —ejidales y comunales—, autoridades rituales —mayordomías, fiscales, comisiones patronales—, autoridades tradicionales —coordinadores de enlace territorial o subdelegado auxiliar— y autoridades gestoras o comités vecinales y organizaciones políticas partidarias.

Para retomar el común denominador de conservar históricamente una base territorial, diremos que en el Distrito Federal, para fines administrativos, y según los usos de suelo y actividades productivas, se divide el territorio de la ciudad en dos grandes áreas: de desarrollo urbano y de conservación ecológica.



El Distrito Federal ocupa una extensión territorial aproximada de 149 830 hectáreas, de las cuales 87 204 corresponden al suelo de conservación; es decir, poco más del 59 por ciento del área total del Distrito Federal. La sección más grande del suelo de conservación se extiende por toda la Sierra del Chichinautzin, la Sierra de las Cruces y la Sierra del Ajusco, el Cerro de la Estrella y la Sierra de Santa Catarina, así como en las planicies lacustres de Xochimilco-Tláhuac. La porción más pequeña del suelo de conservación, 1238 hectáreas, está localizada al norte del Distrito Federal, en la Sierra de Guadalupe y el Cerro del Tepeyac. Tres delegaciones abarcan la mayor proporción del suelo de conservación; casi dos terceras partes se ubican en Milpa Alta (32 por ciento), Tlalpan (24 por ciento) y Xochimilco (12 por ciento); es decir, el suelo de conservación ecológica es justamente donde están asentados los pueblos originarios.

Esto es fundamental, si consideramos que uno de los principales factores de identidad de los pueblos es su vínculo con la tierra y el territorio que les permite la reproducción de su cultura. En este sentido los pueblos originarios no son sólo portadores de una gran riqueza cultural, sino son “cuidadores” y poseedores de los recursos naturales que hoy sustentan la calidad ambiental de toda la ciudad; pues contribuyen y proporcionan bienes y servicios ambientales, como: la infiltración de agua para la recarga del manto acuífero —del cual proviene aproximadamente 70 por ciento del agua que consumen los capitalinos—; barrera contra partículas producto de la contaminación, tolveneras e incendios; estabilizan los suelos al evitar la erosión y proveen innumerables productos medicinales y alimenticios que consumen los habitantes de la ciudad.



EL ORIGEN DEL PROGRAMA DE APOYO A PUEBLOS ORIGINARIOS

Para entrar en materia, me parece importante conocer cómo nace el Programa de Apoyo a Pueblos Originarios. Para ello, diré que el PAPO no es producto de una ocurrencia de escritorio, ni mucho menos una acción para justificar presupuesto. El PAPO nace de una demanda concreta de los pueblos originarios, que vale la pena compartir con ustedes.

Como ya lo mencionamos, en los pueblos existen diversas formas de organización interna y coexisten autoridades agrarias, rituales, tradicionales y gestoras. Una de estas autoridades es conocida como subdelegado auxiliar o coordinador de enlace territorial, esta figura, sin duda es producto del sistema de cargo indígena y del régimen de municipio que existió en el Distrito Federal hasta 1928. Es una autoridad tradicional que en los hechos desempeña funciones administrativas y facultades municipales de carácter rural.

Sin embargo, esta figura carece del reconocimiento jurídico que establezca y valide los ámbitos y facultades de su competencia. Peor aún, aparentemente choca con el marco legal del gobierno y de la administración pública del Distrito Federal, ya que el Estatuto de Gobierno del Distrito Federal faculta a los jefes delegacionales a designar a los servidores públicos de la delegación y a establecer la estructura organizacional de la misma. El vacío jurídico existente deja en entredicho la posición del coordinador de enlace territorial o subdelegado auxiliar, ya que es electo en su comunidad por usos y costumbres, y al mismo tiempo forma parte de la administración pública delegacional; por lo que en los hechos comparten facul-



tades consuetudinarias que les otorga el pueblo al que representan y funciones administrativas que establece la delegación. La ambigüedad de la figura ha generado roces y en algunos casos enfrentamiento con la autoridad delegacional. Así pues, a principios del año 2002, aproximadamente 30 coordinadores de enlace territorial de las delegaciones: Xochimilco, Tlalpan, Tláhuac y Milpa Alta, por iniciativa propia, se reunieron para intercambiar experiencias, puntos de vista y las formas diversas de enfrentar las controversias con los jefes delegacionales. En abril de ese año, emitieron una declaratoria de los pueblos originarios, misma que enviaron al jefe de Gobierno y le solicitaron su intervención como interlocutor con los gobiernos delegacionales. Esta demanda fue turnada a la Secretaría de Desarrollo Social, misma que desde entonces comenzó a trabajar con los pueblos originarios con dos objetivos concretos:

- Elaborar un diagnóstico, para conocer con precisión la naturaleza del cargo del coordinador territorial, sus funciones y facultades, la duración en el cargo, los mecanismos de elección y el nombramiento, en aras de promover el reconocimiento jurídico de la figura.
- Ser interlocutor entre los pueblos originarios y el Gobierno del Distrito Federal y sus diferentes instancias; para construir juntos políticas públicas que atiendan a la diversidad cultural de los pueblos y la ciudad en su conjunto.

Por vía de los hechos, reconocer el carácter de autoridad de los coordinadores de enlace territorial e impulsar con

ellos actividades comunitarias que fortalezcan la identidad cultural de los pueblos.

A partir de entonces, se han construido algunas acciones importantes. Se elaboró un diagnóstico, que está disponible en la página web de la Dirección General de Equidad y Desarrollo Social. En relación con el reconocimiento jurídico, se abordaron diversas propuestas, sin embargo, es preciso señalar, que si entendemos que los pueblos mantienen una identidad con rupturas y contradicciones; había dos posiciones encontradas, entre los aproximadamente 30 coordinadores que participaron en el proceso. Un grupo, señalaba como solución el reconocimiento de la figura por la vía administrativa y su plena incorporación a la estructura delegacional; otro grupo sostenía el reconocimiento de autoridad tradicional de la comunidad. Los avances han sido pocos, pero sin duda formarán parte de los cimientos para “desarrollar una política ejemplar en materia indígena, que parta del cumplimiento a las obligaciones establecidas en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales y que responda a las demandas y necesidades que los pueblos, comunidades y organizaciones indígenas han planteado en la Ciudad de México”. A pesar de los avances, estamos conscientes de la necesidad de impulsar un trabajo tripartita: legislatura, gobierno y pueblos, que nos permita concretar el pleno reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos.

Asimismo, en el marco del Consejo de Consulta y Participación Indígena del Distrito Federal, se instaló el Comité para Pueblos Originarios, como “órgano de deliberación y concertación general y permanente para el mejoramiento de los pueblos originarios del Distrito Federal”.

Luego de un año de trabajo con los coordinadores territoriales se diseñó e instrumentó el Programa de Apoyo a Pueblos Originarios del Distrito Federal, que en su primer año de trabajo, ejecutó 32 proyectos comunitarios de 30 poblaciones del sur de la ciudad: San Andrés Totoltepec, San Juan Ixtayopan, Santa Cruz Acalpíca, Santa Catarina Yecahuizotl, San Mateo Xalpa, San Juan Tepenahuac, San Pedro Tláhuac, San Francisco Tlaltenco, San Miguel Topilejo, Santa Cecilia Tepetlapa, Santa María Tepepan, Santiago Zapotitlán, San Agustín Ohtenco, Hui-chapan, San Andrés Mixquic, San Salvador Cuauhtenco, San Nicolás Tetelco, Santiago Tepalcatlalpan, San Luis Tlaxialtemalco, Santa Cruz Xochitepec, Villa Milpa Alta, San Francisco Tlalnepantla, San Lorenzo Tlacoyucan, San Andrés Ahuayucan, San Jerónimo Miacatlán, Santa Ana Tlacotenco, Parres el Guarda, San Pedro Atocpan, Ampliación Tepepan y San Nicolás Totolapan.

CARACTERÍSTICAS DEL PAPO

Como ya lo mencionamos, el PAPO es una iniciativa del Gobierno del Distrito Federal, ejecutada por la Secretaría de Desarrollo Social, a través de la Dirección General de Equidad y Desarrollo Social, para impulsar la recuperación de iniciativas sociales autónomas que permitan fortalecer la identidad comunitaria de los pueblos originarios. El PAPO no es un programa supletorio de las acciones institucionales del Gobierno del Distrito Federal, sino un instrumento para fortalecer la organización interna de los pueblos, mediante proyectos que promuevan actividades de desarrollo social, por lo tanto, es un programa



de construcción de capacidades y no subsidio de necesidades. En virtud de ello, son objetivos del PAPO:

- Promover el ejercicio de los derechos sociales y culturales de los pueblos originarios de las delegaciones Álvaro Obregón, Cuajimalpa de Morelos, Magdalena Contreras, Milpa Alta, Tláhuac, Tlalpan y Xochimilco, respetando su identidad social, cultural, usos, costumbres y formas propias de organización comunitaria.
- Impulsar actividades de desarrollo social que promuevan la equidad, el bienestar social, el respeto a la diversidad, el fomento a la participación ciudadana y una cultura de corresponsabilidad entre el gobierno y la comunidad.

