

CIUDAD, PUEBLOS INDÍGENAS
Y ETNICIDAD

Universidad de la Ciudad de México
Fray Servando Teresa de Mier núm. 99, Col. Centro,
Delegación Cuauhtémoc, C. P. 06080 México, D. F.

Difusión Cultural y Extensión Universitaria
Fray Servando Teresa de Mier núm. 92, 2do. piso,
Col. Centro, Delegación Cuauhtémoc, C. P. 06080
México, D. F. Tel: 5134 9804 ext. 1502

Dirección General de Equidad y Desarrollo Social
Calzada México-Tacuba núm. 235, 1er. piso,
Col. Un Hogar para Nosotros, Delegación Miguel Hidalgo,
C. P. 11340, México, D. F. Tel: 5341 4443

Ciudad, Pueblos Indígenas y Etnicidad

COORDINADORES:

Pablo Yanes

Virginia Molina

Oscar González

Seminario Permanente: Ciudad, Pueblos
Indígenas y Etnicidad

COLECCIÓN: LA CIUDAD

© Ciudad, Pueblos Indígenas y Etnicidad, Coordinadores: Pablo Yanes, Virginia Molina y Oscar González, primera edición, 2004.

D.R. Universidad de la Ciudad de México
Fray Servando Teresa de Mier núm. 99,
Col. Centro, Delegación Cuauhtémoc,
C. P. 06080, México, D. F.

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.

Publicaciones: Eduardo Mosches
Dirección General de Equidad y Desarrollo Social:
Alejandro López Mercado y Rocío Martínez
Diseño gráfico: Alejandra Galicia

Portada: Fragmento Cenote de Gunther Gerzso

ISBN: 968-5720-25-8

Hecho e impreso en México / Printed in México

Correo electrónico: publicacionesucm@yahoo.com.mx

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	9
La palabra de los Antiguos. Territorio y memoria histórica en Milpa Alta IVÁN GOMEZCÉSAR HERNÁNDEZ	17
La diversidad cultural en la Ciudad de México. Autonomía de los pueblos originarios y los migrantes CONSUELO SÁNCHEZ	57
Migrantes y comunidades morales: Resignificación, etnicidad y redes sociales en Guadalajara REGINA MARTÍNEZ CASAS Y GUILLERMO DE LA PEÑA	89
Ciclos festivos y rituales en los pueblos originarios de la Ciudad de México: Las comunidades de Tláhuac ANDRÉS MEDINA HERNÁNDEZ	151
Urbanización de los pueblos indígenas y etnización de las Ciudades. Hacia una agenda de derechos y políticas públicas PABLO ENRIQUE YANES RIZO	191
La Etnografía de los grupos originarios y los inmigrantes indígenas de la Ciudad de México TERESA MORA, ROCÍO DURÁN, LAURA CORONA,	225

LEONARDO VEGA	249
Estrategias de Apropiación del Espacio por los indígenas en el centro de la Ciudad de México	
JOEL AUDEFROY	287
Sobre la experiencia y el trabajo de las organizaciones indígenas en la Ciudad de México	
PATRICIA CELERINA SÁNCHEZ SANTIAGO, MAXIMINO GONZÁLEZ ROJAS, BENEDICTO AYALA CORTÉS	
LORENZA GUTIÉRREZ GÓMEZ, KATIA DE LA TORRE, BULMARO VENTURA, FORTINO HERNÁNDEZ MATÍAS	321
La atención al Parto, la alimentación y el náhuatl en Santiago Tzapotitlan, Tláhuac	
MARIO ORTEGA OLIVARES	369
La problemática, necesidades y derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas en ámbitos urbanos	
CONVERSACIÓN DE ORGANIZACIONES INDÍGENAS CON RODOLFO STAVENHAGEN	433
El papel del relator especial para los derechos humanos y las libertades fundamentales de los pueblos indígenas de la ONU	
ENCUENTRO CON RODOLFO STAVENHAGEN	

PRESENTACIÓN

LA SECRETARÍA DE DESARROLLO SOCIAL del Gobierno del Distrito Federal, a través de la Dirección General de Equidad y Desarrollo Social, así como el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) y la Universidad de la Ciudad de México (UCM) tomamos a principios del año 2002 la decisión de sumar esfuerzos para construir un espacio de análisis, intercambio y debate sobre uno de los retos fundamentales del Distrito Federal: su creciente composición multiétnica y pluricultural.

Producto de esa decisión es que las tres instituciones hemos logrado construir un seminario permanente denominado “Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad” que ya se encuentra en su tercer año de trabajo ininterrumpido y cuyo primer volumen de ponencias se reúne en el presente libro.

Los once trabajos que componen este primer volumen nos han permitido ofrecer una rica panorámica

de los temas en debate, de los desarrollos conceptuales alcanzados, de los desafíos pendientes y del proceso de articulación entre la emergencia de un movimiento indígena urbano, el proceso de construcción de políticas públicas para la composición indígena y pluricultural de la ciudad y la conformación pertinente de un campo de estudio e investigación académica sobre, y con la participación de, los indígenas urbanos y la diversidad cultural de la ciudad.

Es por ello que, en el presente volumen, encontramos tres tipos de voces y de miradas: las que se construyen desde el movimiento social, la academia y la administración pública. Los resultados que encontramos nos reafirman la riqueza de un enfoque de formulación de conocimiento en el que participan estos tres actores.

Los trabajos del seminario nos han permitido confirmar la importancia de desarrollar las diferentes reflexiones sobre el proceso de urbanización de los pueblos indígenas y de pluriculturalización de las ciudades que, como puede verse en varios de los trabajos aquí publicados, constituye una de las transformaciones estructurales, territoriales y socio-culturales más importantes de las últimas décadas tanto para los pueblos indígenas como para las ciudades. También hemos encontrado en esta aventura común lecciones que nos indican la complejidad del tema en cuestión, la vastedad de sus implicaciones y por ello mismo la necesidad de mantener un esfuerzo, constante, sistemático, permanente.

En los trabajos que componen el presente volumen encontraremos una apasionante reconstrucción histórica sobre Milpa Alta realizada por el maestro Iván Gómezcésar, en donde destaca la importancia de la reivindi-

cación territorial, la lucha por la tierra y por los bosques como un elemento crucial para el resurgimiento del autorreconocimiento indígena de los pueblos de Milpa Alta y la relevancia que, para la cohesión comunitaria y la reproducción cultural, ha tenido el éxito en el desarrollo de una base económica propia alrededor del cultivo y comercialización del nopal-verdura.

Por su parte, el doctor Andrés Medina nos presenta un trabajo sobre la importancia que tiene para los pueblos de Tláhuac el ciclo festivo y ritual como factor de identidad, cohesión y afirmación cultural. De manera particular la relevancia que ha adquirido la celebración del Carnaval que, como lo señala, se lleva en fechas distintas en cada comunidad, pero sobre todo en ninguno de los días marcados por el calendario católico.

Por otro lado, Mario Ortega hace una reconstrucción etnográfica sobre la atención al parto, la alimentación y el náhuatl en Santiago Tzapotitlán, Tláhuac y destaca la significación que tienen estos elementos en el proceso de construcción de identidad las prácticas médicas propias, las tradiciones alimentarias y el culto a los cerros. Asimismo, pone de manifiesto lo fructífero que resulta el rescate y la sistematización de estos conocimientos, saberes y sabores locales.

La diversidad de la ciudad se conforma no sólo por los pueblos que ya habitaban en el Valle del Anáhuac antes de que existiera el Distrito Federal, sino también de las grandes corrientes migratorias de la segunda mitad del siglo XX que trajeron a la Ciudad de México a poblaciones y comunidades indígenas de todo el país a residir en la Ciudad, a ayudarla a construir y funcionar todos los días y a convertirla en el mosaico cultural que

ahora somos.

A dar cuenta de esta diversidad originada en las migraciones y traducida en residencia urbana de indígenas de todo el país se refiere el proyecto que coordina la maestra Teresa Mora sobre la etnografía de los grupos originarios y los inmigrantes indígenas en la Ciudad de México; en este trabajo se apuntan hechos como la conformación de organizaciones indígenas interétnicas en el Distrito Federal y proponen definir la presencia del EZLN en la Ciudad de México durante la Marcha del Color de la Tierra, como un movimiento migratorio indígena de carácter temporal con un declarado sentido político.

Para destacar el surgimiento de organizaciones indígenas en el ámbito urbano tenemos el trabajo el que se resumen las experiencias de tres de estas organizaciones: Traductores e Intérpretes Interculturales y Gestores en Lenguas Indígenas, Expresión Cultural Mixe-Xaam y Asamblea de Migrantes Indígenas. Estas tres organizaciones expresan el proceso de conformación de un movimiento indígena urbano que tiene como eje un enfoque de derechos (sociales y de pueblos), una voluntad de ocupar el espacio público desde su especificidad cultural y una creciente composición multiétnica que permite construir una identidad como indígenas más allá de las redes de paisanaje o de las comunidades de origen.

Una de las demandas sociales más sentidas por los indígenas urbanos es la vivienda. Por ello, Joel Audefroy analiza los procesos de apropiación y resignificación del espacio por parte de las organizaciones y comunidades indígenas que han ocupado diferentes predios e inmuebles abandonados en el Centro Histórico. El autor

encuentra que en los años noventa disminuye la población en el Centro Histórico, pero crece la población indígena residente en esa zona. Esto es, hay un cierto proceso de indianización del Centro Histórico. Al mismo tiempo destaca que uno de los factores de construcción de la identidad es la concepción del espacio y que, por lo tanto, es importante incorporar esta dimensión en la definición de los proyectos de vivienda para población indígena en la Ciudad.

Como decíamos, la creciente pluriculturalidad de las ciudades es un rasgo presente en todo el país. La doctora Regina Martínez Casas y el doctor Guillermo de la Peña nos ilustran el proceso que se vive en la ciudad de Guadalajara aplicando la categoría de comunidad moral al fenómeno de la migración rural-urbana y comparan dos comunidades de migrantes en la Zona Metropolitana de Guadalajara: una, proveniente de Santa Ana, en los Altos de Jalisco y, otra de familias otomíes de Santiago Mexquititlán en Amealco, Querétaro.

La maestra Consuelo Sánchez, por su parte, formula una propuesta de lo que considera podría ser una vía para el reconocimiento jurídico de la autonomía para los pueblos originarios y los migrantes en el Distrito Federal con el propósito de superar lo que denomina el desfase entre la rica diversidad de la Ciudad de México y el arreglo político que le impide su pleno despliegue. Afirmo que es necesario distinguir un tipo de “autonomía territorial” para los pueblos originarios y las formas de lo que denomina “autonomía cultural” para el caso de los indígenas migrantes.

Finalmente, contamos con dos trabajos en los que interviene el doctor Rodolfo Stavenhagen. Uno, dedicado

a la exposición de sus funciones y papel como Relator para los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales de los Pueblos Indígenas de la Organización de las Naciones Unidas, en donde subraya temas fundamentales que le han sido planteados por pueblos indígenas de todo el mundo como el de tierras, territorios y recursos naturales, el de la identidad y el reconocimiento de sus instituciones, la cultura y la educación y el del desarrollo económico y los derechos humanos de los pueblos indígenas.

El otro trabajo es el recuento de una ilustrativa e intensa reunión de intercambio del doctor Stavenhagen con representantes de veinte organizaciones, comunidades indígenas y asociaciones civiles del Distrito Federal con relación a la problemática, necesidades y derechos de los pueblos y comunidades indígenas en ámbitos urbanos. Es precisamente el texto que cierra el presente volumen y el que resume muchas de las necesidades y desafíos que tenemos hacia delante en el reto de construir una ciudad justa en la diversidad y la interculturalidad. Es un texto que toma el pulso de la demanda indígena y deja abierta una agenda.

Como puede concluirse de la lectura del presente volumen, la diversidad cultural es un rasgo estructural de la ciudad, no sólo de los pueblos, comunidades, organizaciones y personas indígenas que en ella viven. Por ello la diversidad cultural de la Ciudad de México (y cada vez más del sistema de ciudades del país) es un asunto que compete tanto al conjunto de los ciudadanos como al conjunto de la administración pública.

Frente a la diversidad cultural y la composición indígena de las ciudades no está sólo en juego una agenda de

derechos y políticas públicas, está también y de manera muy destacada, la necesidad de construir nuevas relaciones de convivencia entre todos los ciudadanos, en los que no quepan ni el racismo ni la discriminación, y en donde, en cambio, se cultiven el reconocimiento de la diferencia, la inclusión, la tolerancia y el aprendizaje. Esto es: no se trata sólo de programas y servicios, sino también de lograr que la diversidad se traduzca en una nueva ética de convivencia social intercultural.

El seminario permanente “Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad” y el volumen que hoy presentamos no hubiera sido posible sin el interés, compromiso y respaldo institucional de tres personas: la Dra. Raquel Sosa Elizaga, Secretaria de Desarrollo Social, el Dr. Rafael Loyola Díaz, Director General del CIESAS y el Ing. Manuel Pérez Rocha, Rector de la Universidad de la Ciudad de México. A los tres nuestro reconocimiento y agradecimiento.

Pero esta ha sido esencialmente una obra colectiva en la que es imprescindible destacar a la Dra. Virginia Molina del CIESAS y al Lic. Oscar González, de la UCM. Asimismo, no hubiera sido posible sin el compromiso y el entusiasmo de el Antrop. Alejandro López Mercado, la Lic. Larisa Ortiz Quintero, el Antrop. Héctor Santaella, Guadalupe Sáyago y en general de todos los compañeros y compañeras de la Dirección de Atención a Indígenas del Gobierno del Distrito Federal.

Al mismo tiempo queremos reconocer la contribución del Dr. Fernando Salmerón, la Lic. Guadalupe Escamilla, la Lic. Emiliana Garduño y el Lic. Alejandro Matali del CIESAS, así como la Lic. Luz Ortiz Mancilla, la Lic. Erika Vázquez Luna, la Lic. Margarita López López y el Lic. Marco Kim Ortega de la Universidad de la Ciudad

de México. Agradecemos también el apoyo de la Escuela Nacional de Antropología e Historia que amablemente nos facilitó sus instalaciones para algunas de las sesiones del seminario.

Queremos, de manera muy especial, hacer constar el pesar que nos produjo el fallecimiento de la compañera Katia de la Torre, quien no pudo ver impreso este volumen, pero el cual queremos sea también un reconocimiento a su apoyo y compromiso con las luchas y aspiraciones de las mujeres mixes en la Ciudad de México.

Sólo nos resta agregar que este primer volumen es un punto de llegada, pero sobre todo un nuevo punto de partida de un proceso que consideramos permanente y que forma parte de los esfuerzos e iniciativas que han sido posibles en el marco del proceso de democratización y transformación de la Ciudad de México. Con este pequeño esfuerzo buscamos contribuir a una nueva imagen social del Distrito Federal y a aportar elementos para un reconocimiento de la diversidad cultural con justicia social. No aspiramos sólo a la coexistencia con lo diferente, queremos la convivencia intercultural y la equiparación social.

Porque en definitiva se trata también de asumir que la diversidad cultural del Distrito Federal, la ciudad culturalmente más plural de toda América Latina, debe ser, de ahora en adelante, una de las señas de identidad y orgullo de la Ciudad de México. Y esta es una poderosa herramienta para continuar construyendo ciudad y comunidad. Esto es: nuestra tarea común.

Pablo Yanes
Abril, 2004

LA PALABRA DE LOS ANTIGUOS.
TERRITORIO Y MEMORIA HISTÓRICA EN MILPA ALTA

Iván Gomezcézar Hernández*

INTRODUCCIÓN

En 1990 y 1991 diseñé y coordiné un proyecto de rescate de la historia y cultura de los pueblos de origen nahua ubicados en la Delegación Milpa Alta, al sur de la Ciudad de México.¹ A partir de una convocatoria abierta, más de 150 milpaltenses de todas las edades y condiciones aportaron textos que finalmente dieron lugar a la edición de cinco volúmenes con parte de los relatos recopilados, agrupados bajo las siguientes temáticas: historia agraria, memoria histórica, literatura, tradiciones y testimonios. Dentro de los muchos aspectos que contempla este trabajo, me llamó la atención la existencia de un discurso muy elaborado y reiterado sobre la historia de un grupo de pueblos que forma parte de la Delegación, que se autonombran la Confederación de los Nueve Pueblos de Milpa Alta. Numerosos participantes,

* Universidad de la Ciudad de México.

lo mismo campesinos que profesionistas (aunque tal distinción no es aquí tan tajante, pues es común que los milpaltenses sean lo uno y lo otro), relataba con pequeñas variantes parte o toda una historia que se remonta al pasado prehispánico, empleando nombres, sitios y fechas precisas.

Se trata de un relato sobre los orígenes más antiguos de Milpa Alta hasta la fundación colonial de los pueblos actuales. En forma sintética y esquemática, los elementos principales de dicha historia son:

- a) Los pobladores originales de esta región descienden de una migración chichimeca que fundó parte de los pueblos actuales. A partir de entonces quedó claramente conformado y delimitado un territorio que se llamaría Malacachtepec Momozco y sus habitantes se encargarían de defenderlo de las incursiones de sus vecinos.
- b) Con la expansión del “imperio” mexica los pobladores originales fueron primero sometidos por el poderío militar y después incorporados al imperio bajo el liderazgo de Hueyitlahuilanque. Los invasores-aliados fundaron algunos barrios que actualmente forman parte de los pueblos de la Confederación. Los momozcas cambiaron de estatus, pero su territorio se mantuvo intacto.
- c) El sucesor del linaje fue Hueyitlahuilli, quien, testigo del derrumbe de Mexico-Tenochtitlan frente a los conquistadores, decidió someterse al nuevo poder español a cambio de que se respetase la propiedad territorial original.
- d) Finalmente, en 1528, los franciscanos y los enviados de la corona española bautizaron a los principales

de cada uno de los nueve pueblos y son refundados éstos en el sitio que todavía ocupan. Los límites de la propiedad territorial de lo que empezó a llamarse Milpa Alta fueron reconocidos por las autoridades coloniales.

LITERATURA ANTROPOLÓGICA SOBRE MILPA ALTA

Milpa Alta, si bien no ha tenido la atención que los antropólogos han puesto en otros lugares de México, sí cuenta con una cierta tradición en cuanto a la investigación antropológica, que inicia a principios del siglo XX y está asociada con el nombre de Franz Boas.

Boas, en el marco de la intensa actividad académica que desarrolló en la Escuela Internacional de Arqueología y Etnohistoria Americana, estuvo en México de 1910 a 1912, e impulsó tres líneas de investigación, una arqueológica, otra en torno a la lingüística y una tercera orientada a estudios de folclor. Es en ésta última en la que se tomó como uno de los lugares de estudio a Milpa Alta, centrada en la recopilación de cuentos y relatos en náhuatl.

Esta actividad sirvió de base para la publicación de varios artículos en revistas especializadas (Ramírez Castañeda, 1912; Boas, 1920, 1924; González Casanova, 1920). Se trata de un total de 21 textos, entre cuentos y relatos y, pese a la gran diversidad de temáticas abordadas, no deja de llamar la atención que no existe mención alguna a la historia fundacional de Milpa Alta que hemos referido en páginas previas. Boas, a decir de Cyphers y Lane, privilegió el estudio de los cuentos porque estaba

interesado en obtener datos empíricos para su polémica en contra del difusionismo, (Cyphers, 1988: 331) esto es, que la preocupación esencial era el debate teórico de la antropología antes que la explicación de los casos de estudio concretos. La Revolución Mexicana en la que, por cierto y según denunció públicamente el propio Boas, participaron algunos antropólogos norteamericanos en calidad de espías al servicio de su país, truncó el trabajo desarrollado.