Una de las principales características del PAPO, es el carácter comunitario que deben tener los proyectos. Desde su planeación, se consideró fundamental que el programa fuera un instrumento para que los pueblos originarios fortalecieran su organización interna, mediante la promoción de actividades de desarrollo social, que entre otras cosas, promuevan el ejercicio de sus derechos sociales, económicos, políticos y culturales, respetando su identidad social, cultural, usos, costumbres e instituciones propias. Uno de los criterios para destinar recursos financieros a las comunidades interesadas en participar, es que se convoque —bajo sus mecanismos tradicionales de organización— a una asamblea comunitaria, para informar de los objetivos, alcances y lineamientos del programa y ésta a su vez elija y avale el proyecto a desarrollar. Asimismo, es la asamblea comunitaria quien elige a los integrantes de dos comités:





uno de administración, propiamente quienes ejecutan el proyecto; y otro de supervisión, que vigila y garantiza la correcta ejecución del proyecto aprobado por la asamblea.

Aquí vale decir que el espíritu del programa se apega al derecho de los pueblos a ser consultados y decidir sus propias prioridades de desarrollo, por lo que la asamblea comunitaria, como máximo órgano de representación es fundamental para participar en el PAPO. Algunos de los campos de intervención de los proyectos son:

- Promoción del uso y rescate de la lengua náhuatl.
- Promoción de actividades culturales, artísticas y recreativas: pintura, danza, teatro, narrativa, producción radiofónica, producción de videos, producción de vestuario y arte textil, encuentros culturales, instrumentación de museos comunitarios, etcétera.
- Fomento del pleno ejercicio de los derechos humanos y colectivos de los pueblos.
- Recuperación de la historia gráfica, documental y/o de la tradición oral de la comunidad y de los pueblos originarios: edición y publicación de documentos, acervos fotográficos, cuentos, leyendas, crónicas, etcétera.
- Promoción y fomento de las artesanías.
- Promoción y fomento de la gastronomía tradicional de los pueblos originarios.
- Promoción de deportes indígenas y de juegos tradicionales de los pueblos originarios.
- Elaboración de juguetes tradicionales.
- Promoción de la educación y comunicación popular a través de traducciones en lengua náhuatl u





otras, publicaciones periódicas, gacetas, talleres de capacitación, etcétera.

- Promoción y fortalecimiento de tradiciones, festividades y costumbres.
- Promoción de la música tradicional mediante la capacitación formal.
- Promoción y fortalecimiento de los conocimientos en herbolaria y etnobotánicos con que cuenta la comunidad.

Al respecto, cabe señalar que estos campos de ninguna manera son limitativos, son una propuesta y fueron los pueblos quienes definieron sus prioridades, en ningún momento hubo intervención de la Secretaría de Desarrollo Social o de la dirección general mencionada, para definir las actividades a desarrollar, como lo demuestran los resultados alcanzados durante el primer año de ejercicio.

LAS DIFICULTADES DEL PRIMER AÑO

Resulta evidente que no podemos decir que todo fue color de rosa, nadie nos creería, hubo durante la ejecución del programa algunas dificultades, que también vale la pena conocer. La principal dificultad fue la desconfianza de los pueblos originarios. No debemos olvidar que durante años —quizá siglos—, los pueblos han sido objeto de diversas formas de subordinación, desigualdad, discriminación, así como de una larga lista de agravios, que los propios pueblos señalan, tales como rezago agrario, postergación de la legalización de sus tierras —incertidumbre jurídica a la propiedad de la tierra, aunque hay





posesión no hay propiedad—, expropiación y privatización de sus tierras y recursos naturales, el desconocimiento de sus autoridades propias, la imposición de proyectos ajenos a su vida cotidiana, la injerencia de las autoridades delegacionales y de las instituciones de la ciudad en asuntos comunitarios; imposición de una sola perspectiva legislativa, en fin agravios que sin duda trastocan la vida cotidiana del pueblo.

Esta desconfianza generó que, sobre todo los pueblos de la delegación Tlalpan, no participaran en el programa: Santo Tomás y San Miguel Ajusco, Magdalena Petlacalco, San Miguel Xicalco y San Pedro Mártir no participaron, argumentando que se pretendía alinearlos y al final utilizarlos políticamente.

El primer paso fue establecer con los pueblos una relación institucional y de respeto. Por lo que podemos afirmar que no hubo injerencia nuestra para la elección de los proyectos, en cada comunidad y en todo momento se respetó la decisión de las asambleas comunitarias. El propio comité técnico que evalúa los proyectos no está facultado para determinar qué proyecto se aprueba y qué proyecto no, su participación es para proporcionar a los pueblos herramientas y mecanismos que faciliten la viabilidad y concreción del proyecto que eligió la comunidad.

Otro obstáculo fue la apatía y la poca participación comunitaria; sin embargo, fueron los comités de cada comunidad los que pudieron lograr un mayor involucramiento de sus vecinos. Obviamente el resultado fue diferente en cada poblado, pero hoy podemos confirmar que el programa ha despertado un amplio interés en los pueblos.



LOS RESULTADOS DEL PROGRAMA

Para no agobiarlos con los resultados de cada uno de los pueblos participantes, diremos que entre los productos del PAPO 2003, se encuentran: la publicación de nueve libros con información diversa de recuperación de la historia documental, oral y gráfica de las comunidades; la edición de tres videos documentales de costumbres, tradiciones y fiestas de los pueblos; la constitución de dos bandas de música y dos grupos de danza; el equipamiento de tres museos comunitarios, un centro de producción radiofónica, tres centros comunitarios de cómputo, cuatro salas de video-proyección; el montaje de seis exposiciones fotográficas; la elaboración de cuatro murales de la historia de una comunidad; el décimo encuentro de náhuatlhablantes; así como el impulso de una amplia variedad de actividades artísticas, culturales, recreativas y deportivas: talleres de lengua y cultura náhuatl, tallado en madera, diseño de vestuarios, actividades manuales, pintura de máscaras, elaboración de piñatas, artesanía en hoja de maíz, presentaciones de teatro guiñol y la carrera atlética de 10 kilómetros.

Como puede observarse los resultados muestran una rica variedad de temas, que a grandes rasgos podemos agrupar en cuatro líneas temáticas:

- *Medios de comunicación.* Proyectos que impulsaron medios alternativos de comunicación: videos, periódicos murales, revistas, páginas web, producción radiofónica.
- *Patrimonio cultural y ambiental.* Proyectos que enfocaron su desarrollo a la preservación, cuidado,



VERÓNICA BRISEÑO BENÍTEZ

mejoramiento o revaloración de la importancia del patrimonio cultural y ambiental de los pueblos.

- *Fortalecimiento de la identidad comunitaria, tradición oral e historia de los pueblos.* Proyectos que desarrollaron como eje central la recuperación de la historia oral y promovieron rasgos identitarios específicos.
- *Expresiones artísticas, culturales y deportivas de los pueblos originarios.* Proyectos que promovieron actividades como: danza, música, festividades y artesanías.

Estos ejes temáticos, sin duda, responden a demandas centrales de los pueblos, comunidades y organizaciones indígenas de la ciudad. Por lo que valdría aprovechar este espacio, para hacer un exhorto a instituciones académicas, instancias gubernamentales, organizaciones civiles públicas y privadas, para sumar esfuerzos en aras de contribuir al reconocimiento de la diversidad cultural de la ciudad y garantizar en todos los ámbitos el pleno ejercicio de los derechos colectivos de los pueblos indígenas.

LOS RETOS

En el marco del Programa de Apoyo a Pueblos Originarios serán tareas de este año: afinar los mecanismos de operación, evaluación y seguimiento de cada una de las actividades programadas en los pueblos participantes; agilizar la entrega de los recursos financieros; en coordinación con instancias académicas instrumentar un programa de asesoría permanente a los pueblos; incorporar en la ejecución de los proyectos a diversos actores y representa-





ciones de los pueblos, y sobre todo garantizar que no se desvirtúe el espíritu colectivo del programa.

Sin embargo, más allá del PAPO es necesario reconocer que los pueblos originarios de la ciudad atraviesan una problemática diversa y compleja, que incluye entre otros aspectos: ausencia de un marco jurídico de reconocimiento de los derechos indígenas en la Ciudad de México; prácticas estatales y cultura social de discriminación hacia lo indígena y los indígenas a través de mecanismos como el desprecio, invisibilización, paternalismo, carencia de una política de educación bilingüe e intercultural, nulo acceso a los medios de información y comunicación en lengua indígena, con contenidos propios y culturalmente apropiados; ausencia de mecanismos de promoción y difusión del patrimonio cultural indígena y de protección de su propiedad intelectual.

Reconocemos que aun cuando los pueblos indígenas originarios y las comunidades indígenas residentes en el Distrito Federal, son beneficiarios de los derechos establecidos en el Convenio 169 de la OIT, y que las instituciones de la ciudad y del país están obligadas a cumplir con los compromisos ahí estipulados, existe un desafío jurídico que de ninguna manera puede ser vertical, unilateral o sectario. El reto es mayúsculo y nos involucra a todos.







ORGANIZACIONES INDÍGENAS DE LA CIUDAD DE MÉXICO

*Leobardo Sánchez Piña**

SOBRE LOS INDÍGENAS DE LA CIUDAD DE MÉXICO, actualmente existe gran cantidad de trabajos que dan a conocer sus problemas de vivienda, empleo, salud, educación, etcétera, igualmente en diferentes foros los representantes indígenas de organizaciones mazahuas, triquis, otomíes, y nahuas principalmente, han manifestado sus condiciones de vida, así como sus propuestas para que sean tomados en cuenta como ciudadanos que son de esta gran metrópoli, por el otro lado, para estar a tono, también los gobiernos federal y de la Ciudad de México implantaron programas para dar atención a esta población. Es decir, la cuestión de los indios urbanos ha sido bastante mostrada, estudiada y “atendida”.

Si contáramos desde el primer foro que se realizó en diciembre de 1989, en el Museo de la Ciudad de México, hasta la reunión que tuvieron algunos representantes indígenas con el relator especial de la ONU para los Derechos Humanos y Libertades Fundamentales de los Indígenas,

* Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas, A.C.





podríamos decir que han sido más de 50 los foros, reuniones de trabajo, conferencias y mesas redondas sobre los indios de la ciudad. En todo este tiempo, también ha sido un proceso largo de lucha de las diversas organizaciones indígenas en todos sus niveles por permanecer y porque sus derechos sean reconocidos como comunidades, organizaciones o grupos.

El punto anterior será lo que se abordará en el presente trabajo, se parte del interés por conocer los procesos organizativos, los significados del concepto organización, las organizaciones tradicionales, la conformación de organizaciones formales como requisito para acceder a la oferta de las instituciones gubernamentales y la apropiación de un discurso político como herramienta para dejarse oír, en un contexto donde lo indígena, gracias al Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), reapareció en el escenario político nacional.

Podemos decir que desde siempre han existido las organizaciones indígenas en la ciudad, independientemente de la diversidad de su población (lugar de origen y cultura), del tiempo de llegada y de la apropiación que cada cual hace de la ciudad para poder sobrevivir, los colectivos indígenas urbanos se conformaron por individuos obligados a trasladarse a otro lugar cargando en sus bolsillos sólo su cultura, representan la continuidad de la tradición comunitaria del pueblo, son estos lazos comunitarios los que conforman su identidad, el “somos iguales entre nosotros y diferentes ante los otros”. La terquedad de mantener el vínculo con el lugar de origen, ya sea en el nivel individual o colectivo, sigue marcando aún hoy a muchas comunidades de radicados aun después de varias generaciones.





A estas organizaciones, el indigenismo oficial les llama “informales”, porque el concepto de la palabra organización tiene diferente significado para los operadores de las políticas públicas destinadas a su atención, que para dichas organizaciones, suena irónico, pero las organizaciones “formales” conformadas para la obtención de un beneficio, funcionan sólo mientras se consigue ese objetivo e inclusive muchas veces detrás de las mesas directivas o consejos de administración de las mismas, está la verdadera estructura organizativa conformada mediante los usos tradicionales de cada comunidad de radicados.

Hoy en día, comunidades de zapotecos y mixtecos que llegaron en los cincuenta y sesenta y que conformaron sus organizaciones culturales tradicionales, como los centros culturales y bandas de música en Ciudad Nezahualcóyotl, siguen subsidiando a su pueblo o comunidad de origen a través del apoyo económico, participando en los cargos comunitarios, asumiendo cargos en las mayordomías o en el caso de las bandas de música, participando en las fiestas civiles y religiosas del pueblo, otros organizando torneos deportivos tanto en la ciudad como en el pueblo.

Son muchas las organizaciones de este tipo que se conservan sin la necesidad de recurrir a los apoyos gubernamentales, para poder realizar sus actividades, son organizaciones de paisanos o radicados que van más allá del discurso que les gusta escuchar a los académicos y al gobierno, en la práctica son independientes y autosuficientes, y muchas veces las mesas directivas que los representan son elegidas de común acuerdo con las autoridades del pueblo. El caso de los triquis de Chicahuaxtla es un ejemplo de ello, ya que con sus variantes siempre el repre-





sentante de los radicados también es el representante de las autoridades comunitarias en la ciudad.

Cuando a finales de los años ochenta el gobierno federal, a través del Instituto Nacional Indigenista, “descubrió” que también en las ciudades vivían indígenas y que en la Ciudad de México existía una población que rebasaba los cien mil de ellos, decidió poner en marcha un programa específico para su atención, se dijo que la oferta tenía demanda, pero que se debía encontrar. El programa se divulgó en las delegaciones políticas donde de acuerdo con el INEGI, existían concentraciones mayoritarias de residentes indígenas, pero sobre todo se contactó a los grupos de indígenas más visibles, es decir: triquis, mazahuas, otomíes y nahuas. Sólo que para que éstos accedieran a créditos para proyectos debían necesariamente conformarse en organizaciones con figura legal, y así, por ejemplo, los triquis de Copala, Oaxaca, que sólo negociaban los permisos para la venta de sus productos artesanales en la vía pública directamente con cada delegación política, ahora como organizaciones formales podían acceder a créditos para la compra de materia prima, para obtener vivienda digna, capacitación para mujeres, becas para los niños, etcétera; los carpinteros nahuas de Soledad de Atzompa, Veracruz, tendrían acceso a créditos para la compra de materia prima y herramientas; a los mazahuas de San Felipe del Progreso, Estado de México, gracias a ello se les formalizarían las eternas promesas de obtener vivienda (aunque gran cantidad la tenía en el municipio de Chimalhuacán) y a los otomíes el acceso al apoyo para la compra de los predios que ocupaban y ocupan en la colonia Roma.





De pronto los problemas de muchos años se solucionarían con el solo hecho de protocolizar sus organizaciones y la buena voluntad de las instancias públicas federales y del Departamento del Distrito Federal, hoy Gobierno del Distrito Federal.

Ello marcó no sólo el tránsito de las organizaciones tradicionales de radicados, paisanos o migrantes a su conformación como asociaciones civiles, sino que también generó en algunos casos conflicto con las autoridades del lugar de origen, por el aval y reconocimiento que éstas otorgan a las organizaciones tradicionales de radicados, ya que ahora cualquier grupo de trabajo (hombres, mujeres o jóvenes) podía formalizar su organización de acuerdo con las reglas exigidas por las instituciones gubernamentales y acceder sin necesidad de dicho aval de las autoridades del pueblo, a los apoyos del gobierno. Esta posibilidad, para bien o para mal, ha originado nuevas expresiones organizativas.

Ha sido un largo andar de encuentros y desencuentros entre las organizaciones indígenas, con los intentos de algunas por integrar y representar en una sola a las que son de la misma etnia, otras más por pretender formar coaliciones o coordinaciones para aglutinar a todas, para según, evitar la dispersión y unificar demandas. Por su parte, el gobierno ha impulsado mediante financiamiento a organizaciones para determinado fin, ha intentado conformar coaliciones de organizaciones para mantener un movimiento indígena organizado y propositivo; sin embargo, la realidad hoy en día es que muchas de las organizaciones que decidieron participar en los programas del gobierno no han resuelto del todo sus expectativas y han entrado a una mecánica de lucha por la representatividad e interlocución.





En el trajín cotidiano, para algunas ha sido una constante la lucha por obtener el reconocimiento y respeto del derecho al trabajo que realizan de manera informal como comerciantes en las calles de la ciudad, la negociación se centra no en exigir un trato preferencial por ser indios, sino por un trato similar a las grandes organizaciones de vendedores ambulantes de acceder a espacios públicos. Es sorprendente que los triques, después de más de veinte años sigan exigiendo espacios para la venta de sus productos, parece retórica con otros escenarios, parecen los mismos, pero son los hijos.