Una siguiente generación de trabajos antropológicos sobre Milpa Alta están ligados a una mujer legendaria de la región, Julia Jiménez González o doña Luz Jiménez (1897- 1965), como fue conocida. Doña Luz desde muy joven fue modelo de los principales artistas de la llamada escuela mexicana de pintura,² así como de fotógrafos y escultores. Trabajó con el lingüista Benjamin Lee Whorf en torno al náhuatl de Milpa Alta y más adelante colaboró como informante con Robert Barlow (1960: 77-82) y, a partir de 1948, con el antropólogo Fernando Horcasitas, con quien, en 1957-1958, impartió clases de náhuatl en el México City College, hoy Universidad de las Américas.

El cuidadoso trabajo de Horcasitas, que transcribe entrevistas con doña Luz Jiménez, dio lugar a un libro, publicado originalmente en 1958, que puede considerarse un clásico de la antropología mexicana (Horcasitas, 1982). En él se recogen numerosos mitos y leyendas de Milpa Alta y se ocupa de aspectos históricos. Los recuerdos de doña Luz se remontan a fines del porfiriato y se ocupa principalmente de la Revolución y los años siguientes. Sin embargo, y como sucede con las narraciones previas, no existe mención alguna a la historia

fundacional de Milpa Alta. De igual forma, en un libro editado posteriormente que comprende 44 cuentos y narraciones de doña Luz recopilados durante un largo periodo (1948-1965), no existe referencia a la historia de la que se ha hecho mención (Horcasitas, 1979).

Horcasitas señala que una “comparación con las narraciones que recogió Boas en Milpa Alta revela que la mayoría de nuestras historias pertenecen al mismo género de las que se relataban allí en las dos primeras décadas de este siglo. Doña Luz afirmó que eran historias para contarse a niños y jóvenes, y las parece haber escuchado de niña, antes de que los milpaltenses fueran expuestos a influencias extrañas profundas” (Horcasitas, 1979: 7). Cabe agregar que, dadas sus numerosas ocupaciones, doña Luz se mantuvo por largo tiempo fuera de Milpa Alta.

De lo dicho hasta aquí es posible deducir que, si de una muestra bastante amplia —más de sesenta relatos— no figura la historia fundacional de Milpa Alta, podría significar que ésta era desconocida o poco conocida al menos durante las primeras tres o cuatro décadas del siglo XX —los cuentos de doña Luz se encuadrarían en este marco— y en todo caso su importancia era mucho menor a la que pareciera guardar hoy.

El primer trabajo antropológico en Milpa Alta que pretende dar una visión integral y no se limita a la recopilación de textos es la obra de William Madsen, quien realiza su investigación a principios de los cincuenta en San Francisco Tecoxpa, uno de los pueblos de la Confederación (Madsen, 1960). Madsen se propone analizar al pueblo milpaltense como expresión de la supervivencia cultural de los aztecas del Valle de México.

Uno de los cambios radicales de este trabajo con relación a los anteriores es que no sólo aparece la historia fundacional, sino que es asumida por Madsen no como una leyenda sino como la historia regional en sí. En la introducción lo sintetiza así: “Antes de la conquista española de México, los nueve pueblos del distrito de Milpa Alta constituían el pequeño reino de Malacachtepec Momoxco, dirigido por nobles aztecas” (Madsen, 1960: VII). Y más adelante desarrolla el relato al que a lo sumo realiza algunos cambios de estilo, al traducir con sus propias palabras el texto que obtuvo de Cecilio Robles, un profesor jubilado autor de una de las versiones de la historia fundacional.

El relato es básicamente el mismo que se resume al principio del capítulo. Madsen no se cuestiona sobre la historicidad del relato y simplemente lo asume como válido, es decir, lo introduce como “la historia” antigua de Milpa Alta. Pero nos permite contar con un dato importante: a principios de los años cincuenta la historia fundacional tiene ya una presencia notable en Milpa Alta.

Esta importancia se confirma con el trabajo que el antropólogo holandés Rudolf A. M. Van Zantwijk quien realizó entre 1957 y 1959 en Villa Milpa Alta (Zantwijk, 1960). Zantwijk, “el güero”, como todavía lo recuerdan en la región, persigue un objetivo parecido al de Madsen, esto es, estudiar las supervivencias del mundo “azteca”, para lo cual aprende náhuatl. Zantwijk retoma el mismo relato histórico, pero sin citar la fuente³ y lo expone a la par con otras fuentes del México Antiguo. No sólo no lo cuestiona sino que lo convierte en uno de los puntos explicativos de la fortaleza de la cultura “azteca”, que, en su análisis, depende en buena medida de un grupo social, los

“teomexicas”, que son “unas mil personas que todas son descendientes, sea de sacerdotes, militares o comerciantes huidos de México-Tenochtitlan” (Zantwijk, 1960: 37).

Una posición muy diferente es la que mantiene la antropóloga mexicana Luz María Martínez Ruvalcaba, quien realizó su trabajo de campo en Milpa Alta en 1971 y 1972 (Martínez Ruvalcaba, 1987). Lejos de apreciar una vigorosa supervivencia “azteca”, concluye que “Milpa Alta ya no es un pueblo indígena, sólo conserva algunos elementos de la antigua cultura nativa y europea colonial que le imprimen cierto carácter tradicional...” (Martínez Ruvalcaba, 1987: 145).

Pero corrobora la importancia que tiene la historia fundacional que ella llama historia tradicional: “Entre la gente de Milpa Alta se manifiesta cierta conciencia de su historia tradicional, la que combinan con la historia escrita y el testimonio material. Muestran orgullosamente el documento que contiene la historia transcrita y los profesionistas citan sin dificultad diversos datos de la misma” (Martínez R., 1987: 15). También señala que el día de la santa patrona, el 15 de agosto, algunos maestros y estudiantes de niveles superiores organizan pláticas entre los estudiantes de secundaria de la zona, en las que difunden la historia tradicional de Milpa Alta empleando las versiones escritas, así como dibujos y piezas arqueológicas encontradas en los campos de cultivo.

Martínez Ruvalcaba no suscribe la historia fundacional y en cierta forma la cuestiona al señalar que carece de base documental: “Tal vez —señala—, el único mérito de mi trabajo se encuentre en el capítulo histórico al aportar datos nuevos de Milpa Alta basados en fuentes documentales, independientes de los contenidos de la

tradición” (Martínez Ruvalcaba, 1987: 5). Si bien describe la importancia del discurso histórico, no llega a interpretar la razón de este peso.

En la recopilación coordinada por mí, en 1990 y 1991, es también muy visible la importancia de la historia fundacional: en el volumen 2 están publicados relatos de Villa Milpa Alta, San Juan Tepenahuac, San Jerónimo Miacatlán y San Lorenzo Tlacoyucan conteniendo, con diversos matices y aun con permisos literarios, tal historia (Gomezcésar, 1992, Vol. 2). Del recuento de los trabajos antropológicos sobre Milpa Alta es posible apreciar que la historia fundacional tiene su propia historia, es decir, aparece o cobra importancia en determinado tiempo.

Asimismo, su difusión no ha descansado tanto en la oralidad y la transmisión de los viejos a los jóvenes o de padres a hijos, sino que, al menos en las últimas cinco décadas, ha sido una historia escrita y se ha difundido, como se apreciará mejor más adelante, por intelectuales o líderes locales.

Los puntos de vista de los antropólogos que han tratado la historia fundacional oscilan entre considerarla la “historia” o en cuestionarla por su carencia de base documental. En mi opinión, la forma de avanzar en su comprensión consiste en no limitarse a considerar la veracidad o autenticidad del relato, sino en responderse cómo surgió y cuáles son las razones por las que ha sido asumido por una parte importante de la población. Es indispensable, pues, establecer la historicidad del relato.

Se trata de no considerarlo como una variable independiente, como un relato en sí mismo, sino en su profunda conexión con las transformaciones que ha vivido Milpa Alta y, muy en particular, con relación a la propie-

dad comunal de la tierra. Además, debe plantearse lo que corresponde a las circunstancias contemporáneas de aquello que pareciera responder a lo que llama Braudel la “larga duración”. Pero antes es menester echar un vistazo a la...

HISTORIA DE LA HISTORIA

Salvo A. Godoy, de quien todavía no tengo datos específicos, todos los autores de la historia fundacional de Milpa Alta son personajes destacados de la vida cultural y política de la zona. En particular, varios de ellos han ocupado un lugar preponderante en la lucha agraria. De lo anterior se desprenden dos características centrales de la historia fundacional:

1. La autoría del discurso histórico de Milpa Alta ha recaído en diversas personas y, pese a que no existen menciones en los relatos respecto a sus precedentes, existe una suerte de herencia de un autor a otro. En una historia como ésta, es fundamental quién escribe. Los autores están investidos de legitimidad ante el colectivo de los pueblos. Se trata de líderes sociales o intelectuales en el sentido amplio de directivos.⁴ El discurso histórico es colectivo también porque responde a la perspectiva y las necesidades de una comunidad bien delimitada.
2. Los autores de la historia echan mano de diversos recursos, desde las notas de pie de página de bibliografía sobre el México Antiguo y más recientemente elementos extraídos de consultas en el Archivo General de la

Nación, hasta relatos que probablemente provengan en efecto de transmisión oral.

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Se tiene constancia documental de este conflicto desde hace más de cuatro siglos y aún hoy continúa vigente. Existe una copiosa documentación al respecto en el Archivo de la Reforma Agraria (Eguiluz, 1973). Este largo conflicto, en el que dos grupos comunales han disputado un mismo territorio, permite entender el valor que puede tener para ambas partes contar con una base justificatoria de su propiedad original. La historia fundacional es parte vital de la querrela por la tierra.

La historia fundacional de Milpa Alta no ha sido siempre la misma. Se puede hablar de, al menos, una versión más antigua, contenida en un conjunto de documentos conocidos con el nombre genérico de Títulos Primordiales de Milpa Alta, fechados en 1565 pero que se estima fueron escritos en el siglo XVII.⁵

El relato histórico contenido en los Títulos se refiere también a la fundación de los pueblos de Milpa Alta, pero, en vez de partir del pasado prehispánico, señala como origen la reagrupación de los poblados al momento de la asunción del catolicismo. Del pasado antiguo, el documento sólo rescata la idea de una gran guerra: “se mataron unos con otros, en todos los lugares, qué fue cosa de ver que se espantaron...”; además, la población sufrió “una enfermedad que envía Dios y que fueron tantos los que murieron que quedamos diez...”. Más adelante señala que “cuando vino el Señor Arzobispo a confirmar

a nuestros abuelos, que se llamaba Don Pedro de Mendoza, que fue cuando se pasaron a La Milpa (uno de los nombres coloniales de Milpa Alta: I. G.), luego cesó la enfermedad y esto sucedió en el año de mil quinientos y cincuenta y nueve”.

Los Títulos señalan: “demos gracias a Dios de haber llegado a este tiempo, para ser cristianos (...) démosle obediencia al señor Arzobispo para que los bautice y entregue la fe por todo el reino para que (...) se junten y hagan sus casas y funden sus pueblos con orden”. Pero, como contraparte de esta de asunción religiosa, el documento declara, lo que es su centro y que se cita como epígrafe del inicio este trabajo: la propiedad de la tierra.

“Los antiguos”, los que “ganaron la tierra” como señala el escrito, dejan a las siguientes generaciones, una certeza: “para que los del pueblo sepan lo que consta por dicho mapa, y los que en adelante nacieran, sepan que ninguna persona les puede quitar ni perjudicar en dichas tierras, por ser vuestra” y un mandato: así “como nosotros lo dejamos declarado, asimismo se lo ireis declarando vosotros a vuestros hijos”.

La aceptación de un catolicismo sincrético y el acceso a la tierra son, pues, dos hechos fundacionales de la identidad de Milpa Alta que a partir de entonces tendrán una notable continuidad. Es en particular en este último punto, en la delimitación precisa del territorio y en el mandato de defenderlo, en que la historia contenida en los Títulos y la historia fundacional que nos ocupa, se pueden entender como parte de un mismo proceso. Dos versiones cuya explicación está en el contexto que tocó vivir a los pueblos. En 1991 entrevisté a doña Es-

tefanía Miranda, de San Lorenzo Tlacoyucan, quien en ese tiempo tenía 104 años de edad. La señora me dijo que “...los antiguos nos dejaron dicho que estas tierras eran nuestras, para que las defendiéramos, y que eran no de uno, sino de los nueve pueblos”. Me parece que esas simples palabras resumen los elementos que sirven de puente entre la historia fundacional moderna y la que está contenida en los Títulos. La esencia de las dos historias es la identidad colectiva de lo que ahora se llama Confederación y la defensa del territorio.

Esos dos elementos son el corazón de la memoria histórica de Milpa Alta y su existencia ha dependido de la historia oral. Los pueblos agrupados en la Confederación de los Nueve Pueblos de Milpa Alta han elaborado y reelaborado un discurso histórico como elemento central de cohesión e identidad social alrededor de la propiedad comunal. La historia y, en particular, la historia fundacional de la Confederación ha sido el elemento que les ha permitido cohesionarse como uno sólo en la lucha intercomunitaria y contra agentes externos. En este sentido, se ha convertido en el elemento creador de un sentido identitario global.

Pero, para comprender las particularidades de esta historia, es necesario acercarse a las condiciones históricas concretas en que se produjo y en particular al...

Renacimiento de la lucha agraria

A lo anterior se suma el apremio de unidad que significó el inicio de la política de reparto agrario que tuvo entre sus expresiones más tempranas el sur de la Ciudad de México. Debe recordarse que Milpa Alta formó parte de

la zona de influencia zapatista, que se caracterizó por llevar a cabo una política de restitución de tierras a los campesinos. Como respuesta a ello, a partir de 1916 el nuevo gobierno inició repartos agrarios al sur del Distrito Federal, a fin de detener la influencia de Zapata en esa estratégica región (Gomezcésar, 1994).

Concluido el conflicto armado con la promesa de solucionar la cuestión agraria, numerosos grupos campesinos en el país y particularmente en la zona centro-sur, se organizaron y demandaron tierras. Para Milpa Alta esto significó el renacimiento de su conflicto agrario con San Salvador, cuando este pueblo inició, el 4 de febrero de 1921, gestiones para que se le reconociera su propiedad territorial (Pastrana, 1998).

Además, los pueblos milpaltenses del oriente se enfrentaron a la pretensión de sus vecinos de Tláhuac de constituir ejidos en tierras que le habían pertenecido a Milpa Alta y habían sido arrebatadas por una hacienda. Esto último dio lugar la dotación de ejidos en la zona entre 1924 y 1930 (Gomezcésar, 1994). No es una casualidad que el líder que encabezó a los milpaltenses en defensa de sus tierras, el ingeniero Basurto, fuera señalado como uno de los que aportó la documentación para dar cuerpo a la historia fundacional, como se señaló en páginas previas.⁶

Este es el marco histórico en que se gesta la historia fundacional de Milpa Alta. Son los años en que echando mano de sus recursos culturales, los intelectuales de la región dan cuerpo a una interpretación de su pasado para hacer frente a una situación en que entran en competencia con otros pueblos por la posesión y propiedad de las tierras, una vez que el poder de los antiguos latifundistas se ha reblandecido.

En esto se aprecia también un claro paralelismo con los Títulos Primordiales que, según Lockhard, “parecen una primera compilación de una tradición oral importante y de varios fragmentos de documentación antigua que pudo haberse conservado localmente. La razón aparente para compilar esas tradiciones y escribirlas (en ninguna parte encontramos una afirmación directa al respecto) era una nueva necesidad de justificar legalmente la ocupación de la tierra” (Lockhard, 1999: 583).

La historia fundacional está lista y comienza a difundirse de manera amplia como antes se señaló, a fines de los años cuarenta, precisamente en la coyuntura previa a que se emitan las resoluciones presidenciales que afectan la querrela por la tierra entre Milpa Alta y San Salvador. Esto indica que forman parte del intenso debate entre los pueblos y con las autoridades que tiene lugar en esos tiempos. Se tiene constancia de que incluso buscaron servir como documento legal ante la oficina responsable de la política agraria, pues una copia mecanografiada de la historia forma parte del expediente de Milpa Alta (Rualcaba, 1987).

La resolución presidencial de abril de 1952 señala que “aunque el poblado de Milpa Alta carecía de títulos originales, la Oficina de Paleografía, al estudiar el testimonio...(declara) que los títulos que amparan la propiedad de los terrenos comunales del propio poblado de Milpa Alta, son auténticos”. Los dos principales resolutivos fueron: se declaró “inexistente el conflicto por límites entre Milpa Alta y San Salvador Cuauhtenco” y se reconoce y titula 17 994 hectáreas a los nueve pueblos de Milpa Alta.

Un año después, en marzo de 1953, el poder ejecutivo emitió otra resolución, referida a San Salvador Cuauhtenco⁷ en la que asienta que los títulos primordiales presentados por los peticionarios son auténticos y finalmente se le reconoce 6 913 hectáreas de propiedad comunal.

Las resoluciones, pues, pretendieron finiquitar el conflicto agrario entre los pueblos de la Confederación y San Salvador a partir de reconocerles a ambas partes legitimidad en su documentación y dividiendo las tierras comunales. Sin embargo, el conflicto se mantuvo, toda vez que los nueve pueblos continuaron sin reconocer las propiedades reconocidas y tituladas a San Salvador. La efervescencia en torno a la propiedad de la tierra no sólo continuó sino que se complicó de manera importante cuando dieron inicio las talas industriales en los bosques de Milpa Alta por un nuevo y poderoso actor: La Compañía Papelera Loreto y Peña Pobre.

La palabra de los antiguos se vuelve realidad: la lucha por los bosques

En 1928 se creó la empresa papelera Loreto y Peña Pobre en el sur del D. F.⁸ Durante el lapso de su creación hasta 1946, la empresa explotó los bosques de la región (Contreras, Cuajimalpa, Tlalpan y Milpa Alta) por medio de permisos periódicos que obtenía del Gobierno Federal. Las talas en Milpa Alta fueron, en general, poco significativas. Sin embargo, a partir de la creación, en 1947, de la Unidad Industrial de Explotación Forestal y la concesión por 60 años en favor de las fábricas de papel Loreto y Peña Pobre para explotar los bosques del sur del D. F. y otras regiones del Estado de México y de

Morelos, la situación comenzó a cambiar. La papelera intensificó la explotación de los bosques de Milpa Alta e intervino directamente en aspectos económicos y políticos de la región, mediante su influencia sobre los líderes comunales y las autoridades delegacionales. En opinión de los comuneros de los nueve pueblos de Milpa Alta, la empresa se valió en particular de una suerte de alianza con los dirigentes de San Salvador y se aprovechó del conflicto intercomunitario existente.

Leticia del Conde, basada en entrevistas a líderes de la Confederación de los nueve pueblos, señala que la empresa “apoyó ante la institución agraria de esa época los procedimientos para que los ‘vaqueros’ —como eran llamados— de San Salvador obtuvieran la confirmación y titulación de las siete mil hectáreas que estaban en litigio”. (Del Conde, 1982: 30) De esta manera, el conflicto agrario y la lucha por el bosque se entrelazaron.

Los representantes de los nueve pueblos se inconformaron tanto con la resolución presidencial en favor de San Salvador, como del incremento de las talas por la papelera y en 1953 presentaron un amparo ante las autoridades agrarias y forestales. Las autoridades no dieron respuesta a esta demanda y la papelera continuó explotando la parte del bosque en litigio.

Madsen relata que los habitantes de San Francisco Tecoxpa mantenían, por esas mismas fechas, una prolongada “guerra fría” con las autoridades federales en torno a los derechos sobre la madera de los bosques comunales. “En numerosas ocasiones —señala— las compañías forestales con autorización federal para cortar madera han sido forzados a abandonar la zona por

enfurecidos campesinos. Una de las empresas obtuvo la concesión de explotar los bosques de Milpa Alta, pero los nueve pueblos se negaron a aceptarla”. (Madsen, 1960: 120).