Llama la atención, que a un grupo de ellos, gracias al incendio y derrumbe de parte del edificio que ocupaban de manera ilegal en el Centro Histórico, ahora sí les construirán sus viviendas; que a otro después de más de diez años de vivir en un parque de la Delegación Iztacalco les darán las viviendas prometidas hace igual número de años; o el grupo de mazahuas que ocupaban desde los ochenta la desahuciada Mansión estrenarán muy pronto también vivienda. Lo logrado ha sido tanto por presiones políticas (los triquis son el mejor ejemplo), como por cuestiones de seguridad, ya que algunas organizaciones ocupaban y ocupan edificios viejos a punto de caerse, lo que ha obligado a las autoridades del Gobierno del Distrito Federal a asumir y buscar soluciones —nada fáciles por la carencia de recursos— para otorgar créditos para vivienda a estas organizaciones.

Aquello que llamamos organizaciones indígenas “formales” e “informales” de repente pareciera ser que dejan de existir, o que sólo se manifiestan oportunamente en las coyunturas con el mismo discurso de siempre, inclusive las mismas autoridades conocen las propuestas y de-





mandas de cada una desde tiempo atrás y en las reuniones de trabajo (muro de lamentaciones) unos hablan, otros explican y los más sólo escuchan.

La percepción es que no existe un movimiento de indígenas radicados en la Ciudad de México, sino que la lucha cotidiana la va dando cada quien con su cada cual de acuerdo con su demanda o propuesta específica, y que a veces las organizaciones se entrecruzan coyunturalmente para manifestar preocupaciones generales, solidaridad o apoyos específicos. Esto es producto, creo, de la naturaleza misma de su diversidad, de lo inmensamente grande que es el territorio de la ciudad pero, sobre todo, de las identidades colectivas recreadas en el contexto urbano, cada una con su propia cultura.







EXPERIENCIAS DE LOS ENCUENTROS DE NAHUAHABLANTES EN LA DELEGACIÓN MILPA ALTA

*Librado Silva Galeana**

LOS ENCUENTROS DE HABLANTES DE NÁHUATL EN
SANTA ANA TLACOTENCO, MILPA ALTA, D.F.,
ANTIGUA MALACHTEPEC MOMOZCO

A PARTIR DE 1987 SE HAN REALIZADO en el pueblo de Santa Ana Tlacotenco, así como en el antiguo palacio de Axayácatl, actual Monte de Piedad, y en Zapopan, estado de Jalisco, varios encuentros de hablantes de náhuatl, donde han estado presentes, incluso, representantes de otras etnias como la hñahñúh, la purépecha, la maya, la zapoteca, la mixteca; asimismo, han llegado a participar en ellos distinguidos maestros e investigadores de la cultura indígena del país, como del extranjero. Las actividades se han realizado bajo la coordinación general del doctor Miguel León-Portilla.

Aun cuando se ha contado con la participación de varias instituciones culturales del país, como la Univer-

* Círculo Cultural Ignacio Ramírez.





sidad Autónoma Metropolitana, El Colegio de México, el Instituto Nacional de Antropología e Historia, el Instituto Nacional Indigenista, el Departamento del Distrito Federal, etcétera, el papel más importante en la realización de esos eventos ha correspondido al Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, a través del Seminario de Cultura Náhuatl, pues algunos de sus miembros han acudido y siguen acudiendo sin falta a la celebración de esas asambleas.

Conviene hacer notar que tales reuniones han tenido una repercusión muy notoria en distintas formas dentro de la propia localidad de las que aquí pretendemos resaltar algunas.

Pues bien, como los encuentros de hablantes de náhuatl se han llevado a cabo al aire libre, han podido acercarse a ellos todos los que así lo han querido, es decir, gente de la comunidad, que no tiene nada que ver con investigaciones académicas pero que han mostrado interés en saber qué piensan los demás de su cultura ancestral, del reconocimiento que en otras partes del mundo ha adquirido y, en consecuencia, ha surgido una nueva actitud en relación con la cultura de la que somos herederos, la cultura de nuestros abuelos los antiguos mexicanos.

Pero para entender mejor este proceso, que ya lleva casi cuatro lustros, conviene hacer aquí una relación, a vuelo de pájaro, y que no es más que el relato de una preocupación de quienes desde hace mucho pensamos que la cultura indígena es algo tan nuestro que tenemos la obligación de proteger.

Hace ya muchos años, cuando apenas dejábamos atrás los ensueños de la adolescencia, un grupo de jóvenes nos reuníamos en el centro de nuestro pueblo natal, en tar-



des soleadas o intensamente frías para hablar, algunas veces con alegría y otras más con escepticismo, de lo que a nuestro alrededor o en otros lugares venía ocurriendo. Ya en otras partes he relatado cómo nos percatamos de que quienes tenían a su cargo la realización de los programas escolares de la educación primaria que por entonces se recibía allí (el jardín de niños ni siquiera se conocía en nuestra región), se desentendían o de plano no mostraban ningún interés por la cultura de nuestros pueblos indígenas.

Nuestra vida se desenvolvía en un ambiente dominado casi en su totalidad por la lengua y la cultura tradicionales. Las tareas del campo, las relaciones familiares, las festividades sagradas y profanas, las relaciones de compadrazgo, los aniversarios de acontecimientos importantes del pueblo, las ceremonias del pedimento de la novia, los rituales agrícolas como el de la siembra o el de la cosecha, todo, todo lo relacionado con la vida íntima, cotidiana, de la población, de vital importancia para nosotros, era soslayado u olvidado por autoridades, funcionarios y maestros quienes no mantenían sino una relación superficial con la comunidad.

Naturalmente que esto lo veíamos y lo sentíamos por más que no constituyera sino una muy pequeña parte del programa escolar con que se nos educaba entonces. No puedo decir, porque ello sería una exageración, que nosotros, adolescentes, viéramos con ojo crítico lo que a nuestro alrededor ocurría; no, no había ni mucho menos en nosotros una actitud discrepante; pero no dejaba de ser molesto que en nuestros libros de texto se mencionaran inclusive algunas tareas del campo, pero no como nosotros las conocíamos sino como algo ajeno a



lo que a diario veíamos y que constituía la esencia de nuestra vida.

Fue muchos años después, y luego de haber asumido una posición verdaderamente crítica cuando iniciamos una tarea de revaloración de nuestra cultura tradicional, en la que desde entonces venimos trabajando, con la alegría de alcanzar, afortunadamente, por lo menos algunos modestos objetivos que nos animan y que nos hacen pensar que una tarea de éstas tiene que ser así y debe llevarse adelante sin desmayar.

Constituimos, los que nos hemos dedicado a esto, la primera generación de estudiantes de nuestro pueblo que ha tenido acceso a una institución educativa de nivel medio superior. Aunque ya otras personas habían tenido oportunidad de realizar estudios, inclusive universitarios, no pasaban de ser unos cuantos; y la generalidad de la población joven que nos había antecedido se había dedicado, para ganarse la vida, a las tareas que desde tiempo inmemorial venían realizando las gentes de nuestro pueblo.

Desde el ángulo de la preparación que recibíamos, muchas cosas constituían una novedad para nosotros: nos entusiasmaba lo que estábamos aprendiendo, nos integrábamos a una forma de vida que antes había estado vedada para nuestros padres y sabíamos lo que ocurría en otras partes del mundo pues, aunque sólo de vez en vez, podíamos ver la televisión en la casa de los dos o tres afortunados que contaban con ella.

Nos apasionaban las competencias deportivas; nos interesábamos por las novedades políticas que en otras partes surgían; leíamos revistas de contenido político y literario o algún suplemento cultural que pudiéramos allegarnos, y su contenido era fuente de charlas inter-



minables bajo un sol tibio o aterido por el viento de la montaña.

Leíamos y comentábamos algún capítulo de *Don Quijote*; los poemas de Amado Nervo y de Enrique González Martínez eran de lectura constante, y *Los de Abajo*, de Mariano Azuela, *El águila y la serpiente*, de Martín Luis Guzmán eran los libros de cabecera de algunos.

Pero pronto surgió una reacción en varios de nosotros. Era notorio nuestro entusiasmo por aquello que constituía una novedad cultural, pero no era necesario ser muy perspicaz para darse cuenta de que estaba iniciándose un proceso que significaba una separación dolorosa para la gran mayoría de los que entonces empezábamos estudios fuera de nuestra comunidad.

Testigos y actores de una etapa aún en auge de nuestra lengua materna, era para todos evidente que en ella se iniciaba una declinación que acaso la llevara a desaparecer por completo. Muchas cosas venían a poner en evidencia esto, pero una era suficiente para advertir los cambios que estaban ocurriendo: la lengua de uso constante de nuestros padres y nuestros mayores en general era la lengua náhuatl, pero los jóvenes de entonces empezamos a ya no hacer caso de ella.

Algo muy notorio, en la escuela primaria, era que en la historia prehispánica se nos hablaba de Cuauhtémoc, pero sin abundar; se mencionaba a Nezahualcóyotl, pero nunca vimos ni oímos uno solo de sus poemas, ya no digamos en náhuatl, ni siquiera en castellano.

Escuchábamos los *huehuetlahtolli*, la antigua palabra, y las considerábamos pláticas, consejos o ideas que se expresaban en ocasiones especiales, pero en la escuela nunca oímos hablar de ellos y mucho menos se nos mencionó



que constituían un legado literario de gran valor. Era notoria una actitud de menosprecio de la cultura dominante que se reflejaba en la ausencia en los programas escolares elementales de temas importantes de la cultura indígena nacional.

Nosotros creíamos, sin ahondar mucho en ello, que si la escuela nos proporcionaba un tipo de conocimientos, había otros que, dado el abandono en que se hallaban, era necesario que nosotros mismos los impulsáramos, propiciando un acercamiento a ellos, sobre todo de las nuevas generaciones, que se encontraban en riesgo de no saber ya nada de eso.

Para ello había necesidad de emprender, mediante la presentación de un proyecto de trabajo, una serie de peticiones tanto a las autoridades políticas como educativas, la implementación de un programa escolar que contuviera los elementos que a nuestro juicio era necesario tomar en consideración.

Todo esto era necesario emprenderlo con la participación no sólo de miembros destacados de nuestra comunidad que, a su modo, tiempo atrás ya habían iniciado trabajos con estos propósitos; era también importante conocer lo que otros compañeros y en otras regiones habían iniciado en acciones parecidas con propósitos semejantes.

Así nacieron los encuentros de hablantes de náhuatl que se han realizado en Santa Ana Tlacotenco, en la Delegación de Milpa Alta.

Entonces, era notoria una inquietud en quienes veíamos con cierta atención lo que en la vida cotidiana de nuestra comunidad venía ocurriendo. Probablemente los aspectos generales, costumbres y tradiciones, muy arra-





gados de nuestra cultura tradicional estaban vigentes, en uso, sin amenaza alguna y respecto de ello no había por qué inquietarse.

Pero lo que sí era motivo de gran preocupación era el olvido cada vez más notorio en el que estaba cayendo la lengua vernácula de la comunidad y fue muy notorio porque nosotros mismos, estudiantes que viajábamos a diario a la ciudad ya utilizábamos casi únicamente la lengua castellana para comunicarnos.

Agregado a esto, había que tomar en consideración también el deterioro de la lengua indígena, muy evidente por el uso de vocablos en castellano y el desmedro que esto significaba para la lengua nativa.

Así que se nos ocurrió que varias tareas había que emprender de inmediato, entre las cuales estaban la publicación de un periódico en forma bilingüe y una reunión de hablantes de náhuatl, de aquellos que mostraban preocupación por preservar la lengua indígena de la localidad.

Pensamos que lo primero que había que hacer era un periódico, pues habíamos leído o escuchado en alguna parte que una lengua, sobre todo si se halla en estado de sometimiento frente a otra de uso más frecuente, si no se difunde constantemente en letras de molde, tiende a descuidarse y posteriormente a desaparecer. Pero si ocurre lo contrario, tiene más posibilidades de salvarse, de sobrevivir.

Y en cuanto a la posible reunión de hablantes de la lengua, pensábamos que era la forma idónea para saber lo que opinaban las personas interesadas en estas cuestiones y así llevar adelante un proyecto que tuviera posibilidades de tener éxito.

Pero nos enteramos de que en otras partes se estaba trabajando con el mismo propósito de salvaguardar len-





gua, costumbres y tradiciones, y así, la idea original de reunirnos solamente hablantes de náhuatl de la región, cambió radicalmente y entonces consideramos que era necesario saber en qué forma y con qué medios se estaba trabajando en otras regiones y decidimos que lo mejor era invitar a hablantes de otras partes con el objeto de intercambiar puntos de vista sobre una cuestión de tanta importancia y de la que saldrían, con toda seguridad, opiniones útiles para todos.

Posteriormente se invitó a gente de otros lugares ya no sólo con el propósito de conocer su opinión y saber qué hacían al respecto en sus respectivas comunidades. Si desde el principio estuvieron con nosotros ayudándonos con sus ponencias, alentándonos con su presencia gentes como los doctores Ascensión Hernández de León-Portilla y Patrick Johansson, española y francés, respectivamente, en reuniones subsiguientes ya nos acompañaron también Karen Dakin, estadounidense, John Shea, estadounidense, Georges Baudot, francés, Gordon Brotherston, inglés, Fermín Herrera, estadounidense.

Así que si inicialmente nuestros encuentros, de locales se convirtieron en nacionales, por la presencia de varios maestros de distintas comunidades como Delfino Hernández, Alfredo Ramírez, Cosme Lima Aguilar, Eustaquio Solís, etcétera, procedentes de estados como Veracruz, Guerrero, Puebla, Estado de México, en otras ocasiones también, con la presencia de maestros e investigadores extranjeros, podemos decir que han asumido el carácter de encuentros internacionales.

Pero una vez que se realizó el primer encuentro surgió una necesidad tan apremiante como la realización de aquéllos, si queríamos que hubiera coherencia entre





nuestros propósitos, que habíamos expresado verbalmente ante la comunidad y la forma y los medios con que intentábamos atacar el problema.

Si lo que pretendíamos llevar a cabo era principalmente una revaloración de la cultura tradicional de nuestra región, dentro del programa general de preservación de la lengua y la cultura local, había que emprender una tarea que desde el principio se topó con obstáculos que en ese momento se presentaron como insalvables.

Entre los proyectos que entonces no fue posible realizar estuvo la de incluir, dentro de los programas locales de enseñanza de las escuelas elementales materias como la enseñanza de la lengua náhuatl, así como, la revalorización y apoyo de las tradiciones. Ante esta dificultad optamos por ocuparnos nosotros mismos de realizar algunas de estas tareas aunque con las restricciones que todos se pueden imaginar:

- Una de esas tareas fue la creación de un taller de náhuatl abierto a todas las personas interesadas pero en el que se daría prioridad a los niños que quisieran tener un buen conocimiento de la lengua.
- Otra tarea fue la creación de un taller para preparar a los niños en el arte de la declamación, con vistas a los concursos que se iban a realizar.
- Una más fue hacer una recolección de cantos en lengua náhuatl que se entonan en distintas regiones de habla náhuatl del país para incorporarlos como parte de una enseñanza.
- Una más fue conformar un taller de teatro para los jóvenes con vistas a la puesta en escena de algunas obras.





- La preparación de material didáctico para la enseñanza de la lengua.
- La búsqueda de obras de teatro en náhuatl para su representación en la comunidad.
- La elaboración de distintos programas de enseñanza de acuerdo con la edad de aquéllos a quienes iba dirigido.
- La realización de concursos de juegos tradicionales en los que se emplea vocabulario en náhuatl y que aunque con menos intensidad se siguen practicando en la región.

Todo esto ha sido posible realizarlo gracias a la buena voluntad y tesón que han puesto en el trabajo quienes se hallan en él involucrados.

Durante el tiempo en que han venido realizándose estos encuentros, sin ser éste un proyecto con anterioridad establecido, se llegó a la decisión de dedicar uno de éstos, precisamente el que se realizó en el que hoy es Monte de Piedad, el antiguo palacio de Axayácatl, al padre y doctor Ángel María Garibay.

Es probable que las jóvenes generaciones de estudiantes sepan muy poco acerca de este insigne mexicano, quien inauguró los estudios contemporáneos sobre la cultura y la literatura náhuatl con un enfoque humanista, y a quien debemos un libro fundamental sobre este tema, *Historia de la literatura náhuatl*, el que es considerado como la obra más importante salida de su pluma.

Quienes conocieron al padre Garibay y han estudiado su obra y entendido las magníficas aportaciones que su trabajo de investigación y traducción representa para





el conocimiento de la antigüedad prehispánica, están de acuerdo en considerarlo uno de los “más ilustres mexicanos del siglo actual por la trascendencia que su obra ha tenido para el desenvolvimiento de la cultura mexicana”.

No es exagerado afirmar que los trabajos de investigación y las traducciones de valiosísimos textos antiguos abrieron el camino para un conocimiento más exacto de nuestra cultura de origen prehispánico, tarea que no se vacila en calificar de colosal, sobre todo porque ha consistido en detallar una de las raíces fundamentales del México precolombino, a partir de la cual la historia nacional ha debido revalorarse.