Además, las autoridades negaban a los habitantes de Tecoxpa el derecho a cortar madera viva de sus propiedades comunales, pero ellos continuaban cortando madera para la producción de carbón, por lo que regularmente eran arrestados por guardias forestales. “En los últimos dos años estos guardias dispararon y mataron a dos vecinos del pueblo” (Madsen, 1960: 123).

La acción de la papelera se reforzó con el arribo de Carlos Gómez S. como delegado de Milpa Alta quien, de acuerdo con Daniel Chícharo, representante de los comuneros de la Confederación, se aliaron con la papelera para ampliar su radio de acción a las 27 000 hectáreas forestales de Milpa Alta.

Durante los años setenta, en diversas ocasiones grupos de comuneros denunciaron ante las autoridades agrarias y forestales las talas clandestinas y promovieron acciones directas en contra de los talamontes. Ante ello, la empresa instaló un grupo de guardias blancos en el bosque que fueron conocidos como los “montoneros”.

Este grupo de choque estaba encabezado por el capitán Federenco, guardia forestal empleado de la Unidad Forestal. Entre 1969 y 1978, los montoneros fueron responsables de múltiples actos violentos, entre ellos, la muerte de decenas de comuneros.

Además, diversas compañías fraccionadoras intentaron comprar partes del bosque para fincar zonas residenciales, tal como estaba sucediendo en otras partes del sur del D. F. En 1974, con autorización de la Delegación, se publi-

caron revistas y aun en la prensa se ventiló el proyecto de crear un parque nacional en la zona Ajusco-Milpa Alta.

Cuando en la región comenzaron a circular estas informaciones y rumores, las familias y los comuneros en Milpa Alta se alarmaron: la situación andaba muy mal, los comuneros habían perdido el control sobre el bosque, su representante formal era aliado de la papelera y subsistía un ambiente de desconfianza (Del Conde, 1982: 32).

El parque nacional no se concretó, pero, a fines de 1974, el gobierno federal autorizó la construcción de la Ciudad de la Ciencia y la Tecnología y el Centro Interdisciplinario de Ciencias de la Salud (CICS) del Instituto Politécnico Nacional en 800 hectáreas del municipio de Juchitepec, colindante con Milpa Alta. Parecía estar todo en orden hasta que una extensa zona boscosa de Milpa Alta cercana a las 700 hectáreas, fue cercada con alambre de púas y comenzaron a realizarse trabajos de construcción.

En Santa Ana Tlacotenco, el pueblo milpaltense más afectado por la invasión de tierras, dio inicio la respuesta campesina. El 17 de noviembre de 1974 se formó la asociación “Constituyentes de 1917”. Sus integrantes juraron “defender los montes propiedad de la comunidad por derecho de herencia; realizar la defensa de acuerdo con la Constitución; hacerlo con inteligencia y, si fuese preciso, con la vida misma”. Este juramento fue reiterado poco tiempo después en una ceremonia realizada en un claro del bosque conocido como “La Quinta”.

La asociación inicia con gran premura y un fuerte apoyo colectivo: envía comunicaciones a funcionarios públicos e incluso llega a entrevistarse con el Presidente

de la República, Luis Echeverría, sin que las obras se detengan. El ánimo se fue caldeando, ahora ya no sólo en Santa Ana, sino en la mayoría de los pueblos de la Confederación. El 5 de febrero de 1975, alrededor de mil personas, armadas con piedras, palos, machetes y retrocargas, tomaron el sitio de las obras y detuvieron al arquitecto encargado al que, por cierto, incautaron un portafolio lleno de planos, documentos y folletos con la ubicación y descripción de la nueva zona turística que se construiría ahí y que llegaría en realidad hasta Parres y el Ajusco (Jurado, 1992). Gracias a esta acción la obra se detuvo y la compañía constructora abandonó la zona.

Como se puede apreciar, al estallar la resistencia de los comuneros ante lo que percibían como un grave riesgo para sus tierras, existe ya un claro sentido de unidad de los nueve pueblos. El proceso va acompañado por un uso ideológico y político de las raíces culturales indígenas, expresado de muchas maneras.

Aspectos de la nueva organización

Buscaron revivir formas de gobierno indígena como el nombramiento de presidentes por pueblo, elegidos públicamente en asambleas generales, así como el Consejo de Respetables, integrado por los ancianos de la comunidad que tenía la encomienda de fomentar la conservación de la tradición náhuatl y asesorar al grupo dirigente en las asambleas y los conflictos cotidianos.

Además, los comuneros de Milpa Alta fueron la base para constituir el Consejo Supremo Náhuatl del Distrito Federal, en 1974, cuya presidencia recayó en don Carlos López, un distinguido nahuatlato de Santa Ana Tlacotenco.

Entre 1974 y 1980, “los Constituyentes” fungieron como la auténtica, aunque no reconocida oficialmente, organización de los comuneros de Milpa Alta. Se enfrentaron a las fuerzas conjuntas de la compañía papelera, a las autoridades delegacionales y en no pocas ocasiones a las federales en defensa de su bosque.

Entre tanto, las “talas de saneamiento”⁹ continuaban con su secuela de talas clandestinas. Los “Constituyentes”, después de haber agotado las instancias legales, decidieron actuar directamente: se enfrentaron a las guardias blancas de la empresa, las expulsaron del bosque y colocaron su propio sistema de vigilancia. Inmediatamente después crearon el “Frente Abierto de lucha contra la Empresa Loreto y Peña Pobre”, insistiendo en la cancelación de la concesión forestal a ésta.

Este nuevo triunfo fortaleció y dio más prestigio a la organización comunal, pero las talas por parte de la papelera continuaban en los terrenos en litigio con San Salvador. A finales de 1978 y principios de 1979, “Constituyentes del 17” planteó la necesidad de destituir a los representantes de la Asamblea Comunal, encabezados por Chícharo, para obtener la representación oficial de la comunidad ante las autoridades estatales y presionar más efectivamente por la resolución de sus demandas.

Desde años atrás, los comuneros de Milpa Alta habían comenzado a tener una presencia nacional. El Consejo Supremo Náhuatl del Distrito Federal criticó la línea oficialista de la Confederación Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI), y pugnó por su autonomía y por el cuestionamiento de la política agraria gubernamental. La radicalización de la Coordinadora provocó divisiones internas y los intentos por independizarla del gobierno

fracasaron con la llegada a la dirección nacional de un grupo ligado a la CNC. El Consejo Supremo Náhuatl del Distrito Federal fue expulsado de la CNPI, que poco antes se había integrado a la Coordinadora Nacional Plan de Ayala.

Los Constituyentes, por su parte, habían comenzado a entablar alianzas más allá del Distrito Federal. El primer paso fue ligarse con organizaciones campesinas del vecino estado de Morelos, con quienes existían fuertes lazos culturales e históricos. En Morelos también se daba una importante agitación campesina que había llevado, en 1979, a la formación del Movimiento Nacional Plan de Ayala, encabezado por Mateo Zapata, hijo del líder revolucionario sureño. En su primer congreso, en agosto de ese año, asistieron los comuneros de Milpa Alta, pero ante el ambiente oficialista con que se desarrolló el acto, decidieron mantenerse al margen y llamaron a todas las organizaciones independientes allí presentes a constituir una organización campesina que las aglutinara.

En octubre de ese año se celebró en Milpa Alta el Primer Encuentro Nacional de Organizaciones Campesinas Independientes del que surgió la decisión de constituir la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA). En esas fechas, “Constituyentes del 17” cambiaron de nombre a Comuneros Organizados de Milpa Alta (COMA).

A partir de su integración a la CNPA, los comuneros de Milpa Alta buscaron trascender los límites de su lucha local y lograr una mejor correlación de fuerzas para enfrentar a la papelera, puesto que, pese a todo lo realizado, no se había podido detener las talas clandestinas y la asamblea comunal estaba todavía en manos de los talamontes (Del Conde, 1982: 154).

En junio de 1980 concluyó el censo comunal y quedaron fuera de él muchos de los talamontes y los incondicionales del delegado que ocupaban ilegítimamente el nombre de comunero. El siguiente paso fue convocar a una asamblea para la elección de representantes comunales, a fin de acabar con el largo reinado de Daniel Chícharo. El Delegado Agrario y COMA acordaron que tal asamblea sería el 27 de julio de 1980. Sin embargo, la convocatoria oficial fue lanzada para el 19 de julio y se señalaba que se elegiría un representante comunal por cada pueblo, con el obvio interés de fomentar el divisionismo. Además, en abierta violación a la normatividad, se señalaba que se convocaba “por única vez” y no, como disponía la Ley Agraria, una primera convocatoria que requería la presencia de la mitad más uno de los comuneros censados, y en caso de no reunirse, se lanzaría una nueva convocatoria que tendría validez independientemente del número de comuneros que asistieran.

El Consejo Supremo, COMA y los comisariados ejidales acudieron ante la Delegación Agraria y ante la negativa de los funcionarios a recibirlos, tuvieron que permanecer allí durante tres días hasta que fueron atendidos y lograron que la amañada convocatoria fuese suspendida.

Daniel Chícharo, apoyado por los talamontes y la Delegación hizo caso omiso del nuevo acuerdo y con la presencia de granaderos, policía local, patrulleros y judiciales intentó llevar a cabo las asambleas para elegir representantes de cada pueblo.

En todos los pueblos hubo enfrentamientos con “los chicharistas” para impedir la realización de las asambleas. En Villa Milpa Alta, donde estaba Daniel Chícharo

y la mayor parte de las fuerzas represivas, los acontecimientos llegaron a tal punto que Chícharo fue quemado y poco después murió. A raíz de esos hechos, se obligó a las autoridades a definir una nueva fecha para la asamblea, que se realizó el 17 de agosto siguiente. Resultó electo como representante comunal Aquiles Vargas y Julián Flores como suplente, ambos destacados participantes de la lucha comunal desde 1974. De esta forma, COMA obtuvo la representación comunal de los nueve pueblos de Milpa Alta.

Con estos hechos, que en cierta forma culminan una etapa de lucha, la situación en Milpa Alta se modificó: las talas clandestinas se acabaron y fue disuelto el grupo de talamontes. La Delegación Política perdió parte de su poder y se terminó con el ambiente de violencia y represión que se había vivido.

La efervescencia del COMA duró hasta mediados de los ochenta. Con todo, lo logrado por los pueblos de Milpa Alta en diez años de lucha constante no es poco. Fue uno de los movimientos más exitosos en un momento de ascenso de la agitación campesina en el país que tuvo lugar a mediados de los setenta (Bartra, 1985; Canabal, 1984; Robles y Moguel, 1990). Lograron consolidar una organización comunal propia que resulta del todo singular, puesto que, a diferencia de lo que marca la ley agraria que prescribe una sola representación de los comuneros, en Milpa Alta fueron nombrados un representante general y uno por cada pueblo. Estos representantes gozaban de una gran legitimidad entre la población y su acción no se circunscribía a lo agrario, sino que muchas veces actuaban como portavoces de los pueblos. Aun ahora, dos décadas después, la orga-

nización comunal sigue siendo un referente político y cultural de primera importancia en la región.

Son muchos factores, cuyo análisis no pretendemos aquí, los que explican el triunfo de COMA, entre ellos la decisión de actuar tanto como parte de las organizaciones oficiales, como de manera autónoma, una vez agotadas las posibilidades que les brindaban las primeras, así como su capacidad de establecer alianzas con distintas fuerzas nacionales. Pero más importante aún fue el nivel de unidad interno alcanzado entre los pueblos de Milpa Alta. La lucha por los bosques permitió que cobrara vida un hondo sentido de identidad entre los pueblos de la Confederación que el representante comunal Julián Flores definió como la “etnia” momoxca o momozca de Milpa Alta (Gomezcésar, 1992, Vol. 1: 130-134).

Y, aunque en los últimos años el conflicto agrario en Milpa Alta parece haber pasado a un segundo plano, en el año 2000 como en todos desde 1974, se continúa celebrando en un claro del bosque, conocido como “La Quinta Neapanapa”, el aniversario del inicio de la lucha por los bosques. Se oficia una misa (en ocasiones en náhuatl), los mayordomos se encargaron de bajar la imagen del Señor de los Milagros, conocido como el “leñerito”, llevado en andas desde Villa Milpa Alta, y se llevan a cabo danzas de concheros y actos artísticos. El encuentro tiene, sobre todo, un sentido de convivencia familiar de miles de milpaltenses.

No parece caber duda de que la historia fundacional formó parte del renacimiento de una conciencia indígena. No es en modo alguno casual que a fines de los años cuarenta y principios de los cincuenta tenga lugar la irrupción de la historia fundacional en versiones tanto

firmadas como anónimas. La necesidad de revisar y presentar documentación ante el Departamento de Asuntos Agrarios, de un lado, así como el futuro riesgoso para la propiedad de los montes que representó la papelería Loreto y Peña Pobre son los elementos que punzan la conciencia de los milpaltenses: como en el siglo XVII necesitaron la historia para defender su propiedad comunal y unirse entre ellos.

Conforme la defensa de la tierra desemboca en una gran movilización, la historia se difunde entre grupos más amplios hasta convertirse en un elemento común en el presente. Pero precisamente esa sociedad que busca afirmar su ser indio es la misma de la que la antropóloga Ruvalcaba había dicho en 1972: “Milpa Alta ya no es un pueblo indígena...” (Ruvalcaba, 1987: 145). Paradójicamente, los milpaltenses que lucharon siguiendo el mandato de los antiguos, eran el producto de un proceso de profundas transformaciones operadas en las últimas décadas.

Los milpaltenses del siglo XX

La revolución, como ya se señaló, tuvo un enorme impacto en la zona. Muchos milpaltenses se unieron al Ejército libertador del Sur, pero, a diferencia de los campesinos morelenses o del Estado de México, no contaron con su propia fuerza armada, sino que se integraron a las distintas divisiones ya existentes. En parte por ello se les ha caracterizado como la periferia del zapatismo, en la que llegaron incluso a ver a los zapatistas como un ejército de ocupación en Milpa Alta.

Además, al representar una barrera natural entre la Ciudad de México y la región central del zapatismo en

Morelos, hacia Milpa Alta se aplicó una estricta política contrainsurgente, que incluyó la quema de los pueblos y el desalojo total de la población, que fue obligada durante cuatro años a peregrinar en terribles condiciones de miseria. Como resultado de la guerra y de la influencia española, la población de Milpa Alta pasó de 16 268 en 1910 a 10 029 en 1920, lo que significa que se retrotrajo al número que tenía 70 años antes.

En esas condiciones, la década de los veinte fue de reconstrucción de los pueblos y de los campos labrantíos. Los recuerdos de esos años son de privaciones y dificultades. Pero, a partir de la década siguiente, empezaron a llegar a Milpa Alta algunas importantes mejoras materiales, tales como la carretera México-Oaxtepec (1928), el agua potable (1935), la primera escuela secundaria (1938) y la luz eléctrica entre 1942 y 1952 (Chavira, 1973).

En ese lapso también entra en crisis la economía tradicional de los campesinos milpaltenses. Entre otros factores, tal crisis se debió a la caída en la demanda de mano de obra que operó durante el porfiriato por parte de las grandes haciendas de Morelos y el Estado de México. A ello debe agregarse el establecimiento de fuertes aranceles sobre el pulque, que fue acompañada de una política persecutoria entre los años treinta y cuarenta. Y, con la llegada de la compañía papelera, a los campesinos prácticamente se les prohibió explotar la madera del bosque para hacer carbón. Tanto los productos del bosque como el pulque representaban importantes complementos a la economía familiar campesina de Milpa Alta. No es extraño que a principios de la década de los cincuenta comenzara una violenta respuesta en contra

de la compañía Loreto y Peña Pobre, como se verá más adelante.

Las familias milpaltenses debieron echar mano de distintas estrategias para subsistir. Comenzó una migración masiva a la Ciudad de México o incluso a los Estados Unidos, y es apreciable en esos años un intenso proceso de cambio y mestizaje cultural. Zandwijk observó que, mientras el censo de 1940 reportó 64.3% de hablantes de náhuatl de cinco años y más en Milpa Alta, una década después, tal proporción había descendido a 27.3 por ciento (Zandwijk, 1960: 78 y 79).

Concepción Flores Arce Xochime relata la gran presión social en contra del uso del náhuatl. Para ello contribuyó la universalización de la educación en español, la influencia de las autoridades delegacionales¹⁰ y la actitud de numerosos pobladores. Uno de los recursos más usuales fue la broma. Xochime me relató que hace treinta o cuarenta años eran frecuentes las bromas que se hacían a los milpaltenses y aun entre ellos por su deficiente español. Una de estas particularidades era pronunciar la u como o. El siguiente es uno de esos “chistes”: una milpaltense ve que el camión que piensa abordar se arranca; corre hacia él y grita ¡soben! ¡soben!. El chofer se detiene y cuando la mujer asciende por la escalerilla, le dice molesto ¡y luego porque nos jozgan!

De igual forma se transformaron las mayordomías tradicionales, las que comenzaron a partir de fines de los años treinta a convertirse en sociedades, dado que ya no era posible que los mayordomos se hicieran cargo de los costos de las numerosas fiestas. Algunas mayordomías, como la del Señor del Sacromonte, la del Señor de Ixcatepec y la del Señor de las Misericordias comenzaron a

declinar, mientras otras, como la de la Guadalupeana y la de Chalma se robustecieron (Martínez R., 1987: 138).

Declinó también el trabajo comunitario o tequio con el que antaño se realizaban las obras públicas. A mediados del siglo XX ya era muy extraño que las mujeres utilizaran el chincuete o enredo de lana y la apariencia de los pueblos era ya más cercana a la de los mestizos que a un pueblo indio tradicional.

El nopal

Los milpaltenses lograron detener el proceso de deterioro no tanto de sus condiciones de vida como de su capacidad de decidir sobre su base económica y con ello de muchos otros aspectos de su vida. Tal milagro, que no es común en la población india de México, tiene un nombre humilde y sonoro: el nopal.

A partir de los años sesenta, los milpaltenses encontraron que el nopal, un cultivo tradicional en la región, tenía gran aceptación en el mercado de La Merced de la Ciudad de México.¹¹ La demanda creció con rapidez y con ella la superficie sembrada. Se seleccionó la variedad adecuada a las condiciones del suelo (opuntia ficus índica) y el cultivo dejó de limitarse a huertos familiares. Y esa planta pronto se transformó en cimiento económico sólido para la región.

El nopal-verdura¹² posee características que permitieron su fácil adaptación en la zona: crece bien en los delgados y accidentados suelos de Milpa Alta; no requiere de riego y es factible emplear abono de vacas y borregos. Además, produce prácticamente todo el año, siendo la temporada de invierno cuando mejores precios alcanza en el mercado.

Actualmente son ocho pueblos, es decir casi toda la Confederación de Pueblos de Milpa Alta, los que dependen económicamente del nopal. Algunos de ellos emplean 95% de su superficie de labor en este cultivo. El dinamismo de la producción del nopal explica que, pese a la competencia que representa la cercanía con la ciudad en materia de empleos, en Milpa Alta el número de productores agropecuarios en vez de reducirse, creciera. De 1982 a 1987 pasó de 9 147 a 10 994. Si esta última cifra se multiplica moderadamente por cuatro, a fin de comprender a la familia del productor, el resultado es que más de la mitad de la población total depende del nopal.

En 1976 existía una superficie aproximada de 1 500 hectáreas sembradas de nopal, pero con “una marcada tendencia a incrementarse” (Milpa Alta, 1976: 24). En los siguientes años, tal expansión se operó desplazando a otros cultivos, principalmente a los básicos, que de representar una superficie de 4 603 hectáreas en 1987, se redujeron a 2 740 en 1992, mientras que el nopal aumentó de 3 372 a 4 024 hectáreas en ese mismo lapso (Canabal, 1977: 67-72).