Hoy la obra del padre Garibay es altamente reconocida. Si sus trabajos abrieron brecha, siguen siendo fuente inagotable de información. Sobre todo en los momentos de inseguridad y de crisis que nos ha tocado vivir. Tiene razón el maestro Daniel Moreno al afirmar que no está nada mal el buscar influencias extrañas de otras culturas, que Garibay mismo supo apreciar; se ha hablado de su conocimiento de las lenguas griega y latina, pero el problema está en buscar en áreas extrañas información artística y cultural, cuando podemos acudir a las obras del padre Garibay para conocer las más profundas raíces de la *mexicanidad*. En los momentos de gran desorientación que se padecen en nuestros días, nada mejor que afirmarse en lo propio.

Otro de nuestros encuentros fue dedicado a uno de los más importantes investigadores de la cultura náhuatl prehispánica, fray Bernardino de Sahagún, tan importante, lo han dicho muchos, que sin sus aportaciones poco o casi nada sabríamos del modo de vida de los antiguos mexicanos de habla náhuatl.





En una biografía del padre Sahagún, escrita por el doctor Miguel León-Portilla, hallé un fragmento que me parece que en pocas palabras dice lo que significa en la historiografía mexicana el insigne maestro español, de donde tomo precisamente, los párrafos que enseguida presento:

Bernardino de Sahagún vivió cerca de noventa y un años, de 1499 a 1590, un tercio de ellos los pasó en España y más de sesenta en México. Los de España fueron de formación. Los de México los dedicó básicamente a tareas de evangelización ya que, por encima de todo, era un misionero franciscano.

Ahora bien, en su actuación entre gente de stirpe nahua no se limitó a la enseñanza del mensaje cristiano, predicación, administración de los sacramentos y celebración de los oficios divinos. Otros dos géneros de tareas tuvo como indispensables. Una fue escribir en náhuatl obras para la enseñanza de los conversos. Otra, la que le ha dado mayor celebridad, consistió en investigar acerca de la cultura y la lengua de los que catequizaban él y sus hermanos de hábito.

En sus pesquisas procedió con un método considerado como precursor de las modernas investigaciones antropológicas. Auxiliado por antiguos estudiantes suyos que hablaban náhuatl, castellano y latín, confirió con ancianos y otros hombres sabios que, presentándole sus libros de pinturas y caracteres le proporcionaron un gran conjunto de testimonios sobre los más variados aspectos de su cultura. Dichos testimonios, obtenidos en varios lugares, transcritos por sus estudiantes, y comparados luego entre sí, fueron objeto de prolongada atención de fray Bernardino. Por una parte hizo acopio de información lingüística. Por otra, después de ponderar el contenido de muchos testimonios allegados, se propuso distribuirlos en función de varios ordenamientos, a la luz de tres conceptos fundamen-





tales: los referentes a los dioses, creencias y prácticas religiosas; los tocantes a “las cosas humanas” y los que versaban sobre las realidades de la naturaleza.

Y Ascensión Hernández de León-Portilla, en otro libro en donde se analizan algunos textos de Sahagún, dice: “A más de cuatrocientos años de su muerte, podemos recordarlo como uno de los hombres que abrieron camino en la comprensión del universo de las culturas”.

Entre paréntesis quiero expresar aquí nuestro júbilo porque en el poblado de San Luis Tlaxialtemalco, en Xochimilco, a la preparatoria del lugar se le ha puesto el nombre de Bernardino de Sahagún; esto gracias a la buena voluntad y a un espíritu de justicia de la directora general del Sistema de Preparatorias del Gobierno del Distrito Federal, maestra Guadalupe Lucio y de la secretaria de Desarrollo Social del Gobierno del Distrito Federal, la doctora Raquel Sosa, para quien es considerado el padre de la etnología moderna.

Y ya que estamos hablando de personajes centrales en la realización de estos encuentros, justo es que por lo menos dediquemos unas cuantas palabras a quien ha sido uno de sus principales impulsores y animadores, el doctor Miguel León-Portilla.

El doctor León-Portilla ha dedicado su vida al estudio de la cultura de los pueblos indígenas, en especial a los de habla náhuatl. Todo lo que ha producido al respecto, en materia de investigación y de traducciones, lo coloca como uno de los más grandes historiadores mexicanos.

Nació en la Ciudad de México el 26 de febrero de 1926. Hizo estudios en Estados Unidos, y en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM obtuvo el doctorado,





mediante una tesis, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, que llegaría a ser uno de sus libros más notables, como muchos de los que han salido de su pluma, y que ha sido varias veces reimpresso y reeditado en varios idiomas europeos, entre ellos el ruso, el español, el inglés y el alemán.

Su calidad de maestro ha quedado demostrada en los numerosos discípulos que se han formado a su lado, en el Seminario de Cultura Náhuatl de la UNAM, y que no sólo han venido de distintos lugares de México sino de los cuatro rumbos del mundo, y se han convertido a su vez en destacados maestros e investigadores en sus lugares de origen.

Muy destacable en su actitud amistosa hacia quienes hemos venido realizando los encuentros de hablantes de náhuatl, ha sido su afinidad y completa solidaridad pues ha estado presente en cada una de las reuniones que hemos llevado a cabo y su presencia les ha dado brillo, jerarquía.

Quiero contar una anécdota de las muchas que han surgido de las actividades allí realizadas, de los días en que ha estado allí presente, desde la ceremonia de inauguración hasta que se acaban todas las actividades.

Un día, ya acabada la ceremonia inicial, y habiéndose retirado las autoridades y funcionarios de la cabecera delegacional, un compañero dijo en tono recriminatorio: “¿Cómo es posible que todas estas gentes se hayan ido y que el maestro León-Portilla con todo su renombre y prestigio, haya permanecido aquí con nosotros, sufriendo este intenso frío?”.

A los diecisiete años de venir realizando estos encuentros —los iniciamos en el año de 1987— hemos recorrido un buen tramo del camino y son varias las cosas que han



venido ocurriendo y que, o no formaban parte del proyecto original, o sencillamente no los habíamos previsto.

De parte de quienes los hemos venido organizando ha habido una gran disposición, deseo de servir a la que estimamos como tarea necesaria para salvaguardar lo que consideramos elementos importantes de nuestra condición de indígenas. No todo ha salido como hubiéramos querido, pero por trabajo y esfuerzo no ha quedado.

Uno de los aspectos que más han afectado a la realización de estos encuentros es la apatía, el desinterés que algunas veces, por no decir casi siempre, han mostrado respecto de nuestro proyecto las autoridades de la localidad. En varias ocasiones hemos visto con tristeza que para estas gentes, los proyectos de orden cultural no forman parte esencial de sus programas de actividades. Esto, aunque nos ha afectado, no ha sido motivo suficiente para hacernos declinar en nuestro proyecto, en el que hemos seguido trabajando.

Después de más de tres lustros de trabajo, si hiciéramos un balance, a pesar de las contingencias, probablemente tendríamos un saldo a nuestro favor y que se expresaría en los siguientes aspectos:

- En primer lugar por haberse establecido la realización de los encuentros como un festival de la comunidad, pero no como un festival cualquiera, sino como uno necesario, imprescindible. Esto es fácil de notar porque cuando por alguna razón no se lleva a cabo en las fechas preestablecidas ya la gente de la localidad preguntan por la razón de que así ocurra.
- Se ha logrado interesar a los padres de familia y a los niños que con anticipación se preparan para



participar en los concursos de declamación que con motivo del encuentro se realizan.

- Las gentes de la comunidad se sienten involucradas pues en algunas ocasiones se les ha invitado a participar como mayordomos para ofrecer un convivio a las personas que asisten como ponentes tanto en los encuentros como en las veladas literarias, cuando éstas se han podido llevar a cabo.
- Las personas que en las contiendas electorales aspiran a algún puesto público presentan, entre sus programas de trabajo, un proyecto de preservación de la lengua y la cultura locales; y esto ha venido ocurriendo desde hace ya varios años.
- Se ha logrado dar a conocer, aun cuando en forma restringida, la obra de destacados maestros de la localidad que tienen textos publicados y, por lo menos, ya se sabe de ellos que durante muchos años permanecieron totalmente en la penumbra.
- Pero sobre todo, ha surgido ya el deseo de parte de los hablantes nativos, de escribir en su propia lengua indígena, y por primera vez se ha visto en la comunidad, en las ocasiones en que se ha podido poner estantes, cómo la gente se acerca a comprar libros de la historia indígena náhuatl de nuestro país, así como los textos literarios tanto del periodo prehispánico como de la época contemporánea, de inventiva personal, tanto como los que se han recogido de la tradición oral.
- Por ello pensamos que uno de los frutos más importantes que han surgido como consecuencia directa de los encuentros es la determinación de varios de convertirse en poetas y escritores, pues el mundo en



que viven lo sienten prácticamente inexplorado y quieren darlo a conocer de acuerdo con su particular modo de vivir y sentir la vida.

- Durante mucho tiempo el mundo indígena ha sido estudiado e interpretado por etnólogos, antropólogos, historiadores, etcétera, pero estos estudios se han hecho desde fuera, a través de personas con una cultura y una sensibilidad distintas y el indígena quiere dar a conocer el mundo que lo rodea desde su mundo interior. Si está bien que otros se acerquen a tratar de entender su mundo y su cultura, cree que ha llegado el momento de darse a conocer por sí mismo, de que no sólo sean otros los que hablen por él; y por eso quiere, aspira a ser escritor y lucha a brazo partido para alcanzar ese objetivo, tan fácil para otros, tan difícil para él, porque tiene que expresarse en dos lenguas distintas, si quiere ser escuchado por la sociedad en su totalidad.

¿POR QUÉ ESCRIBIMOS EN NUESTRA LENGUA MATERNA?

Los nahuas que hemos podido realizar estudios, a veces de alto nivel, en las universidades, y otros centros de estudio superiores, somos no sólo observadores, como de hecho lo son quienes investigan el modo de vida de nuestras comunidades y lo que ellas conservan como valioso testimonio de su vida pasada.

Sabemos de los anhelos, de las aspiraciones de nuestros hermanos de raza; vivimos, sufrimos y gozamos con ellos. Amamos lo nuestro, amamos a la naturaleza, amamos con entrañable amor a la tierra que nos alimenta.



Ver brotar una mata de maíz o de cualquier otro producto que nos alimenta nos hace experimentar un gozo infinito; y cuidamos a la planta pequeñita, la protegemos casi con el mismo esmero con que se cuida a un recién nacido. Sin duda a ello se debe que en nuestra lengua náhuatl a las plantas pequeñitas, tan frágiles, les aplicamos el calificativo de *conetic*, que quiere decir sencillamente que aquéllas tienen la delicadeza de un bebé.

Pero, además, somos testigos y actores en el desenvolvimiento de nuestras comunidades, de sus fiestas tradicionales en las que se festeja a los santos patronos de los pueblos; del día de muertos, de las fiestas en que se recuerda la llegada del agua potable, de las ceremonias nupciales, de los bautizos, de todo aquello que tiene que ver con la convivencia social, el ritual del pedimento de la novia, de la visita a esta un día después del casamiento, de las mayordomías, etcétera.

Somos testigos y actores de esa forma de solidaridad, de hermandad que son los *tequios*, por fortuna totalmente vigentes en nuestras comunidades, en las que todo mundo ayuda en el arreglo de caminos, puentes, etcétera, y en los que la colaboración, el apoyo, son formas de convivencia que estimulan una relación cordial con los vecinos.

Las peregrinaciones a tantos santuarios como los de Amecameca, Tepalcingo, Chalma, entre otros, constituyen caminatas largas, a veces de varios días, en las que los vecinos ponen de manifiesto su fe religiosa, pero que es posible realizar, en la forma en que todavía allá se acostumbra, es decir caminando, y con un espíritu fraternal que se reconoce en las formas de ayuda mutua, en el auxilio que todo mundo está dispuesto a dar en el momento en que cualquiera lo necesite.



En la misma forma, llevamos en la mente todos aquellos valores morales que nuestros padres nos inculcaron en nuestra niñez, y que a su vez ellos recibieron de nuestros abuelos, y que se traducen en el debido respeto a los ancianos, el respeto a la naturaleza, al prójimo, el respeto a todo lo que forma parte de nuestro vivir cotidiano, a las semillas, a las plantas, a los animales, etcétera.

Tenemos, además de eso, conocimientos ancestrales en materia de medicina herbolaria; nuestros ancianos saben cómo curar muchos males y ello cobra singular importancia en la actualidad en que tan caro resulta proteger la salud. Tenemos igualmente una gran variedad de alimentos, que se elaboran con hierbas comestibles silvestres, hongos, animales monteses pero, también, hemos heredado la información de nuestros abuelos sobre acontecimientos históricos de importancia regional e inclusive nacional; en otros tantos hemos sido testigos y actores; tenemos experiencias, vivencias que sólo en un medio como el nuestro podían producirse y que sólo nosotros podemos entender, interiorizar y queremos difundir en nuestra propia lengua.

Porque, a fin de cuentas, estamos plenamente convencidos de que la literatura mexicana no es un receptáculo en el que sólo quepa lo escrito en lengua española. Lo ha dicho ya nuestro maestro, el doctor Miguel León-Portilla, que el conjunto de la palabra de la tradición prehispánica constituye el primer gran capítulo de la literatura mexicana; idea que reafirma con vigor un maestro de reconocido prestigio internacional como Georges Baudot. No debemos olvidar que son muchos los que creen todavía que la historia y la cultura mexicanas sólo se inician con la llegada del hombre europeo. Pero el reconocimien-



to cabal de nuestra pluralidad cultural aún está por lograrse, aunque en el extranjero venga ocurriendo ya, pues son muchas las universidades del mundo en donde se estudia la lengua náhuatl y la literatura escrita en ella anterior a la llegada de los invasores.

En estas condiciones, los modernos autores queremos dar testimonio de la vitalidad de nuestra lengua aun cuando en tantos lugares se halle ya seriamente amenazada. Queremos dar testimonio del sentir del hombre indígena actual y que ello contribuya a la concientización de varios de los hombres públicos que gobiernan actualmente a nuestro país para que modifiquen, en beneficio de las culturas indígenas del mismo, gran parte de los lineamientos que en materia política y educativa vienen sosteniendo.

A los escritores en lengua náhuatl podemos dividirlos en dos sectores: aquellos que recogen la literatura oral de su región y los que, muchas veces basándose también en aquella tradición, en los acontecimientos importantes de la historia local, describen las costumbres y el modo de vida de los vecinos de la comunidad, escriben relatos, cuentos y cantos de su personal inventiva.

Es en el área de los *axcan cuicapicqueh*, “modernos creadores de poesía”, y de los *axcan tlaquetzqueh*, “modernos narradores”, en donde encontramos creadores para los que, empleando el concepto occidental de lirismo, tanto para unos como para otros, hallamos creadores originales y es que, como lo hemos venido sosteniendo desde hace mucho, y lo repetimos cada vez que hallamos la oportunidad, estamos asistiendo a un renacimiento de la cultura náhuatl.

Como lo hemos visto, en distintas regiones del país hay personas y grupos que con grandes esfuerzos vienen



dedicándose a la lucha por la preservación de lo mejor de nuestra antigua forma de vida y, en este contexto, surge la nueva literatura indígena que aspira a ser el testimonio de la vida presente pero que finca sus raíces en la vieja sabiduría de los antiguos mexicanos. Esta literatura no significa, como muchos podrían suponer, el afán romántico de unos ilusos que pretenden recrear lo que ya carece de sentido. Es en verdad esta literatura, el testimonio, la prueba de que la cultura creada por nuestros antepasados —a pesar del abandono en que ha permanecido, a pesar de todas las contingencias— está vigente y está en posibilidades de dar más.

La primera impresión que nos dan los forjadores de cantos y los narradores, es un intenso afán de revigorar una vieja tradición y entregar a sus hermanos de raza el fruto de sus desvelos, de sus alegrías y de sus esperanzas, en la lengua añeja de Nezahualcōyotl.

Con años de esmero y aprendizaje, nutriéndose en la sabiduría de nuestros abuelos, y haciendo suyas las aspiraciones y las luchas de sus hermanos de raza contemporáneos, estos modernos *tlahcuilohqueh*, “escritores”, han realizado una labor digna de encomio, porque la han concebido con amor, porque han echado sobre sus espaldas la impostergable tarea de darle voz a quienes por tanto tiempo han tenido que permanecer callados.

Leyendo sus cantos sus relatos tiene uno la impresión de que en ellos vuelve a resonar la voz antiquísima de aquellos que se lamentaban de la fugacidad de la Vida, que entablaban, por medio de sus cantos, el imprescindible diálogo con la divinidad, con el Dador de la vida, y que anhelaban dejar en la tierra por lo menos flores y cantos como testimonio de su paso por el mundo.



LIBRADO SILVA GALEANA

Su labor nos hace concebir esperanzas, pues el mensaje más importante que de su trabajo creativo extraemos es el de que a la lengua de Cuauhtémoc aún no se le han agotado sus vetas, de que a una lengua en la que se ha dicho tanto y tan bello tenemos la obligación de preservarla por su intrínseco valor cultural y porque constituye un rasgo, acaso el más importante de nuestra condición de indígenas que nos da identidad.