En el ciclo 1993-1994 se cosecharon en Milpa Alta 4 057 hectáreas de nopal con una producción de 241 529 toneladas y un valor de más de 77 millones de pesos. Esta última cifra fue equivalente al presupuesto de egresos de la Delegación de Milpa Alta en 1994, que fue de 78.7 millones de pesos (Milpa Alta, 1995).

En la última década se ha robustecido la tendencia a convertirse en un monocultivo para la zona. En 1996, Milpa Alta produjo 450 000 toneladas de nopal-verdura en 7 500 hectáreas, lo que representó 78.2% de la producción y 71.4% de la superficie nacionales de ese

cultivo, que fueron respectivamente 575 575 toneladas y 10 500 hectáreas en 18 estados (Flores Valdés, 1997: 28-29), de lo que se puede concluir que Milpa Alta es la capital mundial del nopal.

El nopal, al dar viabilidad económica a la agricultura, se transformó en un importante valladar que ha impedido, o al menos retardado, que el proceso descontrolado de crecimiento urbano impacte a la región, como ha sucedido claramente en las delegaciones vecinas de Tláhuac, Xochimilco y Tlalpan.

Además, las características del cultivo permiten a los campesinos milpaltenses el control del ciclo productivo: no requieren de maquinaria agrícola, el abono orgánico sigue siendo más importante que el empleo de agroquímicos y poseen alta capacidad de autofinanciamiento. Esto último se debe a que la tenencia de la tierra en la región (comunal y ejidal) y los problemas que subsisten en esta materia dificultan grandemente el acceso de los productores al crédito.

Es decir, se trata de un producto que no está controlado o dependiente de las grandes empresas agroalimentarias o instituciones estatales. Así lo señalaban las autoridades delegacionales en 1976: “es laudable el esfuerzo de los campesinos de Milpa Alta que, por propia iniciativa, sin ayuda oficial, hayan creado esta actividad, (hecho) poco común en el resto del país” (Milpa Alta, 1976).

No menos importante es que las unidades productivas sean minifundios, en su mayoría menores a una yunta (antigua unidad de medida que todavía se usa y que representa poco menos una hectárea) y aquellos que concentran 4 ó 5 son considerados grandes productores.

La explotación, con todo y que cada vez más depende de la contratación de mano de obra (se contratan entre 4 y 5 mil jornaleros permanentes, la mayoría de Oaxaca, Veracruz y Guerrero), continúa siendo una empresa familiar en la que la mujer, en la absoluta mayoría de los casos, se hace cargo de la comercialización.

El sentido campesino de la producción nopalera se puede apreciar en otro elemento. A principios de los años ochenta el nopal se cotizó muy alto y los nopalersos vivieron un inusitado auge económico que se prolongó varios años. Las ganancias obtenidas, si bien se emplearon en la adquisición de algunos bienes productivos, como camiones de carga, no fueron invertidos con un sentido de acrecentar en un futuro las ganancias, sino que se destinaron principalmente a la construcción de casas, mejoramiento de las iglesias, bienes de uso doméstico y la celebración de las fiestas del pueblo. “Lo que sucede —me decía un nopalero de San Francisco Tecoxpa, quien por cierto cursó una licenciatura en antropología— es que no tenemos espíritu empresarial. En esa coyuntura pudimos haber juntado recursos entre varios y hacer un proyecto económico de mayor alcance. Pero, aunque existieron propuestas, no existió mayor interés por el tema”.¹³

Existe otro producto que también ha tenido un gran éxito económico: el mole, cuya historia es en cierta forma paralela a la del nopal. Su producción comercial tiene apenas unas cuantas décadas y se inició a partir de negocios a pequeña escala en el pueblo de San Pedro Atocpan. En un cierto momento, se constituyó una cooperativa que finalmente cedió el paso a las sociedades anónimas que hoy imperan. Se estima que 90% de la

economía de San Pedro gira alrededor del mole, pero actualmente un pequeño número de familias son las que concentran el principal capital tanto de molinos como de restaurantes. Las grandes empresas moleras han crecido al grado de controlar plantas de materias primas en Guanajuato, de tal forma que los insumos para el mole llegan ya procesados.¹⁴ Si bien las consecuencias sociales y la dinámica del mole es muy diferente al democrático nopal, contribuyó también a dotar a la región de una base económica propia y de esta manera fue un factor adicional de orgullo regional.

No cabe duda que el exitoso proceso de recampesinización y de generación de una economía propia de los milpaltenses tuvo consecuencias importantes. Permitió la defensa frente al apetito de la mancha urbana. De 1960 a 1990 Milpa Alta creció 3.6 veces hasta sumar 66 652 habitantes, mientras que las delegaciones vecinas de Xochimilco, Tláhuac y Tlalpan en ese mismo lapso dispararon su población 10 veces. En 1970, apenas 6.5 por ciento de la población en Milpa Alta era nativa de otra entidad, cifra que se elevó a 9.5 en 1980 y a 10.7 en 1990 (Milpa Alta, 1995), es decir, todavía la absoluta mayoría de los habitantes son originarios de lugar, caso único en el Distrito Federal. La recampesinización acompañó, y seguramente contribuyó, a fortalecer la difusión de la historia fundacional al dotar de vitalidad la idea de territorio.

El futuro de la historia

A principios de los años setenta, Martínez Ruvalcaba llegó a la conclusión, que ahora se aprecia francamente apresurada, de que Milpa Alta ya no era “un conglomerado

do indígena”, porque apreciaba que una serie de rasgos, constitutivos de lo indio, habían desaparecido (Martínez R., 1987: 9). Sin embargo, unos cuantos años después inició un proceso, nucleado alrededor de la lucha por el bosque en el que se robusteció notablemente la conciencia india regional. En tal proceso, la historia fundacional ocupó un papel central: los diferentes pueblos se entendieron como parte de una unidad mayor (la Confederación de los Nueve Pueblos) y actuaron con la legitimidad de seguir el mandato de sus ancestros.¹⁵ La historia, podríamos decir, se transformó en un hecho real.

A partir de entonces, la historia se ha consolidado. En cierta forma se ha convertido en la historia oficial regional, acompañada de una serie de símbolos, entre ellos el logotipo de la actual Delegación y los jeroglíficos de cada uno de los doce pueblos. El primero representa a Huellitlahuilli y fue elaborado por el profesor Fidencio Villanueva en 1938, según él mismo me mostró.¹⁶ Los segundos fueron el resultado de una investigación de Joaquín Galarza, quien buscó en diferentes códices las mismas toponimias de los pueblos de Milpa Alta.

Los cambios se siguen dando, y en todo caso muestra que el proceso de mestizaje no es una línea recta y adquiere complejidades que sólo se aprecian al analizar los casos específicos. Por ejemplo, el uso de la lengua indígena. En unas cuantas décadas, el náhuatl ha dejado de ser la lengua franca de la región. En 1970, según el censo, apenas 9% de la población de cinco años y más hablaban náhuatl y en 1990, la cifra se redujo a 3 por ciento (Milpa Alta, 1995).

Si bien la tendencia a que el náhuatl pierda terreno es un hecho, existen otros elementos que deben tenerse

presentes, como el empleo del náhuatl para nombrar los espacios de tal forma que se puede decir que esta lengua sigue impregnando el espíritu local. En Milpa Alta cada pequeño sitio, ya sea en los pueblos o en los campos, cada paraje, cada solar tiene su nombre en náhuatl. Y si bien las calles de los pueblos desde principios de siglo ostentan los nombres de los héroes nacionales, los milpaltenses siguen conociéndolas por sus antiguos nombres indios. En Santa Ana Tlacotenco se contabilizaron 191 nombres nahuas de terrenos agrícolas y 141 en el interior del pueblo (Galarza y López, 1982: 19).

En San Pablo Oztotepec, un grupo de antropólogos localizaron 48 sitios en el pueblo con nombre náhuatl: “estos nombres tradicionales se usan cotidianamente, mientras que los nombres modernos que las autoridades han dado a las calles son bellamente desconocidos por la gran mayoría de la gente de San Pablo. Como ejemplo se puede mencionar que rentamos una vieja casa en San Pablo, en la calle Nicolás Bravo; hasta la fecha no hemos encontrado un solo chofer de pesero que supiera cuál es la calle Nicolás Bravo, mientras que hemos tenido mayor éxito preguntando por la calle Tonatlaco, que es el nombre náhuatl del minibarrio donde se localiza la casa” (Korsbaeck, 1991: 105).

Más aun, el náhuatl es hablado por los principales dirigentes comunales, por respetados profesores y artistas locales. De esta manera, se ha convertido en un elemento de prestigio. El uso de la broma en contra de los hablantes ha cedido a una idea de orgullo. En diversos pueblos de Milpa Alta existe un esfuerzo por revalorar el náhuatl, visible sobre todo en el trabajo de profesores y de intelectuales. Además de los encuentros

anuales de nahuatlato, que van en su décima edición, en la región existen no pocos maestros de náhuatl y escritores bilingües. En 1996 se realizó el Encuentro Nacional de Escritores Indígenas en Milpa Alta. El uso intelectual y ceremonial del náhuatl es expresión de una suerte de reapropiación de elementos identitarios que no parece estar en riesgo de desaparecer.

Los riesgos, si se puede hablar en esos términos, provienen de otros aspectos. A cerca de dos décadas de la lucha, la cuestión agraria ha dejado paulatinamente de ser el centro de la vida social y política de la región, y las autoridades comunales han menguado su influencia.

Pero, sin duda el principal reto que enfrenta la región es el crecimiento urbano, que en los últimos años ha dado un vuelco. En el periodo 1990-1995, el Censo de Población y Vivienda registró una importante aceleración en el crecimiento poblacional, al ascender ésta a 81 102 habitantes, con una tasa de 4.3% anual en ese lustro, lo cual revela que Milpa Alta se está convirtiendo en una región de elevada atracción poblacional: en sólo cinco años creció más que toda la década anterior (Milpa Alta, 1997: 7).

Esta tendencia se ha reforzado por la presencia de asentamientos irregulares especialmente en los pueblos fronterizos con Tláhuac (San Antonio Tecómitl) y con Xochimilco (San Salvador Cuauhtenco y San Bartolomé Xicomulco). No es casualidad que se trate de pueblos que no pertenecen a la Confederación y tienen una relación más utilitaria con su tierra. Se trata de un claro fenómeno de expansión de la mancha urbana que propicia asentamientos de migrantes pobres provenientes sobre todo de la Ciudad de México.

Según un censo de viviendas realizado por las autoridades delegacionales en 1997, se estima que existen 2 000 casas asentadas en zonas irregulares, lo que en un cálculo conservador arrojaría un total de 10 000 habitantes, en su mayoría migración reciente. Este fenómeno está provocando cambios cuyas consecuencias todavía no se aprecian claramente, pero han reforzado la tendencia a transformar la imagen rural tradicional de los pueblos.

Pese al incremento de los asentamientos irregulares en los últimos tiempos, la estructura poblacional está aún organizada a partir de los barrios tradicionales, que suman 29 en los doce pueblos. Sólo en San Antonio Tecómilt han aparecido colonias típicamente urbanas.

Otro problema es el crecimiento de la frontera agrícola, que se ha desarrollado a expensas del bosque. Es claramente apreciable como la mancha verde de las nopaleras va escalando los cerros. Otro caso, tal vez más depredador, es el crecimiento de los cultivos forrajeros de tierra fría, como la cebada y la avena en los claros del bosque. Y si bien ya no existen las talas en gran escala, continúa el desmonte o tala hormiga, de la que son responsables muchas veces los propios campesinos milpaltenses. Esto lo saben los representantes comunales de los pueblos, pero con frecuencia no actúan porque se trata de parientes, amigos y paisanos. El bosque tiene partes fuertemente afectadas por el gusano barrenador, que constituye una plaga que ataca a pinos y oyameles en toda la zona sur de la Ciudad de México. Además, el diferendo con San Salvador está todavía en pie. Todo lo anterior constituye los nuevos retos para los comuneros.

La suerte de la historia fundacional está ligada a la suerte del conglomerado que, echando mano de su memoria histórica y adaptándola a su momento, necesidades y recursos, ha sido capaz de encontrar en ella un elemento central de cohesión.

NOTAS

¹ Milpa Alta es una de las 16 Delegaciones Políticas del Distrito Federal y está integrada por doce pueblos. De ellos, Villa Milpa Alta, San Pedro Atocpan, San Pablo Oztotepec, San Lorenzo Tlacoyucan, Santa Ana Tlacotenco, San Jerónimo Miacatlán, San Francisco Tecoxpa, San Juan Tepenahuac y San Agustín Ohtenco conforman la Confederación de los Nueve Pueblos. Además están San Antonio Tecómitl, más ligado culturalmente a la vecina Delegación de Tláhuac, así como San Bartolomé Xicomulco y San Salvador Cuauhtenco, que pertenecieron hasta principios del siglo xx a la Delegación Xochimilco.

² La lista es larga: Rivera, Orozco, Siqueiros, Tamayo, Charlot, Fernando Leal, Revueltas, Chávez Morado, Nishisawa, Tina Modotti, Edward Weston.

³ Sin embargo, en la bibliografía cita el trabajo de Francisco Chavira de 1949, que se abordará más adelante. El doctor Chavira ocupó dos años (1998-1999) el cargo Delegado del Gobierno del Distrito Federal en Milpa Alta.

⁴ A reserva de tratar con mayor detalle el punto, empleo aquí la noción gramsciana de intelectual como dirigente o cuadro. Aunque es claro que la preocupación de Gramsci gira alrededor del Estado y de los grupos dominantes, por lo que el intelectual es “el intermediario del consenso” (Gruppi, 1978).

⁵ Se tiraron 200 ejemplares. Se puede localizar en la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología y en la Benson Library de Austin, Texas. Serge Grusinzy toma en cuenta estos documentos dentro de su análisis sobre los códices como forma de preservación de la memoria histórica de los pueblos mesoamericanos coloniza-

dos. (Grusinzky, 1995: 106). Una versión paleografiada forma parte del expediente agrario de los pueblos de Milpa Alta. Los originales están en el AGN, acervo Tierras, Vol. 3032, exp. 3, fold. 190r.-218v (Santa Marta Xocotepetlalpan). Existe todo un debate reciente en torno a este tipo de documentos (Lockhart, 1999; Florescano, 1999 y Bernard y Gruzinsky, 1999).

⁶ En el libro de A. Godoy se menciona en una nota de pie de página que algunos datos fueron aportados por el mismo Basurto.

⁷ El texto completo de ambas resoluciones se encuentra reproducido en (Gomezcesar, 1992: Vol. 1, Anexo F).

⁸ A principios del siglo XX, Alberto Woem compró la fábrica “Peña Pobre” y Alberto Lenz la fábrica “Loreto”, mismas que se unieron en 1928. En 1919, la primera de ellas compró el monte de “La Venta”, cercano a Cuajimalpa y ambas explotaban los bosques del sur del D. F. El Grupo Industrial estaba integrado por una fábrica para producir celulosa, dos plantas para producir pasta mecánica de madera y dos fábricas de papel. (Del Conde, 1982: 75-76 y 85).

⁹ La Unidad de Explotación Forestal había llevado a cabo estudios daxonómicos que concluyeron que los bosques del sur del D. F. estaban enfermos y requerían “cortas de saneamiento”, hecho que fue considerando por los comuneros como una maniobra para que la papelería continuara con la explotación de los bosques, especialmente en los momentos en que toda la industria forestal enfrentaba serias dificultades económicas.

¹⁰ Desde fines de los años cincuenta los nombramientos de los delegados del Departamento del Distrito Federal en Milpa Alta recayeron en personas no originarias de la región.

¹¹ “Según algunos vecinos nopaleros de la región de Milpa Alta, Florentino Flores Torres, del barrio de La Concepción, fue quien en 1938 empezó a experimentar el cultivo del nopal. Con el tiempo, al observar que la nopalera sí producía ganancias y requería menos cuidados y tiempo, los campesinos de Milpa Alta cambiaron los sembradíos de maíz y otros por nopaleras y comenzó una producción masiva hace 30 años aproximadamente” (Granados Sánchez y Castañeda, 1996: 156). El profesor Fidencio Villanueva me contó como en la Primera Feria Regional de Milpa Alta, realizada en 1938 y de la cual él fue uno de los organizadores, acudieron varios ingenieros agrónomos a hacer demostraciones sobre las bondades

del cultivo del nopal. En su opinión, éste fue un factor importante para que los campesinos de la región empezaran a cultivarlo con fines comerciales.

¹² El nopal-verdura se distingue claramente de la producción del nopal-tuna, puesto que el aprovechamiento de la hoja tierna del nopal excluye la explotación de la fruta. El nopal-tuna es producido principalmente en San Luis Potosí y otros estados del centro-norte.

¹³ Entrevista con Galdino López Flores, marzo de 1998.

¹⁴ Notablemente, de los más de 20 insumos del mole, ninguno es producido en Milpa Alta.

¹⁵ Incluso las instituciones federales, como el Instituto Nacional Indigenista, han reconocido recientemente el carácter indígena de la región. (Ramírez, 1995).

¹⁶ Villanueva interpretó la escritura ideográfica del México central: Huellitlahuilli está acompañado de los símbolos de Tlahtoani y empuña un bastón que es a la vez una tea ardiendo: el gran iluminador o la gran luz. (Entrevista, 1998). El logotipo se presentó en la Primera Feria Regional, llevada a cabo ese año.

LA DIVERSIDAD CULTURAL EN LA CIUDAD DE MÉXICO.
AUTONOMÍA DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS
Y LOS MIGRANTES

Consuelo Sánchez *

LA CIUDAD DE MÉXICO es culturalmente diversa. Esta diversidad emerge de la presencia histórica de pueblos indígenas originarios, de la población mestiza, de la inmigración de personas de distintos orígenes étnicos, regionales y nacionales, y de grupos de identidad basados en distinciones de género, religión, orientación sexual, de clase. Pero la organización política de la ciudad y del país en general, ha impedido el acomodo y la expresión plural de su rica diversidad. En esencia, en este desfase entre la realidad de su rica diversidad y el arreglo político que le impide su pleno despliegue, radica el problema del multiculturalismo en la Ciudad de México (como en el conjunto del país). En los últimos años, diversos grupos socioculturales exigen cada vez más el reconocimiento

* Antropóloga. Coordinadora general de la revista Memoria. Obras recientes: Los pueblos indígenas. Del indigenismo a la autonomía, México, Siglo XXI, 1999 y México diverso. El debate por la autonomía, México, Siglo XXI, 2002.

de sus identidades particulares y de sus derechos específicos. Tales demandas implican serios desafíos para la ciudad y el Estado mexicano en su conjunto.

Una de las raíces de la diversidad cultural de la Ciudad de México son los pueblos originarios, descendientes de sociedades de cultura náhuatl, que se caracterizan por ser colectividades históricas con una base territorial e identidades culturales diferenciadas. Están geográficamente concentrados en territorios de las delegaciones de Milpa Alta, Xochimilco, Tláhuac, Tlalpan, La Magdalena Contreras y Cuajimalpa. La persistencia de estos pueblos y su deseo manifiesto de autogobernarse y conservar sus identidades propias hace que la naturaleza de la ciudad sea pluriétnica, aunque esta pluralidad no se expresa en su organización política. Ésta se ordenó a partir de un patrón cultural, económico y político, pretendiendo que los diversos grupos abandonaran sus identidades particulares y se asimilaran a ese molde.

La Ciudad de México fue proclamada en 1824 capital de la República Mexicana y asiento de los poderes de la federación. En ese año, la traza de la ciudad abarcaba prácticamente lo que hoy se conoce como el “centro histórico”. Alrededor de la ciudad, se extendían los territorios de los pueblos indios que sobrevivieron a la conquista y colonización. Los gobiernos indígenas de Tenochtitlan, Tlatelolco, Xochimilco, Coyoacán, Tacuba, Tacubaya y Azcapotzalco, tenían jurisdicción sobre extensos territorios que abarcaban numerosos pueblos y barrios. Sin embargo, a lo largo del siglo XIX, tales gobiernos, territorios y jurisdicciones indígenas fueron disueltos con la imposición de un proyecto liberal encabezado por la élite política criolla. El historiador An-

drés Lira, quien documenta profusamente este proceso en su libro *Comunidades indígenas frente a la Ciudad de México*, señala como el inicio de ese movimiento las disposiciones legales de 1812, que preveían la extinción de las parcialidades y los pueblos de indios para erigirse en ayuntamientos constitucionales. A partir de 1820, cuando entró en funcionamiento el Ayuntamiento Constitucional de la Ciudad de México, el cabildo se empeñó en promover la incorporación de los pueblos indios al gobierno de la ciudad y en traspasar los bienes, propiedades, títulos y documentos de estos pueblos a la Tesorería de la ciudad, como bienes propios de ésta.¹

El golpe definitivo contra los pueblos y barrios indígenas se dio con la Ley de Desamortización de 1856, la cual suprimió la propiedad territorial de los pueblos y “aclamó el principio de la propiedad individual como rector de la territorial”. Seis meses después de aprobada esta ley, los terrenos, plazuelas, rinconadas y potreros de decenas de pueblos y barrios indígenas habían sido vendidos o adjudicados a propietarios individuales por las autoridades de la Ciudad de México. Muchas de estas propiedades se convirtieron en haciendas.² Al mismo tiempo, estos cambios legales, como apunta Lira, prepararon el camino para que a partir de 1858 la urbe de la ciudad comenzara a expandirse; algunos barrios indígenas se “urbanizaron” (como Tepito, la Magdalena Mixiuca, Los Ángeles, Belén, Romita); otros más desaparecieron o fueron desplazados por colonias y fraccionamientos³ y sus tierras de cultivo, pastizales y zonas lacustres se convirtieron en calles, caminos, edificios, casas y mansiones lujosas. Los primeros barrios y pueblos indígenas afectados por la urbanización fueron los más

cercanos al casco de la ciudad. Con el correr de los años, la expansión de la urbe se registró hacia el norte, el sur y el poniente.

Los últimos sobrevivientes de este proceso de colonización son, precisamente, los pueblos y barrios indígenas asentados principalmente en las delegaciones del sur del Distrito Federal: Milpa Alta, Xochimilco, Tláhuac, Tlalpan y La Magdalena Contreras, justamente los territorios hacia donde se dirige actualmente la “mancha” urbana. Los territorios que estos pueblos originarios lograron recuperar y conservar, gracias a la reforma agraria de 1917, están bajo asedio; cada vez más tierras de cultivo, zonas lacustres y superficies de bosque son convertidas en áreas residenciales e infraestructura urbana, afectando los mantos acuíferos y, en general, el equilibrio ecológico de la ciudad. Paralelamente, los pueblos originarios están perdiendo el control sobre sus territorios, recursos naturales y sus formas de organización tradicional. La supervivencia de estos pueblos está seriamente amenazada como consecuencia de decisiones tomadas por personas distantes.

Así, pues, la incorporación de los pueblos originarios a la Ciudad de México y al Estado mexicano en el siglo XIX no fue voluntaria ni acordada, lo que determinó su conversión en minorías políticas en su propio territorio. No se quiso reconocer que eran pueblos con culturas diferentes y con capacidad y voluntad de autogobernarse. De haber existido un acuerdo justo, es muy probable que estos pueblos hubieran mantenido sus autogobiernos y algún grado de autonomía. Pero, por el contrario, se les impuso una legalidad ajena, orientada a consolidar un proyecto político y económico del

que estaban excluidos y que dispuso la supresión de sus gobiernos y territorios y la expropiación de sus tierras, recursos y bienes comunales. Desde entonces, los pueblos originarios quedaron subordinados a las decisiones económicas y políticas de grupos perteneciente a la cultura mayoritaria.

En la actualidad, los pueblos originarios permanecen relegados por las mayorías de la ciudad y del conjunto de la nación y sus derechos y libertades desestimados. Persiste la renuencia a reconocer legalmente su existencia en tanto pueblos con identidades propias y sus derechos colectivos correspondientes. Esta falta de reconocimiento ha sido la causa de la larga lista de agravios que exponen a menudo los representantes de estos pueblos: rezago agrario, postergación en la legalización de sus tierras, expropiación y privatización de sus tierras y recursos, el desconocimiento de las autoridades propias de sus pueblos y comunidades, la imposición de proyectos, la injerencia de las autoridades de las delegaciones y de las instituciones de la Ciudad de México en los asuntos comunitarios, la falta de representación y participación en los órganos administrativos del gobierno de la ciudad, así como en la Asamblea Legislativa del Distrito Federal y del Congreso de la Unión, y, como resultado de ello, su exclusión en la formulación de propuestas legislativas y administrativas.

Algunas personas extrañas a los pueblos originarios opinan que sería mejor que se integraran a la cultura de las mayorías en lugar de esforzarse en conservar los “residuos” de su cultura. Cabe señalar, en primer lugar, que la actual fragilidad cultural de los pueblos originarios es producto de un sistema injusto y no de la incapacidad

de éstos para conservar su cultura. En segundo lugar, corresponde a los miembros de los pueblos originarios decidir sobre su propio destino (si se asimilan o mantienen sus identidades en tanto pueblos) y no obstaculizar su libertad de decisión. Finalmente, la situación actual de los pueblos originarios no anula su capacidad de recuperar y reconstituir su cultura, habiendo condiciones favorables para ello. Estas condiciones implican su reconocimiento en tanto pueblos y sus derechos autonómicos.

Una de las características de los pueblos originarios es que quieren mantener sus identidades distintas respecto de la cultura de la sociedad nacional, así como asegurar la supervivencia de sus comunidades y pueblos, asumir el control de su vida colectiva, decidir su propio futuro junto con el de la nación mexicana en general, y ejercer plenamente sus derechos y libertades. Todo ello se sintetiza en el reclamo de autonomía. Ésta sería la base de una nueva relación entre los pueblos originarios, la sociedad capitalina y el gobierno de la Ciudad de México. Pero este desafío no es privativo de la ciudad, es también un reto para el Estado mexicano y, en esa medida, implica cambios en los dos ámbitos: en el nacional y el local, de manera simultánea.

DERECHOS AUTONÓMICOS Y REPRESENTACIÓN DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS

El reconocimiento de la naturaleza pluriétnica de la Ciudad de México significa la aceptación de la existencia de los pueblos originarios y su derecho a la libre determinación. El grueso de los pueblos indígenas del país (entre los

que se incluyen los pueblos originarios de la Ciudad de México) ha manifestado que quieren ejercer este derecho a través de la autonomía, en el marco del Estado mexicano. El establecimiento de un régimen de autonomía, así como la constitución de los pueblos indígenas en sujetos autónomos, comprende mínimamente que las colectividades concernientes (en nuestro caso los pueblos originarios):

1. Sean reconocidos constitucionalmente (y en las legislaciones locales) como pueblos o grupos con identidades propias. Este es un requisito fundamental, sustento del reconocimiento de sus derechos colectivos. Éstos no vienen a contraponerse a los derechos individuales, especialmente, en su condensación como derechos humanos, sino a complementarlos e incluso a asegurar que tales derechos o garantías puedan ejercerse apropiadamente.
2. Tengan autoridades propias, elegidas libremente por las mismas colectividades, esto es, que puedan constituir su respectivo “autogobierno”, cuyas características, funciones o facultades, instancias administrativas, etcétera, estén claramente normadas en el marco de la jurisdicción del Estado y de la Ciudad de México.
3. Dispongan de un ámbito territorial propio que, desde luego, vaya más allá de la demarcación de las tierras como parcelas o unidades productivas. Dado que la autonomía implica derechos sociopolíticos, instituciones, etcétera, tales prerrogativas deben tener un “piso” firme, un espacio de realización.
4. Adquieran las facultades y competencias para de-

sarrollar, enriquecer y aun cambiar, en lo que consideren necesario, sus complejos socioculturales (organización, creencias, usos y costumbres) y asegurar los intereses de sus miembros y colectividad. Aquí, en consecuencia, no opera sólo un afán de conservar, como se cree a menudo, sino también la potencialidad creativa y la vocación innovadora que está presente en los pueblos a lo largo de toda su historia.

5. Puedan participar en las instancias u órganos de decisión nacional y local. La autonomía no es ensimismamiento, aislamiento o autarquía, sino búsqueda de participación plena en la vida nacional en los órganos democráticos de la nación. Desde luego, implica la participación en las llamadas “instancias de debate y decisión nacional”: congresos locales (en nuestro asunto, en la Asamblea Legislativa del Distrito Federal) y en el Congreso de la Unión y, en general, en todas aquellas instituciones creadas para la representación ciudadana.
6. Finalmente, en tanto pueblos, puedan manejar los recursos propios, y acceder a los fondos nacionales en ejercicio de un federalismo cooperativo y solidario, imprescindibles para que sus órganos y autoridades realicen las tareas de gobierno y justicia que el propio orden legal les asigna.

Ahora bien, ¿cuáles serían los mecanismos para el establecimiento de la autonomía de los pueblos originarios en la Ciudad de México? Como primer paso, se requiere reordenar la actual división territorial de la ciudad a fin de establecer nuevas demarcaciones territoriales en

las que se encuentran concentrados los pueblos originarios. Estas demarcaciones territoriales se instituirían en entes autónomos, por lo que se podrían denominar “demarcaciones territoriales autónomas”.⁴ En el Estatuto de Gobierno del Distrito Federal, se puede inferir que los legisladores (que elaboraron y aprobaron dicho estatuto) tenían conocimiento de que la actual división territorial de la ciudad no correspondía cabalmente con determinados espacios socioculturales, pues fijaron las disposiciones para su reordenación, incluyendo criterios culturales e históricos, entre otros. Así, en el artículo 109 del estatuto se asientan los mecanismos “para establecer, modificar o reordenar la división territorial del Distrito Federal” y, en el artículo 110, se indican algunas de las pautas que deben tomarse en cuenta para “la determinación de la variación territorial”, tales como “Población”; “Configuración geográfica”; “Identidad cultural de los habitantes”; “Factores históricos”; “Condiciones socioeconómicas”; “Infraestructura y equipamiento urbano”; “Número y extensión de colonias, barrios, pueblos o unidades habitacionales de las Delegaciones”, etcétera.⁵

Hay claras evidencias de que los espacios donde se concentran los pueblos originarios (en territorios de las delegaciones de Milpa Alta, Xochimilco, Tláhuac, Tlalpan y La Magdalena Contreras) son configuraciones étnico-territoriales sustentadas en procesos culturales, históricos, políticos, económicos y ecológicos particulares. La existencia de estos espacios socioétnicos,⁶ producto de un proceso en curso, justifica su constitución en demarcaciones territoriales. Ciertamente, la delimitación de estos territorios habrá de determinarse

con la participación de los propios pueblos; finalmente serán ellos los que habrán de decir si una entidad territorial realmente se produce. En todo caso, estas peculiaridades deberán tomarse en cuenta en la reordenación territorial del Distrito Federal.⁷

Consecuentemente, estos territorios habrán de instituirse en entes autónomos o “demarcaciones territoriales autónomas”, en los que sus habitantes ejercerán sus facultades de autogobierno.

De acuerdo con la experiencia organizativa de los propios pueblos, las demarcaciones territoriales podrían estar constituidas por la asociación de comunidades agrarias y pueblos originarios (como podría ser, por ejemplo, la unión de los nueve pueblos de Milpa Alta).⁸ Por otra parte, deberá de considerarse la inclusión de la población no indígena vecindada. En principio, el derecho a la autonomía se enfoca hacia los pueblos indígenas, pero, como el régimen de autonomía instituye entes territoriales, toda la población radicada en esos territorios deberá disfrutar de los mismos derechos, sin exclusiones de ningún tipo. La autonomía es un sistema para reconocer o acrecentar derechos de unos grupos o pueblos, no para anular o reducir derechos de nadie. Sin embargo, todos sus habitantes (originarios y no originarios) tendrán que respetar las nuevas reglas de convivencia democrática, de respeto a la pluralidad y la solidaridad entre sus miembros, como lo ha venido formulado el movimiento indígena nacional: la autonomía deberá ser democrática, plural e incluyente.

Cada una de estas “demarcaciones territoriales autónomas” deberá tener un órgano político-administrativo, el cual se instituiría en órgano autónomo con

jurisdicción en sus respectivas demarcaciones territoriales autónomas. El Estatuto de Gobierno del Distrito Federal establece que cada Delegación debe contar con un órgano político-administrativo, el cual debe integrarse por un titular (el jefe delegacional) y por funcionarios y servidores públicos. Sin embargo, los órganos político-administrativos de las “demarcaciones territoriales autónomas” serían distintos en su configuración y naturaleza a los de las delegaciones. Esto es, por un lado, se integraría a partir de las formas de organización de los pueblos originarios y las innovaciones propias del régimen de autonomía. En todo caso, estos órganos serían elegidos democráticamente, de acuerdo con las formas de elección propias y republicanas y de acuerdo con el “principio pluriétnico”, allí donde la composición sociocultural sea heterogénea. También habrá de garantizar que la mujer indígena, y en su caso la no indígena, participe en plan de igualdad con el varón en los diversos niveles de representación política y de gobierno, así como en la administración de la justicia.⁹

Si cada “demarcación territorial autónoma” abarca a varios pueblos (así como ejidos, comunidades y barrios), esto implica la creación de una estructura de gobierno que posibilite la participación y representación de los distintos pueblos y comunidades que la integran, así como la participación y representación de los no indígenas (o no originarios), cuando sea el caso. En los países donde se han establecido regímenes de autonomía (a favor de pueblos indígenas o minorías nacionales) los órganos político-administrativos autónomos suelen estar integrados por una estructura colegiada (asamblea o consejo) que opera como la máxima autoridad,¹⁰ además

de otras secciones y autoridades. En nuestro caso, por ejemplo, la autoridad superior del órgano político-administrativo de cada “demarcación territorial autónoma” podría conformarse como consejo, constituido por representantes de todos los pueblos o comunidades que la integren y, en su caso, también por la población no indígena vecindada.

Por otro lado, la naturaleza de estos órganos político-administrativos (a diferencia de los órganos de las delegaciones) consistiría fundamentalmente en garantizar a los pueblos originarios su derecho a autogobernarse y la facultad de tomar decisiones en materias de su interés; además, como se dijo, de instituirse en “órganos autónomos”. Sus facultades y competencias serían resultado de una redistribución de poderes. Las competencias que habría que transferir a los órganos de las “demarcaciones territoriales autónomas” incluirían temas vitales para su supervivencia en tanto pueblos: gobierno, administración, educación, cultura, salud, seguridad pública, justicia,¹¹ manejo y aprovechamiento de recursos naturales y medio ambiente.¹²

En el Estatuto de Gobierno del Distrito Federal, por ejemplo, se especifican las competencias de las delegaciones (Art. 117) “en las materias de gobierno, administración, asuntos jurídicos, obras, servicios, actividades sociales, protección civil, promoción económica, cultural y deportiva y las demás que señalen las leyes”.¹³ Estas competencias habrían de transferirse a las “demarcaciones territoriales autónomas”. Sin embargo, se requiere garantizar a los pueblos originarios otras competencias no otorgadas a las delegaciones (e incluso al gobierno del Distrito Federal) sobre determinadas

materias vitales para estos pueblos, como son las relacionadas con el desarrollo de su cultura (abarcando el control sobre la educación, la lengua y la cultura) y sobre recursos naturales y medio ambiente (incluyendo el control sobre la explotación, administración y conservación de los recursos naturales existentes en sus demarcaciones territoriales).¹⁴ Los recursos naturales y el medio ambiente son temas trascendentales para los pueblos originarios y sería una injusticia no tomar en cuenta los derechos correspondientes. Por tanto, se requiere establecer medidas legales de protección que aseguren los derechos colectivos de los pueblos originarios sobre tierras, territorios y recursos naturales,¹⁵ y transferir a sus “órganos político-administrativos autónomos” competencias que garanticen su participación e intervención, en coordinación con las instituciones administrativas y gubernamentales correspondientes (Federales y del Distrito Federal), cuando sea el caso, para la elaboración y ejecución de programas de restauración, preservación, uso y aprovechamiento de los recursos forestales, lacustres y acuíferos, así como de la flora y fauna silvestre; en la planeación, ejecución, evaluación y vigilancia de las políticas ambientales y de recursos naturales; en la celebración de convenios relacionados con el establecimiento, administración y manejo de áreas naturales protegidas y para obtener asesoría ecológica en las actividades relacionadas con el aprovechamiento sustentable de los recursos naturales; en la promoción y utilización de los conocimientos indígenas sobre métodos y prácticas culturales de conservación y aprovechamiento sustentable de los recursos naturales (forestales, lacustres, acuíferos, etcétera); y en la promoción y el control de los cono-

cimientos biológicos tradicionales.

Desde luego, los órganos de gobierno autónomo deberán percibir los recursos económicos que les correspondan para la administración de los servicios de salud, educación, infraestructura, vivienda, etcétera. En realidad, debe establecerse por ley el porcentaje de los recursos que serían transferidos a las demarcaciones territoriales autónomas, para que sean administrados por sus órganos de gobierno,¹⁶ los cuales deberán incluir la participación de las comunidades y pueblos de sus respectivas “demarcaciones territoriales autónomas” en la planificación, ejecución y fiscalización de la administración de los servicios de salud, educación y vivienda. En principio, las comunidades agrarias y los pueblos comprendidos en ellas deberán tener determinadas facultades.¹⁷

Muchas de las competencias de estas “demarcaciones territoriales autónomas” serían compartidas con otros organismos gubernamentales y administrativos nacionales y locales, por lo que es indispensable que en éstos se escuchen y se atiendan las perspectivas y los intereses de los pueblos originarios, mediante su participación directa. La inclusión de representantes de los pueblos originarios en los órganos gubernamentales y en los órganos legislativos es de suma importancia para la promoción y defensa de sus intereses y derechos autónomos frente a las decisiones de las mayorías; además, haría que tales órganos fueran más representativos.

La representación de los pueblos originarios en la Asamblea Legislativa del Distrito Federal y, en su caso, en el Congreso de la Unión, sería una derivación del derecho a la autonomía, esto es, el objetivo no es

solamente corregir la deficitaria representación de los pueblos indígenas en los órganos legislativos (tanto en el congreso nacional como en la Asamblea Legislativa del Distrito Federal) a través de la reserva de escaños a estos grupos,¹⁸ sino, sobre todo, que la representación de los pueblos favorezca la promoción, la salvaguardia y el afianzamiento de sus derechos autonómicos.

Pero, para que el proceso legislativo logre representar a los pueblos indígenas se requiere una nueva forma de redistribución de los distritos electorales con el fin de crear distritos de mayoría indígena, como se pactó en San Andrés.¹⁹ Pero, si la representación está ligada a la autonomía, el criterio para la delimitación de las fronteras de los distritos electorales (de mayoría indígena) debería corresponder con las fronteras de las entidades autónomas, es decir, que las circunscripciones electorales coincidieran con las “entidades territoriales autónomas”. En nuestro caso, los distritos electorales para la representación de los pueblos originarios deberían coincidir con las “demarcaciones territoriales autónomas”. De esta manera, la representación indígena sería a la vez una representación de las entidades autónomas.

Por último, el Estatuto de Gobierno del Distrito Federal (o, en el marco legal correspondiente, en el caso de constituirse el Distrito Federal en un estado) deberán establecerse los derechos autonómicos y de representación, indicados.