¿Quiénes son los creadores de esa nueva literatura en náhuatl? Mencionaré sólo algunos nombres: don Pedro Barra Valenzuela, doña Luz Jiménez, don José Flores Arce, don Ildelfonso Maya, Román Güemes, Natalio Hernández, Inocente Morales, Isidoro Meza, Francisco Morales, Librado Silva, Javier Galicia, David Silva, Alfredo Ramírez, Marcos Matías Alonso, Eliseo Aguilar, entre otros muchos.

LOS QUE NOS HAN DEJADO

Como podía ocurrir, y así ocurrió, durante el tiempo en que se han realizado estos encuentros, han desaparecido dos personas ampliamente vinculadas con nuestro trabajo, uno de ellos es nuestro querido amigo y compañero, el maestro francés, Georges Baudot.

Durante varios años, cada vez que estaba en México acudió a nuestros encuentros muy puntualmente y con gran entusiasmo, como sólo pueden hacerlo quienes sienten o están plenamente convencidos de la imperiosa necesidad de coadyuvar en un proyecto de trabajo.

Él mismo nos contó en varias ocasiones que desde muy joven sintió la atracción de, el que para él, era un





mundo lejano, casi mágico, que se perdía detrás de la inmensidad del océano.

Por eso cuando ya pudo hacerlo se vino a nuestro país y una vez aquí se dedicó a estudiar sobre todo la lengua náhuatl, estudio que nunca abandonó y en la que hizo varias traducciones importantes, tanto a la lengua castellana como a la francesa.

Sentía una gran pasión por México y en una de esas ocasiones en que estuvo con nosotros, lo invitamos a ver la forma en que celebramos el día de muertos en Santa Ana Tlacotenco, festividad que vio con interés y gran admiración. Recorrimos en aquella ocasión algunas de las calles del poblado y entonces tuvo él oportunidad de escuchar a la gente hablar náhuatl y ver las fogatas con las que recibimos a las ánimas de los que ya se fueron pero ese día nos visitan.

En un homenaje que se le hizo a Georges poco antes de su muerte, yo le envié entre otras las siguientes palabras: “Georges, en las varias oportunidades que hemos tenido de platicar, has hecho hincapié en el cariño que le tienes a mi tierra, lo cual aprecio bastante, pero mucho más el que hayas dedicado tu vida al estudio de ese segmento de la historia de México, la historia náhuatl prehispánica, al que hasta hace relativamente poco no se le había dado toda la atención que requería”.

Otro que se nos ha ido es el maestro Fidencio Villanueva de quien quisiera hacer también una pequeña recordación: don Fidencio Villanueva consagró toda su vida a la tarea de educador y en sus últimos años a tareas relacionadas con la administración escolar; también dedicó muchos años a la tarea de profundizar en el conocimiento de la lengua náhuatl. Parte de esa tarea consistió





en la elaboración de material didáctico para la enseñanza; pero también durante muchos años impartió cursos de su lengua materna en la cabecera delegacional, Milpa Alta, de donde es originario.

Conocido entre los estudiosos del náhuatl contemporáneo es su libro *Azteca Cuicameh, Cantos aztecas*. No es un libro que haya tenido buena difusión. Detrás de la portada se lee lo siguiente: “De esta edición se hicieron cien ejemplares numerados”; y más adelante, una especie de introducción del editor Vargas Rea, que dice: “Aún se cultiva la poesía indígena en los pueblos de habla náhuatl y como ejemplo de ello publico los poemas que me ha proporcionado el profesor Fidencio Villanueva de la Delegación de Milpa Alta, D.F., en este idioma”.

No se proporcionan más datos. De estas notas se desprende que es probable que el propio autor haya costeado la publicación de su pequeño libro y, por otra parte, que dado el pequeño tiraje no debieron haberlo conocido sino muy pocas personas, aún en su propia comunidad.

También en el maestro Villanueva hay una notoria inclinación por la defensa de la cultura de sus mayores. Para enseñar la lengua y conocerla mejor tuvo que estudiarla, por ello a veces aparecen en sus escritos algunas elegancias del lenguaje de la antigüedad, y en cuanto a la redacción, un estilo propio de quien ha tenido una formación académica y se propone hacer las cosas con mucho cuidado.

Son los suyos, justamente, cantos sencillos, con la sencillez de lo primigenio, de lo natural, de lo no artificial. Leerlos es disfrutarlos, sobre todo en la lengua en que originalmente fueron escritos.

Hay en estas pequeñas joyas frecuentes alusiones al mundo prehispánico, que nos muestran el conocimiento



que de él tiene el autor. Este mundo no es visto con nostalgia, tampoco con la actitud de idealización exagerada en que no pocos han caído. Es la visión retrospectiva de un hombre sensible que ama nuestra antigüedad por lo que tiene de original, de bella, por lo que significa para nosotros que la llevamos en la sangre. Utilizando una categoría literaria occidental, podríamos decir que estos cantos pertenecen a una especie de género bucólico, pues muchos de ellos son cantos de amor a la naturaleza, a los campos, a los mantenimientos, y están escritos en un lenguaje directo, sencillo, sin complicaciones aparentes, por ser el autor un hombre que ha llegado a un nivel de conocimiento para quien lo sencillo forma parte de la vida misma.

A propósito he dejado para el final de mi comentario acerca del más reciente encuentro realizado en Santa Ana Tlacotenco. Éste se llevó a cabo en los últimos días de noviembre del 2003, pero en circunstancias totalmente distintas a como se realizaron los anteriores.

Ahora tuvimos un apoyo que no habíamos tenido antes. Las autoridades del Gobierno del Distrito Federal, encargadas de velar por los intereses sociales y culturales de la comunidad han mostrado una total solidaridad hacia los proyectos y programas comunitarios que se les han presentado. Qué bueno que así sea porque así debió haber sido siempre, cuando en realidad se trabaja para servir a los pueblos.

Gracias a este apoyo ha sido posible la publicación de una revista que recoge parte de la literatura oral de nuestros pueblos de habla náhuatl y que queremos difundir ampliamente en la medida de lo posible.

No podría terminar mi modesta intervención en este seminario permanente, sin presentar una pequeña re-



flexión que sobre los programas escolares de educación media, en particular sobre la enseñanza de la historia, se ha estado debatiendo en los meses que preceden; me refiero al proyecto de eliminación de la enseñanza de la historia prehispánica de los programas mencionados.

Son muchos los estudiosos de la historia y de la cultura en México los que han levantado su voz para protestar en relación con el mencionado proyecto.

Parecería no necesario insistir, pero hay que hacerlo dadas las cosas que vemos, que el México contemporáneo se nutre de las enseñanzas del pasado, de las que escucha aleccionadoras voces; que el mundo prehispánico es parte de nuestro ser y constituye un orgullo para el México de ahora. Ojalá que el mencionado proyecto no pase de ser un chascarrillo político de los muchos que se escuchan en la actualidad.

De la realización de los encuentros de hablantes de náhuatl, en el sureste del Distrito Federal, creo que podemos extraer una lección: la de la necesidad de que se sigan realizando y se lleven a cabo, asimismo, en otras regiones, para el mejor conocimiento de una parte esencial de lo que somos. Un poema del maestro Fidencio Villanueva:

Ohtlipa	En el camino
Nechyollapana	me parte el alma
ahmo tineci,	que no aparezcas,
nan nimitzchixtoc	si un largo rato
manel tlaneci.	te espero ya.
Tototzintin	Las avecillas
Nechpanahuia,	llegan y pasan,



¡Ia ce ni tototl
ah, la, la la...!
Tia nontequiti
niauh zan cualcan
ica zan cualli
nihuitz nican.
Noyoltech ahci
Nimitzonihtaz
ica tonhuetzcaz
niyolpaquitas.
Ihuan in axcan
matel tihciuhuiuh,
macahmo nantzin
ye oticualan.
Ahmo tihuetzca
Tinotlazohtzin,
¿Ia ticualantiuh
notechco ca?
Xinechnanquili,
in tlein tiquihto,
yehon nicchihuaz
ica noyol.
Tia ahmo titlahtoz,
cemihcac, nantzin,
ye iuhquin axzcan
miquiz noyol

¡Si ave yo fuera...
ah, la, la, la...!
A mi trabajo
voy tempranito,
para que a tiempo
venga hasta acá.
Pues yo presiento
que he de mirarte,
que tu sonrisa
me curará.
Hoy que parece
que vas de prisa
que no sea niña
enojo cruel.
No veo tu risa,
amada mía,
¿algo enojoso
miras en mí?
Anda, contesta,
lo que me mandes
con toda mi alma
enseguida haré.
Mas si enmudeces
por siempre, niña,
desde este día,
muere mi amor.





Urbi indiano: la larga marcha a la ciudad diversa,
se terminó de imprimir en el mes de noviembre de 2005,
en la Corporación Mexicana de Impresión, S.A. de C.V.,
con un tiraje de dos mil ejemplares más sobrantes.