INDÍGENAS MIGRANTES

Otra raíz de la diversidad cultural en la Ciudad de México es la inmigración de indígenas que proceden

de diferentes pueblos y entidades del país. Según estimaciones censales, el Distrito Federal comprende más de 15 grupos de lenguas indígenas: náhuatl, ñahañhú, mixteco, zapoteco, mazahua, mazateco, totonaca, maya, mixe, purépecha, tlapaneco, chinanteco, huasteco, que corresponden a las comunidades de indígenas migrantes.²⁰ Este tipo de inmigración se inicia a partir de los años cuarenta. Desde entonces, los indígenas han ido asentándose en diferentes delegaciones del Distrito Federal, principalmente en la Cuauhtémoc, Iztapalapa, Venustiano Carranza, Coyoacán, Iztacalco y Gustavo A. Madero. También existen importantes asentamientos de población indígena inmigrante que reside en municipios adyacentes al Distrito Federal, que corresponden al Estado de México, como son Ciudad Nezahualcoyotl, Chalco, Ecatepec. Gran parte de esta población realiza diversas actividades económicas en el Distrito Federal. Los indígenas migrantes que proceden de una misma región y de un estrato étnico común tienden a juntarse en barrios o colonias, lo que les permite mantener cierta cohesión y reproducir algunos elementos de su identidad distintiva, pero también para apoyarse y protegerse de situaciones que derivan de su vulnerabilidad en la ciudad. Otros indígenas migrantes, sin embargo, se encuentran dispersos y con escasos vínculos con sus paisanos y varios más se han integrado a la cultura mayoritaria de la ciudad y han abandonado su identidad distintiva.

En general, las condiciones de vida de los indígenas migrantes que residen en la Ciudad de México y en la zona metropolitana han sido muy precarias; tienen grandes dificultades para poder acceder a los derechos sociales básicos, como a la salud pública, a una vivienda

digna, a un trabajo bien remunerado. Las actividades en las que encuentran empleo son básicamente en la construcción, el comercio ambulante y en el servicio doméstico, las cuales se caracterizan por los bajos salarios y la falta de seguridad y derechos laborales.

Por otra parte, los inmigrantes indígenas son también muy vulnerables frente a las instituciones jurídicas y policíacas de la ciudad. El sistema judicial en el país se torna sumamente problemático cuando en los casos judiciales (en materia civil, penal o administrativa) están involucrados ciudadanos indígenas, ya sean culpables, inocentes o víctimas. La falta de recursos económicos para pagar abogados defensores, la ausencia de traductores indígenas (que por ley debería haber), las diferencias culturales y, particularmente, entre la normatividad jurídica indígena y la nacional, el deficiente dominio de la lengua española y la denigración e intolerancia hacia la cultura de los migrantes, son algunos de los múltiples problemas a los que se enfrentan los indígenas cuando se relacionan con las instancias responsables de impartir justicia. Si bien estos problemas son comunes a todos los indígenas del país, la situación de indefensión de los indígenas migrantes es aún mayor debido a su aislamiento y desvinculación de los apoyos familiares o comunitarios.

La inclusión de los indígenas migrantes en la Ciudad de México ha sido muy cuestionable. En la política tradicional de esta entidad (como reflejo de la política nacional), se esperaba que los indígenas migrantes se asimilaran completamente a las reglas y pautas culturales de las mayorías. El resultado ha sido la exclusión de los indígenas de la vida política, económica y educativa

de la ciudad, y el afianzamiento de la intolerancia y el rechazo a los indígenas en las instituciones de la ciudad y en la mayoría de los capitalinos.

En los últimos años, los indígenas han manifestado abiertamente su deseo de ser parte de la Ciudad de México y, al mismo tiempo, exigen su derecho a expresar libremente sus identidades étnicas. En un régimen democrático, sería insostenible la insistencia en una integración basada en el rechazo a la diversidad cultural; lo justo es una integración fundada en el reconocimiento de la diversidad. Ello significa la adopción de una política pluralista y tolerante que reconozca y apoye que los inmigrantes indígenas puedan mantener y recrear su identidad étnica. El reto, pues, de una política pluralista será erradicar la intolerancia y la discriminación, particularmente, contra los indígenas, pero también lo será el promover firmemente la inclusión de los indígenas en la vida política, económica y educativa de la capital.

Lo característico de los indígenas migrantes es que han procurado recrear su vida comunitaria en la Ciudad de México, resistiendo su asimilación, a través de la readaptación de rasgos propios de sus comunidades de origen, como el sistema de cargo y de fiestas y la asamblea comunitaria. También han creado, con sus propios recursos, asociaciones voluntarias de indígenas migrantes en las que se intenta promover y mantener vivas sus identidades étnicas y recrear aspectos de sus culturas, como la lengua, la música, la danza, la alimentación y la cosmogonía. Otras organizaciones de indígenas migrantes, además, gestionan ante las autoridades capitalinas los reclamos sociales, económicos, jurídicos y educativos de sus miembros.²¹ Muchas de estas agrupaciones se

han adherido a la lucha nacional por el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en la Constitución de la república y, al mismo tiempo, reivindican que se reconozca la pluralidad cultural y la existencia de comunidades de indígenas migrantes en la Ciudad de México y la adopción de políticas públicas que apoyen e impulsen su desarrollo cultural, social y económico.

A los indígenas migrantes les preocupa que el desarraigo de sus comunidades y su adaptación a condiciones de vida y de trabajo distintos a las de sus lugares de origen, y sobre todo en un medio social que es hostil a la diversidad cultural, traen consigo los riesgos de la pérdida de su cultura e identidad. Pero la migración ha sido para ellos una estrategia de supervivencia económica (sobre todo en los dos últimos decenios, con la profundización de la crisis en el agro causada por la política neoliberal y la integración del país al TLC).

Las injusticias por la falta de reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas y la desigual distribución socioeconómica han conducido a un empobrecimiento extremo en las comunidades y regiones indígenas, lo que ha llevado a muchos de ellos a tomar la difícil decisión de abandonar sus comunidades para sortear la pobreza e intentar una vida más digna. La solución de estas injusticias, a través del reconocimiento y la redistribución, permitiría que los indígenas pudieran gozar de sus derechos colectivos en sus regiones y comunidades. Como muestra la experiencia en otros países, donde se han reconocido derechos autonómicos y se ha impulsado la redistribución de recursos y poderes a favor de las colectividades étnicas o nacionales, ello ha provocado una disminución considerable en la migración de los

miembros de esas colectividades; incluso ha generado el retorno de muchos de sus integrantes para incorporarse en el desarrollo de sus comunidades. Sin embargo, la cuestión de los indígenas migrantes seguiría pendiente, pues lo anterior no cancelaría el derecho y la libertad de los indígenas, como de cualquier otro mexicano, a transitar o a trasladarse a otras partes del territorio nacional. En cualquier caso, el asunto a dilucidar consiste en determinar los derechos que corresponderían a los indígenas migrantes.

Los mestizos de diversas entidades del país que han migrado a la Ciudad de México no tienen las mismas dificultades que los indígenas para integrarse. Aquéllos tienen la ventaja de pertenecer a la misma cultura de las mayorías capitalinas, aunque conserven o no sus identidades regionales. Las instituciones educativas de la capital, por ejemplo, les permiten (a ellos y a sus hijos) acceder a una educación en su lengua materna, el español, y se valora la cultura a la que pertenecen. Esta ventaja les da más posibilidades de integrarse en la vida política y económica de la ciudad. Los indígenas, en cambio, no participan de la misma cultura de las mayorías capitalinas y tienen el interés legítimo, como el de los mestizos, de recrear su propia lengua y cultura.

Los inmigrantes indígenas no muestran inconformidad en aprender y hablar el español, pero les inquieta la pérdida de la identidad étnica entre los niños y jóvenes migrantes que asisten a la escuela, donde se impone el castellano y la cultura de la sociedad nacional y se desestima la de los pueblos indígenas; también les preocupa que al incorporarse al empleo formal e informal en la ciudad van perdiendo progresivamente los

conocimientos, las técnicas y las habilidades aprendidas y recreadas durante varias generaciones en sus comunidades de origen, en particular, las relacionadas con las actividades agrícolas, forestales, artesanales, etcétera. Lo que los inmigrantes indígenas quieren es conservar y practicar sus lenguas en el espacio familiar y comunitario y que sus hijos puedan acceder a una educación bilingüe e intercultural en la que el aprendizaje de la lengua materna sea complementario del aprendizaje del español y se valore por igual la cultura de los pueblos indígenas y de la sociedad nacional. También han mostrado interés en la necesidad de transformar las instituciones educativas a fin de instituir una perspectiva intercultural que comprenda la diversidad cultural de la Ciudad de México. Llama la atención la insistencia de algunas de las agrupaciones de indígenas migrantes en la urgencia de fomentar entre ellos y los capitalinos el respeto y la convivencia intercultural, sobre todo si se compara con la indiferencia de la mayoría de los ciudadanos en esta materia.

DERECHOS DE LOS INDÍGENAS MIGRANTES

Los derechos de estos grupos serían de carácter socio-cultural, a fin de que puedan expresar y recrear su particularidad cultural, los cuales se podrían ejercer con independencia del ámbito territorial, pero serían suplementarios de la autonomía territorial, esto es, en principio los indígenas migrantes contarían con autonomía territorial en sus entidades de origen, pero necesitarían determinadas protecciones y derechos fuera de ellas.

En muchos países de Europa, así como en los Estados Unidos y Canadá, se han reconocido derechos especiales a los inmigrantes que proceden de otras naciones. En nuestro caso, se justificaría, con mayor razón, el reconocer derechos especiales a los indígenas (ciudadanos mexicanos) que migran dentro del territorio nacional. Es claro que en un régimen democrático debe respetarse el deseo de los indígenas migrantes de conservar su identidad cultural y su derecho a la autoadscripción étnica, y debe combatirse la intolerancia y la discriminación, en particular contra los indígenas, así como promover la convivencia intercultural. Pero, además, se necesitan medidas que apoyen y promuevan las expresiones y prácticas culturales de estos grupos. Tales medidas comprenderían tanto el reconocimiento de ciertos derechos como reformas en las instituciones públicas. Una forma de garantizar que los indígenas migrantes puedan velar por las necesidades socioculturales de su propio grupo sería que se constituyeran en asociaciones (como de hecho, muchos de ellos lo hacen) autónomas. Estas “asociaciones autónomas” contarían con derechos y recursos públicos necesarios para la preservación y recreación de su cultura e identidades particulares.

De acuerdo con las reivindicaciones culturales de los propios indígenas migrantes, los apoyos públicos incluirían la creación de centros culturales (con sala de conferencia, museo, salón de baile, biblioteca, videoteca y una plazoleta con áreas verdes); la instalación de una radiodifusora indígena, que trasmita en las lenguas de los migrantes y cuya programación esté a cargo de ellos mismos (o sus representantes); la creación de un centro de capacitación en conocimientos y tecnologías indígenas.²²

Otra reivindicación análoga es que las escuelas (en las zonas de concentración de población indígena en el Distrito Federal) impartan enseñanza bilingüe (en la lengua de los indígenas inmigrantes y el español) en los niveles preescolar y primaria, así como para adultos indígenas.

Pero, además de esas medidas específicas, los indígenas migrantes requieren de otras que les permitan enfrentar algunos problemas de orden socioeconómico, como la creación de centros comerciales y de tianguis permanentes para la comercialización de artesanías y de otros productos;²³ una política de empleo y de protección de los derechos laborales de los trabajadores indígenas; programas de vivienda;²⁴ y medidas firmes para garantizar el derecho a la salud de los indígenas, con inclusión de programas especiales de nutrición y prevención de enfermedades, de sensibilización del personal de salud y de respeto a ciertas prácticas culturales relacionadas con la medicina indígena.²⁵

Otra exigencia de los indígenas migrantes es la garantía a un proceso judicial justo. Aunque se trata de un derecho común ciudadano, no se ha cumplido como debiera, sobre todo, cuando el inculcado o denunciante es un ciudadano indígena. Una medida, planteada por algunos de ellos, sería que en la Procuraduría de Justicia del Distrito Federal se creara un departamento de Defensoría Indígena, que actuaría como instancia de apoyo jurídico y de gestoría para asuntos de orden legal.²⁶ Esta Defensoría contaría con: a) traductores de lenguas indígenas,²⁷ para garantizar el derecho del inculcado o del denunciante, que no hable o no entienda el idioma español, a tener traductores; b) abogados defensores de

oficio, con formación para entender las particularidades socioculturales de los indígenas; c) una sección de capacitación jurídica para indígenas;²⁸ y d) una sección de capacitación para el personal del poder judicial (jueces, procuradores y demás autoridades administrativas) para evitar comportamientos discriminatorios hacia los indígenas, y que en los procedimientos judiciales se tomen en cuenta las diferencias culturales.

Finalmente, los indígenas migrantes también requieren de derechos especiales de representación en los órganos administrativos, gubernamentales y legislativos de la Ciudad de México, de modo que puedan incidir y defender sus intereses y necesidades en las decisiones que se tomen en tales órganos.²⁹

Para concluir, las exigencias de los pueblos originarios y de los indígenas migrantes en la Ciudad de México implican medidas de reconocimiento y de redistribución aunque de distinto orden, según el grupo. En el caso de los pueblos originarios, supondría el reconocimiento de una “autonomía territorial” y la redistribución de poderes, facultades, competencias y recursos para desarrollar y enriquecer sus conjuntos socioculturales y asegurar los intereses de sus miembros y colectividades; en el caso de los indígenas migrantes, significaría el reconocimiento de una “autonomía cultural” y la redistribución de derechos y recursos para la preservación y recreación de sus identidades culturales y garantizar el ejercicio de sus derechos ciudadanos. Tales exigencias significan importantes desafíos para la Ciudad de México y para el Estado nacional en general. Sin embargo, es importante señalar que los derechos que reclaman estos grupos no son desmesurados ni extravagantes; en otros países del

planeta, grupos socioculturales semejantes han logrado el reconocimiento de aquellos derechos y un estatus político, económico y cultural, en el marco de sus respectivas naciones.

NOTAS

¹ Cf. Andrés Lira, *Comunidades indígenas frente a la ciudad de México. Tenochtitlan y Tlatelolco, sus pueblos y barrios, 1812-1919*, México, El Colegio de México/El Colegio de Michoacán, 1983, pp. 25-28.

² *Ibid*, pp. 244-286.

³ La gran expansión material de la ciudad que se da a partir de 1858, cuando el área de la ciudad era de 8.5 km² y su población de 200 mil habitantes. En 1910, la ciudad se había extendido en una superficie de 40.5 km² y su población había aumentado a 471 mil habitantes. (*Ibid*, p. 289). Para 1970 la población en el Distrito Federal se había incrementado drásticamente, con 6'874,165 habitantes, y en 1995 se registraron 8'489,007 personas.

⁴ En el artículo 104 del Estatuto de Gobierno del Distrito Federal se introduce el término “demarcaciones territoriales”, aunque se indica que éstas se “denominarán genéricamente Delegaciones”. Cf. Estatuto de Gobierno del Distrito Federal, publicado en el Diario Oficial de la Federación, 26 de julio de 1994 (actualizado el 14 de octubre de 1999).

⁵ En el artículo 11, se señalan algunos de los objetivos que se deben perseguir con la “variación de la división territorial”: “Un mejor equilibrio en el desarrollo de la ciudad”; “Un mejoramiento de la función de gobierno y prestación de servicios públicos”; “Mayor participación social”; “Otros resultados previsibles en beneficio de la población”, etcétera.

⁶ Los rasgos culturales (incluidos los lingüísticos) son sólo uno de los factores en la conformación de los espacios socioétnicos, pues incluyen además un conjunto articulado de “variables” intervinientes. Estas variables, que son de orden culturales, históricas, económicas, sociales, políticas, geográficas y ecológicas, intervienen

en la configuración de las identidades étnico-territoriales, de modo que el debilitamiento, e incluso la ausencia, de ciertos rasgos culturales (como la lengua) no impide la reproducción de las identidades étnico-territoriales; aunque puede afectar la reproducción simbólica y cultural del grupo.

⁷ En el artículo 12 del Estatuto de Gobierno del Distrito Federal, que trata sobre “La organización política y administrativa del Distrito Federal, se atenderán los siguientes principios estratégicos”, fracción V: “La planeación y ordenamiento del desarrollo territorial, económico y social de la ciudad, que considere la óptica integral de la capital con las peculiaridades de las demarcaciones territoriales que se establezcan para la división territorial”.

⁸ Cf. Comuneros Organizados de Milpa Alta, Proyecto Milpa Alta, su territorio y estatutos generales, Milpa Alta, Distrito Federal, 29 de noviembre de 1995.

⁹ Cf. Consuelo Sánchez, “Identidad, género y autonomía”, en Boletín de Antropología Americana, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, núm. 36, julio 2000.

¹⁰ Por ejemplo, en Groenlandia es la “Asamblea Representativa” o “Parlamento Autónomo” y en Nicaragua es el “Consejo Regional”.

¹¹ En materia de justicia y policía, según el caso, los órganos de gobierno de los pueblos originarios deben tener facultades para, por lo menos, conocer y aprobar las designaciones de los jueces del fuero común, de los agentes del Ministerio Público, de la policía judicial del fuero común y de los mandos de las policías preventivas que tengan competencia en las respectivas demarcaciones territoriales autónomas; reglamentar la aplicación de las disposiciones en materia de procedimientos penales, civiles y administrativos aplicables en las entidades autónomas, debiendo incorporar los sistemas jurídicos de los pueblos indígenas; administrar e impartir justicia interna en aquellas materias que la ley determine, de acuerdo con las instituciones y prácticas jurídicas de los pueblos indígenas, asegurando los derechos humanos.

¹² En realidad, la esencia de estos “órganos político-administrativos autónomos” está relacionada con la transferencia de competencias. Es de suma importancia que se establezca con toda claridad en la Constitución de la República y en la legislación nacional y local el tipo de competencias, el alcance y los dispositivos de los órganos

de gobierno autónomo; de lo contrario, difícilmente los pueblos indígenas podrán ejercer sus derechos autonómicos.

¹³ También se indican las atribuciones de los jefes delegacionales, que son básicamente de carácter administrativo. En el artículo 12, fracción III, dice: “El establecimiento en cada demarcación territorial de un órgano político-administrativo, con autonomía funcional para ejercer las competencias que les otorga este Estatuto y las leyes”.

¹⁴ Esto implicaría modificaciones en las leyes nacionales de equilibrio ecológico y de protección al ambiente, de aguas nacionales y forestal. También se requiere establecer y delimitar zonas de reserva ecológica y manantiales, zonas de cultivo, zonas de campos de experimentación agroecológica, centros ceremoniales, política de contención de la mancha urbana y la legalización y titulación de las tierras de las comunidades y pueblos indígenas.

¹⁵ Para ello, se requiere restablecer las protecciones sobre sus tierras y recursos que fueron cancelados por la contrarreforma agraria de 1992, e incorporar en el texto constitucional los derechos sobre tierras, territorios y recursos naturales establecidos en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT).

¹⁶ Generalmente, en los países donde se han establecido sistemas autonómicos, se crean fondos especiales para el desarrollo de las entidades autónomas, que suelen ser las más atrasadas económicamente. En México, las regiones donde habitan los pueblos indígenas han sido desestimadas del desarrollo nacional, por lo que requerirían fondos especiales para empujar su desarrollo socioeconómico, el cual sería administrado por los órganos de gobierno de cada entidad autónoma.

¹⁷ Para garantizar su participación y representación en el “máximo órgano de gobierno autónomo”, deberán ser competentes para: 1) nombrar a sus gobiernos, autoridades y representantes, de acuerdos con sus formas propias de elección; 2) promover sus formas propias de organización política, económica, social y cultural; 3) elaborar y aplicar planes y programas de uso, protección y defensa de sus tierras; 4) decidir internamente sobre la preservación, distribución, uso y aprovechamiento de todos sus recursos; 5) participar, en coordinación con el máximo “órgano de gobierno” de su respectiva demarcación, en la elaboración de los planes y programas educativos de las comunidades y pueblos, vigilar el cumplimiento de los mismos,

así como asegurar que la educación bilingüe-multicultural se imparta en todos los niveles; 6) fomentar la recuperación, el florecimiento y uso de sus propias lenguas en todos los ámbitos de la vida cultural, social, económica, política y administrativa; y 7) coordinar sus actividades con el máximo “órgano de gobierno” de su respectiva demarcación, para impulsar el desarrollo y bienestar de su población, así como la defensa de su cultura y recursos.

¹⁸ La desigual representación de la diversidad sociocultural del país, impugnada cada vez más por los pueblos indígenas y también por otros grupos, como las mujeres, ha sido motivo de que se ignoren los asuntos de estos sectores y que no sean escuchados y atendidos sus intereses y opiniones. El asegurar la representación de los indígenas, mujeres, etc., en las instancias legislativas se fundamenta en la búsqueda de equidad entre los diferentes grupos socioculturales (entre mayorías y minorías políticas).

¹⁹ Al respecto, en los Acuerdos de San Andrés Larráinzar se establece: “Legislar sobre los derechos de los indígenas, hombres y mujeres, a tener representación en las instancias legislativas, particularmente en el Congreso de la Unión y en los congresos locales, incorporando nuevos criterios para la delimitación de los distritos electorales que corresponden a las comunidades y pueblos indígenas...” Cf. “Documento 2: Propuestas Conjuntas que el Gobierno Federal y el EZLN se Comprometen a Enviar a las Instancias de Debate y Decisión Nacional, Correspondientes al Punto 1.4 de las Reglas de Procedimiento”, en Ce-Acatl, núm. doble 78-79, del 11 de marzo al 19 de abril de 1996, p. 48.

²⁰ Según el censo realizado en 1995 por el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), en el Distrito Federal existen 218 739 ocupantes de viviendas particulares, donde el jefe (a) de familia o cónyuge habla una lengua indígena. Organizaciones indígenas, como la Asamblea de Migrantes Indígenas en la Ciudad de México, estiman que son más de medio millón los indígenas que residen en la Ciudad de México y más de dos millones si se incluye el área metropolitana. Según las fuentes oficiales, las lenguas más habladas en el Distrito Federal por número de hablantes indígena son: náhuatl, 58 365 hablantes; otomí o ñhañhú 36 406 hablantes; mixteco, 31 244 hablantes; zapoteco, 29 634 hablantes; mazahua 17 109 hablantes; mazateco, 9 283; totonaca, 6 573 hablantes;

maya, 4 692 hablantes; mixe, 4 546 hablantes; purépecha, 3 430 hablantes; tlapaneco, 2 418 hablantes; chinanteco, 1 984 hablantes; huasteco, 1 157 hablantes, y otras lenguas 11 898.

²¹ Un ejemplo de ese tipo de asociaciones es la Asamblea de Migrantes Indígenas en la Ciudad de México, integrada por diversas comunidades de migrantes indígenas pertenecientes a pueblos zapotecos, mixtecos, mixes, nahuas, entre otros, que tienen programadas actividades como las señaladas.

²² Este centro tendría los objetivos y las características siguientes: a) recuperar las tecnologías y los conocimientos indígenas en diversas materias: artesanal, agrícola, ganadera, plantas medicinales, medioambiental, etcétera y, al mismo tiempo, capacitar en el manejo de nuevas tecnologías que sirvan como complemento de aquéllas y que favorezcan una perspectiva productiva sustentable; b) capacitar a los alumnos indígenas en el conocimiento de las tecnologías indígenas, apoyado también en el conocimiento científico y en la tecnología moderna; c) que los alumnos sean jóvenes indígenas residentes en el Distrito Federal y Área Metropolitana, que se comprometan a regresar a las regiones indígenas a apoyar técnicamente a las organizaciones y comunidades indígenas.

²³ Proponen en concreto: a) construir mercados o centros artesanales para garantizar la comercialización de artesanías y de otros artículos producidos por los propios indígenas; y b) la instalación de tianguis permanentes y móviles para los auténticos productores indígenas y, para garantizar que sean ellos y no los intermediarios los que ocupen los lugares de comercio en los centros artesanales, mercados o tianguis, éstos deberán ser administrados por un Consejo de Representantes Indígenas en el Distrito Federal.

²⁴ Se ha propuesto que estos programas tengan en cuenta las siguientes características: a) que se rehabiliten los edificios donde viven indígenas, con el objeto de crear una vivienda digna; b) procurar que en un mismo edificio vivan individuos miembros de una misma comunidad o pueblo indígena; c) que en los lugares donde existan áreas susceptibles de poblamiento, las instituciones correspondientes adquieran terrenos para la formación de barrios o colonias en las que puedan vivir los indígenas; y d) se propone que el modelo de vivienda sea unifamiliar, dúplex o de tipo vecindad. Se recomienda que no sea del tipo multifamiliar. El

primero coadyuvaría a la interacción social, mientras que el segundo acentuaría los valores individualistas.

²⁵ Al respecto se ha propuesto, además de garantizar el acceso de los indígenas a las clínicas y hospitales del sistema de salud público: a) sensibilizar a médicos, enfermeras y personal en general para evitar comportamientos discriminatorios hacia los y las indígenas; b) contar con personal capacitado lingüística y culturalmente para servir de traductores entre los indígenas que no hablan o no entienden el castellano y el personal médico y paramédico y que auxilien en la comprensión del diagnóstico, prescripción y tratamiento del paciente y de su familia; c) que en los centros de salud localizados en las áreas de concentración de población indígena se instale un consultorio en el que un médico indígena y una partera ofrezcan consultas y den apoyo o asesoría al médico alópata; d) reconocer la medicina tradicional indígena y que El Colegio de Médicos, junto con representantes indígenas (organizaciones de médicos tradicionales indígenas) reglamente el ejercicio de la medicina indígena; e) crear programas permanentes de nutrición para mujeres indígenas embarazadas y lactantes y para niños y niñas, así como programas de prevención de las causas de mortalidad materna e infantil; f) impulsar programas de educación e información sobre sexualidad, reproducción y salud para hombres y mujeres indígenas; y g) elaborar material de información en las diversas lenguas indígenas sobre los distintos métodos de control natal y eliminar la imposición de medidas de control natal.

²⁶ Las funciones de la Defensoría Indígena serían: a) actuar de oficio ante las denuncias que formule cualquier ciudadano indígena; b) vigilar y garantizar que en los juicios en que un indígena sea parte cuenten con un traductor bilingüe; que durante el proceso y la aplicación de sanciones los jueces, procuradores y demás autoridades judiciales tomen en cuenta las condiciones sociales, económicas, y las prácticas, tradiciones y costumbres que el enjuiciado tiene como miembro de un pueblo indígena, y que el dictamen pericial capte adecuadamente las particularidades socioculturales del inculpado; c) promover y garantizar la reposición del proceso o apelación, cuando se hubiese omitido la designación del traductor al inculpado que no hable o entienda suficientemente el idioma castellano; d) garantizar que los peritos pertenezcan al pueblo indígena del

inculcado o que, en su caso, conozcan las prácticas, tradiciones y costumbres de éste, con el fin de que los dictámenes reflejen adecuadamente las particularidades socioculturales del inculcado; e) atender las necesidades de defensa que les plantee cualquier ciudadano indígena; f) apoyar jurídicamente a los indígenas que se vean involucrados en problemas legales; y g) ofrecer servicios de orientación y apoyo en la gestoría de trámites legales que tengan que realizar los indígenas.

²⁷ Estos traductores deberán dominar, al menos, las lenguas con mayor número de hablantes indígenas en el Distrito Federal: náhuatl, otomí, mixteco, zapoteco, mazahua, mazateco. En la medida en que se requieran traductores de éstas u otras lenguas indígenas, podrían establecerse convenios con las instituciones pertinentes (universidades, institutos de investigación, etcétera) para que apoyen estas demandas.

²⁸ El objetivo de esta instancia sería la formación de indígenas traductores, peritos prácticos, abogados de oficio, gestores, etcétera, y que sean las organizaciones o las asociaciones indígenas las que propongan a las personas que se capacitarían con el propósito de que exista un compromiso entre el capacitado y su grupo.

²⁹ Algunos dirigentes han propuesto, incluso, la creación de una Secretaría de Desarrollo Indígena, como parte del gobierno del Distrito Federal, que se integraría por un representante de cada una de las asociaciones de indígenas migrantes y de los pueblos originarios y se conformaría por comités de justicia, salud, educación, cultura, vivienda y capacitación, los cuales tendrían como funciones vigilar y evaluar el cumplimiento de los programas y tareas asignados a las dependencias correspondientes.

MIGRANTES Y COMUNIDADES MORALES:
RESIGNIFICACIÓN, ETNICIDAD
Y REDES SOCIALES EN GUADALAJARA

Regina Martínez Casas*
Guillermo de la Peña *

EN LA ANTROPOLOGÍA Y LA HISTORIOGRAFÍA mexicanista, el término comunidad ha sido utilizado abundantemente para caracterizar a las localidades rurales, y sobre todo a las de origen indígena. En la época colonial se utilizaban las voces jurídicas cajas de comunidad y bienes de comunidad precisamente para denominar a los recursos más importantes de las localidades donde vivían “los naturales”. En la década de 1940, Robert Redfield (1941) introdujo el concepto de comunidad folk para nombrar a las poblaciones aborígenes que supuestamente se habían mantenido en aislamiento, y diez años después propuso el modelo teórico de la pequeña comunidad, aplicable a las poblaciones campesinas en general, cuyos componentes analíticos principales eran el tamaño reducido y la homogeneidad de su población, el aislamiento, la sa-

*Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. CIESAS-Occidente.

cralidad y la fuerte cohesión interna (Redfield, 1955; Cf. Quintal y Fernández, 1993). Tal modelo ha permeado la discusión sobre la definición de lo indígena, e incluso se encuentra implícito en la legislación mexicana reciente acerca de los derechos culturales y étnicos.¹ Sin embargo, nuestro propósito en este trabajo es defender una concepción de comunidad que trascienda la dimensión territorial y los supuestos de homogeneidad y aislamiento. Haremos hincapié, más bien, en los componentes semánticos y valorales que constituyen lo que Anthony Cohen (1989: 112) llama la comunidad moral.² Específicamente nos interesa aplicar el concepto de comunidad moral al fenómeno de la migración rural-urbana.

El origen de este concepto puede encontrarse en los escritos de Max Weber, quien reconoce la existencia de muchos tipos de comunidad, pero encuentra en todos ellos una serie de características genéricas. La comunidad surge por la necesidad de garantizar recursos para un grupo que comparte intereses comunes, y se rige por dos principios básicos: la autoridad y la piedad (Weber, [1922] 1999: 291). El primero implica la existencia de normas y de agentes que vigilan su cumplimiento; el segundo resalta los componentes afectivos que legitiman y refuerzan esas normas. Para Weber los componentes afectivos se traducen en un fuerte sentido de pertenencia, que es a su vez el resultado de un proceso de comunalización que se adapta a las modificaciones de los propios miembros de la comunidad y a las presiones provenientes del contexto ([1922] 1946: 183). Así, la comunalización admite las diferencias internas y encuentra la forma de que esas diferencias sirvan para definir los límites comunitarios. En términos de Anthony Cohen

(op. cit.: 16-19), los límites se amplían o reducen en función de las negociaciones —a veces difíciles— que se llevan a cabo tanto al interior como hacia fuera de la comunidad. Dicho de otra manera, los límites comunitarios, por ser negociables, trascienden el espacio físico ocupado por una colectividad. Lo que importa, finalmente, no es el lugar sino la pertenencia, y ésta se define por un conjunto de elementos significativos que se manifiestan como fronteras simbólicas.³

En este trabajo analizaremos dos comunidades de migrantes en la Zona Metropolitana de Guadalajara. La primera proviene del poblado de Santa Ana, en los Altos de Jalisco, una región que se piensa como criolla; la segunda, en cambio, tiene su origen en Santiago Mexquititlán, pueblo del municipio queretano de Amealco, y está integrada por familias hablantes de otomí.⁴ En ninguno de los casos el traslado a la ciudad representó una ruptura con la pertenencia a la colectividad de origen (familias, redes sociales, grupos rituales). Nos interesa examinar cómo en Guadalajara estas comunidades se han reproducido y resignificado a través de la interacción y los rituales, y al hacerlo han contribuido a la reproducción y resignificación comunitaria en los lugares de origen.

MIGRACIÓN, RESIGNIFICACIÓN Y ETNICIDAD

El tema de la migración rural-urbana propició una abundante literatura antropológica y sociológica a lo largo del pasado siglo. En un primer momento, los modelos preva-
 lecientes examinaban las formas de adaptación y cambio

cultural (o aculturación) de quienes llegaban a la ciudad, y planteaban —al igual que Redfield— una esencial discontinuidad entre la vida “tradicional” de las localidades de origen y la vida “moderna” del mundo urbano (véanse por ejemplo Banton 1957; Little 1965; Fallers, 1966). No obstante, algunos estudios africanistas de las décadas de 1950 y 1960 cuestionaron este modelo dualista y prefirieron postular la existencia de un solo campo de relaciones sociales que unía la ciudad y el campo. Señalaron, por ejemplo, al investigar las ciudades mineras de Zambia, la importancia de la migración circular o de retorno; en ella, el mismo individuo demostraba, alternativamente, patrones de conducta “moderna” y “tradicional”; por ello, más que de aculturación preferían hablar de cambio situacional (Mitchell, 1956 y 1964; Gluckman, 1961; Epstein, 1958). El hecho de migrar no llevaba a la ruptura con la comunidad de origen; por el contrario, la continuidad de ésta se hubiera visto fuertemente amenazada sin los recursos aportados por los migrantes (Van Velsen, 1961). Posteriormente, varias investigaciones realizadas en México confirmaron tendencias similares (Nutini, 1968; Butterworth, 1970; de la Peña, 1980). Al respecto, Lourdes Arizpe (1980) acuñó la expresión “migración por relevos” para referirse a la estrategia de los hogares rurales de enviar sucesivamente a sus miembros a la ciudad (o a los Estados Unidos), para mantener una fuente de ingreso continuo más allá de los límites de la localidad. De la misma manera, las pesquisas realizadas en el Valle de Mantaro, Perú, en la década de 1970, confirmaron la existencia de vastas redes sociales que canalizaban flujos de recursos entre el campo y la ciudad (Roberts, 1974; Smith, 1989). Y

últimamente los estudios de las llamadas “comunidades transnacionales” de familias mexicanas cuyos miembros viven a la vez en México y los Estados Unidos llegan a idéntica conclusión: la naturaleza de los recursos comunitarios sólo se entiende en el contexto de circuitos que vinculan grupos e individuos en diáspora (Rouse, 1996; Goldring, 1996 y 2002; Besserer, 2000).⁵

En nuestra opinión, tales recursos no deben definirse simplemente en términos económicos o monetarios sino sobre todo en términos de significación (Martínez Casas, 2001). En un mundo globalizado y cambiante, la propia delimitación simbólica del ámbito comunitario se redefine exitosamente gracias a la capacidad de innovación sin ruptura que muchas veces manifiestan los que, viviendo fuera del espacio local, se niegan a renunciar a la pertenencia afectiva. No se trata de un proceso espontáneo: requiere del establecimiento, a veces explícito, de mecanismos de interacción y de instancias de comunicación ritual que representen la unidad del grupo y confirmen la adhesión a los valores compartidos (Anthony Cohen, 1989: 51-60). Pero también requiere de la elaboración de discursos que exalten la ideología comunitaria y enuncien formas viables de relación, tanto entre los miembros que se encuentran en diferentes lugares físicos como también entre la comunidad moral y otros actores y grupos que no pertenecen a ella. Por tal razón es importante estudiar a los intelectuales comunitarios y a los intermediarios culturales (Cf. Gramsci, [1930] 1975; Wolf, 1956; de la Peña, 1986; Lomnitz, 2001). Con todo, los mecanismos y los discursos no se forjan arbitraria o aleatoriamente: están condicionados por las características y dinámicas de cada tipo de comunidad

moral.⁶ En este trabajo, compararemos una comunidad centrada predominantemente en valores y símbolos religiosos con otra donde sobresalen los símbolos y valores étnicos. La comparación nos permitirá comprender el peso específico que en la reproducción de las comunidades morales tiene la etnicidad, como una identidad colectiva que (a) se reproduce en el seno de un Estado nacional, (b) se autojustifica en el reclamo de una historia particular, una cultura específica y una organización propia que se transmiten de generación a generación, (c) es reconocida como diferente por los miembros de la sociedad mayor circundante.⁷ En el caso de los otomíes sostendremos, además, que se ven frecuentemente sujetos a procesos de discriminación racista y exclusión por parte de sus vecinos no-indígenas (criollos y mestizos), y que ello fortalece el carácter holístico o corporativo de su cultura, es decir, la preeminencia de los intereses grupales, especialmente los de la familia extensa, sobre los individuales (Cf. Dumont, 1966). En cambio, la otra comunidad que nos ocupa —la de Santa Ana—, a pesar de su regionalismo, no se proclama diferente de la sociedad nacional; por el contrario, defiende representar la verdadera nacionalidad, católica e hispanista (en oposición al jacobinismo oficial); por ello, sus límites son más permeables que los del mundo otomí. También presenta rasgos corporativos, pero éstos se articulan en una vasta organización jerárquica: la Acción Católica Mexicana.

En suma: en nuestro análisis de la integración a la vida urbana de dos colectividades de migrantes,⁸ postularemos que ambas se reproducen como comunidades morales —en vez de disolverse y asimilarse— gracias a la resignificación de los modelos culturales vigentes en

sus localidades de origen. Es decir, los migrantes vuelven inteligible el mundo urbano al interpretarlo desde las categorías significativas con las cuales fueron socializados, pero estas categorías a su vez son negociadas y actualizadas al aplicarse a nuevas experiencias. Ahora bien, la migración —en estos casos, como en otros muchos en México (véanse por ejemplo Mora 1994 y Besserer, 2000)— sucede en el contexto de redes sociales que sirven como auspicios, guías y controles; por ello, el procesamiento de experiencias nuevas no ocurre de manera individual, sino en interacción con otros miembros de la misma comunidad moral, que entonces es capaz de representarse como tal ante la ciudad. Con el término heurístico de redes sociales queremos acercarnos sobre todo a la trama de relaciones protectoras —lo que algunos autores llaman hoy “capital social”—, más que a la manipulación de vínculos sociales con fines de utilidad individualista.⁹ Este planteamiento nos obliga, por un lado, a una revisión históricamente fundada de los procesos migratorios y del crecimiento urbano, y por otro a llevar a cabo análisis de situaciones específicas de interacción, tanto internas como con otros miembros de la sociedad urbana. De esta manera, buscaremos mostrar las negociaciones —a veces tensas y conflictivas— acerca de los límites en cada una de las dos comunidades.

De Santa Ana a Santa Teresita

Enclavado en el municipio de Jalostotitlán, en la región conocida como los Altos de Jalisco, el pequeño villorrio de Santa Ana (donde nunca han residido más de 500 ó 600 personas) se parece mucho al estereotipo que se

tiene de la región alteña, cuyo poblamiento se originó, durante los siglos XVI y XVII, en las pequeñas mercedes virreinales de tierra (peonías) otorgadas a labradores peninsulares para que colonizaran la frontera de indios bravos (Fábregas, 1986). De estas mercedes surgieron los ranchos alteños, manejados por familias extensas y patriarcales, y a su vez las familias se fueron reuniendo en rancherías y pueblos de tamaño reducido, donde a principios del siglo XX todavía vivía la gran mayoría de la población (Demyck, 1978; Espín y de Leonardo, 1980). Las actividades económicas tradicionales han sido desde el siglo XVI la ganadería vacuna y caballo, el curtido y labrado de pieles, la producción de lácteos y la agricultura de temporal, en tierra poco generosa. Simplificando, es posible hablar de una mentalidad alteña, que combina el mito de la defensa de la frontera colonial (y, por tanto, la oposición al mundo indígena), la solidaridad de la familia extensa, la ética de trabajo, y el catolicismo como justificación última de un estilo de vida sobrio y sacrificado, al servicio de Dios y de la patria. En ningún poblado podía faltar una capilla, símbolo de permanencia y unidad, construida por trabajo voluntario. Pero otra parte importante de la cultura expresiva era y es la charreada, donde se exhibe la destreza masculina y la valentía del oficio ranchero (Palomar, 2002).¹⁰

Aunque la gente de Santa Ana, como en general en Los Altos, había mantenido contactos desde el siglo XVII con las ciudades de Guadalajara, León y Aguascalientes —para vender sus productos, o para llevar a sus hijos a seminarios y a sus hijas a conventos— y algunas familias emigraban a ellas, el éxodo masivo no sobrevino

sino hasta el comienzo del siglo XX. Entre 1900 y 1910, un número significativo de alteños acudió al Oeste de los Estados Unidos a trabajar en la construcción del ferrocarril, y luego a ciudades como Los Ángeles y Chicago, en busca de empleos mejor remunerados (Craig, 1980; González Chávez, 1985). Un poco más tarde, hacia el final de la década de 1920, cuando la región se convirtió en un escenario principal de la Guerra Cristera (1926-1929 y 1932-1933), las familias rancheras, además de seguir viajando a los Estados Unidos, se dirigieron a las ciudades circundantes.¹¹ Huyendo de la violencia, muchos santanenses acudieron a Guadalajara, donde nacía una urbanización popular diseñada, precisamente, para acoger a las olas de refugiados campiranos que habían principiado en los años revolucionarios (1910-1920) (de la Peña y de la Torre, 1990). Esta urbanización la llevaban a cabo, sin que mediaran reglamentos municipales o urbanísticos dignos de tal nombre, los propietarios de las haciendas situadas en la periferia de la ciudad; ellos delimitaban el terreno, trazaban calles y manzanas, y vendían pequeños lotes a bajos precios pues carecían de servicios a los recién llegados. Así nació el barrio de Santa Teresita, en terrenos de la hacienda conocida como El Algodonal. El nombre lo recibió de una pequeña ermita donde se veneraba a Santa Teresita del Niño Jesús (Thérèse de Lissieux), fundada con donativos de una devota y acomodada familia francesa. En 1933 fue nombrado capellán de la ermita y del barrio un joven sacerdote originario de Santa Ana, llamado Román Romo, quien atrajo a una docena de familias, entre las que se contaban varios parientes suyos, provenientes de su comunidad. Estas familias constituirían el núcleo

de una organización eclesiástica para laicos, la Acción Católica, que a su vez se convertiría en una especie de gobierno barrial, puesto que la municipalidad brillaba por su ausencia.

El Padre Romo, o Tata Romo, como lo llamaban sus feligreses, dispuso desde un comienzo la organización de brigadas de trabajo que empedraron las rudimentarias calles, cavaron pozos para obtener agua limpia, y construyeron letrinas en las casas y vecindades.¹² Hacia 1940, el barrio de Santa Teresita ya se extendía en 30 manzanas donde moraban más de 500 familias, tanto en vecindades (100, aproximadamente) construidas por el propietario original y por algunos migrantes que en ellas invirtieron sus ahorros, como en pequeñas casas edificadas precariamente por sus propios dueños. La ermita de Santa Teresita se había convertido en una iglesia de regular tamaño, que continuaba creciendo gracias al trabajo voluntario de los vecinos, y el capellán había ascendido a párroco. En la casa del curato, sus dos hermanas solteras dedicaban la vida a atenderlo, pero también a las obras asistenciales por él fundadas: un orfanato y un dispensario. En torno a Román Romo se tejía una red de parientes consanguíneos y políticos que asumían funciones de servicio eclesiástico y liderazgo barrial: un sobrino del cura fungía de sacristán y tesorero, su cuñada era la directora de las escuelas parroquiales, un primo se encargaba de la construcción y ampliación de las obras de la parroquia —que eran muchas: además de la iglesia, que llegó a ser enorme, se erigieron el curato, un club social, un hospital, la casa del orfanato, y dos locales para las escuelas—, y otro cuñado, dueño de una empresa vidriera, proporcionaba trabajo y recomendaciones de

empleo a quienes lo necesitaban. La expresión formal de esta red eran las secciones de la Acción Católica, divididas por sexo y edad: la Unión de Católicos Mexicanos (UCM) para hombres adultos, la Unión Femenina Católica Mexicana (UFCM) para señoras y señoritas, la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM) para varones jóvenes, y la Cruzada Eucarística para los niños.¹³ Había además múltiples asociaciones secundarias que tenían fines específicos: desde la Adoración Nocturna y la Vela Perpetua hasta las cofradías de imágenes particulares y los grupos de catequistas, así como los círculos promisiones, pro-construcción, pro-seminario... etcétera. Ahora bien, cada una de estas secciones y asociaciones elegía un representante ante la Junta Parroquial, presidida por el párroco y por un coordinador laico, también elegido; esta Junta se reunía semanalmente y definía lineamientos generales y tareas específicas, que se transmitían a todos los miembros. Asimismo, existía una Junta Subparroquial, compuesta por comités barriales; éstos designaban jefes de manzana que se encargaban de organizar faenas de trabajo comunitario, recolectar donativos, promover festividades, y mantener un sistema de enlace e información constante entre el Padre Romo y literalmente cada familia residente. Este sistema, que hacía girar la vida social y recreativa alrededor de la iglesia, continuaba funcionando todavía en la década de 1960.

Símbolos y mecanismos de la comunidad moral: Santa Ana/
Santa Teresita

Inevitablemente, desde la misma década de 1940, los santanenses habían dejado de constituir la población

mayoritaria de Santa Teresita: al barrio fueron llegando familias de otras poblaciones de Los Altos de Jalisco, y también de otras partes de la región centro-occidente del país.¹⁴ En 1960 el barrio había crecido a su extensión actual —unas 100 manzanas— y albergaba a unas 30 000 almas, que conformaban una población heterogénea. Con todo, la comunidad moral de Santa Ana no se había desmantelado; más bien, había ampliado sus fronteras para incluir a muchas otras familias que acataban el liderazgo parroquial y se identificaban afectivamente con los símbolos y valores de un catolicismo integrista. Habría que señalar que las familias venidas de otras partes no pocas veces se convertían, mediante alianzas matrimoniales, en parientes de las de Santa Ana, puesto que la intensa convivencia implicada en la densidad de las asociaciones parroquiales propiciaba un alto grado de endogamia barrial; sin embargo, lo fundamental era aceptar el sentido afectivo de pertenencia definido simbólicamente. En este proceso de inclusión, los símbolos claves eran, por un lado, la figura del hermano del Padre Romo, Toribio, elevado discursivamente a la categoría de mártir de la fe en la guerra cristera, y el santuario erigido en su memoria en Santa Ana, y por otro lado, las imágenes de Santa Teresita y la Virgen de Guadalupe, y el propio templo parroquial del barrio. Toribio Romo, cuatro años mayor que su hermano Román, había sido ordenado sacerdote un poco antes del estallido de la rebelión de los cristeros, y durante ésta se vio forzado a ejercer su ministerio clandestinamente. Nunca participó en el movimiento armado, pero visitaba los campamentos rebeldes para administrar los sacramentos. En una visita al poblado de Tequila, en 1928, fue apresado por

el ejército federal, juzgado sumariamente, y fusilado. Román recibió la ordenación sacerdotal ese mismo año, en la clandestinidad, y quedó profundamente marcado por la muerte de su hermano y la experiencia de persecución religiosa. En la década de 1940, siendo párroco de Santa Teresita, gracias al trabajo voluntario y conjunto de sus feligreses y de los residentes de Santa Ana, promovió la construcción de una capilla en la cima del cerrito que domina el villorrio alteño, dedicada a la Virgen de Guadalupe, símbolo del catolicismo mexicano y de la nación misma, y a la memoria de Toribio, que ahí se encuentra enterrado. En la propia capilla hay un espacio dedicado al mártir, donde se exhiben, manchadas de sangre, en una vitrina, las ropas que vestía en el momento del fusilamiento. Cada año, el 12 de octubre, Román Romo encabezaba una peregrinación a Santa Ana de la feligresía de Santa Teresita, organizada por todas las secciones de Acción Católica y los comités barriales. La peregrinación celebraba la lealtad de los alteños a la Virgen de Guadalupe y, al mismo tiempo, la fidelidad del pueblo mexicano a su religión, a pesar de la violencia persecutoria.¹⁵ En ese día se conmemoraba la historia de Toribio, pero ésta era también narrada en otras festividades barriales y en la revista parroquial de Santa Teresita, llamada Lluvia de Rosas, donde el párroco escribía numerosos artículos.¹⁶ Si la imagen de Guadalupe vinculaba el poblado alteño con el barrio tapatío y, más ampliamente, con la catolicidad mexicana, la imagen de Santa Teresita evocaba una identidad barrial, a la que Romo además añadía la identidad de pueblo migrante: así como la santa (fallecida en su primera juventud) había insistido, durante su vida, en la plena confianza

en Dios, los migrantes, que carecían de todo, saldrían adelante gracias al socorro de la divinidad.

El éxito del liderazgo del párroco sobre la comunidad moral se relacionaba principalmente con su capacidad de organizar servicios públicos en un barrio que carecía de ellos y con su control informativo sobre la conducta de los residentes; pero también con la intensidad comunicativa de los rituales y discursos parroquiales, y con la eficacia de la mediación de las organizaciones católicas respecto de las autoridades y la sociedad urbana en general. El ritual estaba presente a lo largo del día, en los repiques de campanas que llamaban a las misas, al rezo del ángelus, y al rosario; por añadidura, no había mes en que no se celebrara a algún santo o advocación mariana con procesiones, misas cantadas al aire libre, verbenas, fuegos de artificio y teatro piadoso (de la Peña y de la Torre, 1992). Además de los escritos de Lluvia de Rosas, los fieles recibían las palabras del cura en sermones y volantes impresos, en las reuniones de los grupos de Acción Católica, en las clases de religión que impartía en las escuelas, en sesiones con los padres de familia, y en visitas personales que procuraba hacer a los hogares. Los contenidos discursivos eran consistentes y convergentes: el punto central era la supremacía de la Iglesia Católica sobre cualquier otro poder y la obligación de los gobiernos de honrarla; la importancia en la historia de México de la evangelización traída por los españoles —y por tanto la gran deuda de México con España— y de la aparición de la Virgen de Guadalupe; la gran traición de los gobiernos liberales y masones en los siglos XIX y XX al decretar y sostener la separación entre la Iglesia y el Estado, y al perseguir a la Iglesia; y la obligación de

los católicos de rechazar el ateísmo y el comunismo, y de velar por la integridad de la familia y la pureza de las costumbres. Por otra parte, las organizaciones parroquiales no sólo ordenaban y facilitaban la vida barrial, sino que además la conectaban exitosamente con la ciudad de Guadalajara. A través de ellas se crearon comités que gestionaron, poco a poco, la introducción de los servicios públicos por parte del ayuntamiento y de los gobiernos estatal y federal: así se fueron consiguiendo el agua potable, el drenaje, la luz eléctrica, el pavimento de las calles y la vigilancia, y además escuelas del Departamento Estatal de Educación y clínicas de la Secretaría de Salubridad. Pero la gestión fue tan exitosa que las autoridades aceptaron la petición de la parroquia de excluir cantinas y cabarets del área de Santa Teresita, y de emplear como policías a jóvenes “de buena conducta” residentes en el barrio.¹⁷ Además, la Acción Católica vinculaba a la parroquia de Santa Teresita con todas las parroquias de la ciudad y le daba acceso a grupos de profesionales y empresarios católicos capaces de ayudar con donativos económicos, con contactos políticos, y con ofertas de empleo. El Padre Romo se apoyaba en toda esta fuerza asociativa para incrementar su influencia en su natal Santa Ana, donde era considerado un benefactor; su ascendencia era tal que incluso convenció a los lugareños —hasta 1970— que no aceptarían la introducción de la electricidad, pues con ésta vendría la nociva televisión.

Con todo, no todas las familias e individuos se plegaban a la autoridad clerical ni compartían los valores del catolicismo integrista. De 1940 a 1960 muchos se vieron obligados a salir del barrio por no tener la capacidad de pagar renta ni siquiera en un cuarto de vecindad; y

ellos, los más pobres, se iban convencidos de que no tenían nada que agradecer al párroco ni a sus lugartenientes. Otros abominaban de la severidad y ubicuidad del cura, o lo juzgaban loco por su rigidez doctrinal y exagerado puritanismo. Las generaciones de jóvenes católicos, después del Concilio Vaticano II, preferían una religiosidad más abierta y tolerante; de mayores preocupaciones sociales, de más compromiso personal y menos corporativismo parroquial. Pero lo que más pudo afectar la comunidad moral de Santa Ana/Santa Teresita fue la integración total del barrio a la vida urbana de Guadalajara. Al consolidarse la dotación de servicios, las organizaciones religiosas perdieron su pertinencia como gestores. Poco a poco, el barrio se convirtió en una ruidosa zona comercial, frecuentada por las clases medias. Al final de la década de 1980, la población residente en Santa Teresita apenas llegaba a los 6 000 habitantes. Romo falleció en 1981; pese a todo, seguía siendo una figura prestigiosa y respetada. Su tumba, en una capilla lateral de la gran iglesia que él edificó, es visitada por muchos fieles. No alcanzó a ver la culminación de uno de sus sueños: el 21 de mayo de 2000, su hermano Toribio sería beatificado y luego canonizado por el Papa Juan Pablo II. Y la figura de Santo Toribio Romo, hoy, con su santuario en Santa Ana y su imagen aureolada en la parroquia de Santa Teresita, es celebrada y venerada por los hijos y nietos de los migrantes de hace sesenta años. Más todavía: el culto a Toribio se ha difundido a la frontera norte. Como lo reportó hace poco el *New York Times*, se afirma que el santo ha prestado ayudas milagrosas a muchos mexicanos que —con documentos y sobre todo sin ellos— buscan trabajo en Estados Unidos

(Thompson, 2002). Por ello, en los últimos tres años la vieja ranchería alteña ha acogido a decenas de miles de peregrinos procedentes de todo el país. El santuario del mártir se ha remozado y ampliado, y en las inmediaciones se ha construido un gran estacionamiento; además, el turismo religioso ha propiciado la apertura de restaurantes y hoteles (Guzmán, 2002). Quizás la revitalización de este símbolo redunde en un resurgimiento de la comunidad moral.

Los migrantes alteños y las instituciones públicas
¿En qué consistió el proceso de resignificación cultural para los migrantes de Santa Ana y para quienes, en la ciudad, se unieron a ellos? Pensamos que las relaciones con las instituciones públicas —con las que inevitable y novedosamente se encontraron en el mundo urbano— proporcionan un ejemplo interesante. Durante los años de violencia, desde la Revolución a la Cristiada y sus secuelas de los años treinta, el mundo institucional de los Altos de Jalisco sufrió un colapso. Los gobiernos municipales contaban con poquísimos recursos y eran rechazados por sus relaciones con las fuerzas de la federación, es decir, los agraristas (los que promovían o apoyaban el reparto de tierras) y los representantes del partido revolucionario. Las escasas escuelas oficiales eran acusadas de pervertir a los niños. En Santa Ana, al igual que en otras muchas rancherías, las primeras letras, junto con el catecismo, eran enseñadas por señoritas piadosas. Quienes estudiaban más allá de los rudimentos, lo hacían a través del seminario menor de Lagos de Moreno y del seminario mayor de Guadalajara (que se mantenían semiclandestinos hasta 1940), a los que se

accedía gracias a becas y esfuerzos de las familias. En realidad, la Iglesia Católica era la única institución supracomunitaria importante con la que realmente trataba la gente alteña.

De manera similar, al llegar a Santa Teresita los alteños tuvieron un trato privilegiado con la Iglesia a través de las organizaciones de la parroquia y de la figura del párroco, en un contexto en el que las autoridades civiles no se hacían presentes. Ya está dicho que los propios vecinos organizados generaron las primeras obras públicas del barrio. Pero más tarde, cuando el Ayuntamiento de Guadalajara comenzó a intervenir, los comités barriales mediaron la actuación municipal en forma determinante. En Guadalajara, a partir de la década de 1940, las obras públicas se ejecutaban a través de un organismo llamado Consejo de Colaboración Municipal, donde estaban representadas tanto las autoridades como los sindicatos y las cámaras empresariales y de propietarios urbanos (Vázquez, 1970). Merced a un mecanismo reglamentario denominado “de plusvalía”, las obras se financiaban con aportaciones de los gobiernos municipal y estatal, y también de los propietarios de la zona beneficiada; en compensación, el valor catastral de los terrenos automáticamente se incrementaba. Ahora bien: los vecinos de Santa Teresita consiguieron que, en las obras de alumbrado, drenaje y pavimentación, se tomara en cuenta el valor del trabajo que ellos previamente habían realizado, y se les permitiera seguir poniendo su parte mediante faenas colectivas. Se negoció, igualmente, que las brigadas de salud del gobierno actuaran en apoyo del dispensario parroquial. Ya hemos mencionado que, cuando se crearon cuerpos

de vigilancia policial para el barrio, la parroquia logró que se reclutaran jóvenes recomendados de ahí mismo. Es decir: mediante la negociación, los vecinos pudieron moldear la acción de las instituciones en términos de sus propias vigencias. Pero fue tal vez en la institución escolar donde el proceso de resignificación era más notable. El párroco y los líderes de la Acción Católica eran conscientes de que en la ciudad la escolarización se volvía indispensable, y que era importante que todos los niños cursaran —al menos— la primaria completa y que, si eran talentosos avanzaran hasta la universidad. Al mismo tiempo, pensaban que la escuela oficial era abominable, pues bajo el disfraz del laicismo inyectaba una visión atea, antirreligiosa e incluso inmoral. Por ello, Tata Romo fundó sus propias escuelas primarias en Santa Teresita, una para niños, que recibió el nombre de Agustín de Iturbide,¹⁸ y otra para niñas, llamada como la santa epónima del barrio. Ninguna de ellas fue incorporada a la Secretaría de Educación Pública (federal) ni al Departamento de Educación estatal; así se evitaban las visitas de los inspectores oficiales y el párroco quedaba en libertad de diseñar contenidos educativos propios e imponer un severo sistema disciplinario. En el currículo, las clases de religión y de historia de la Iglesia figuraban preeminentemente; también se enseñaba una versión de la historia de México donde los héroes eran los católicos y los villanos los masones. Sin embargo, las escuelas presumían de preparar a los niños y niñas mejor que nadie. A quienes terminaban la primaria, se les enviaba a presentar exámenes comprensivos al Departamento de Educación de Jalisco, donde invariablemente obtenían buenas calificaciones. A los mejores se les inducía a cur-

sar la secundaria y luego la preparatoria, de preferencia en colegios privados y católicos; para ello, la parroquia obtenía cada año un número de becas en establecimientos dirigidos por religiosos y religiosas. Si algunos iban finalmente a establecimientos oficiales —en el nivel universitario, casi siempre—, pedían personalmente permiso al arzobispo, quien los exhortaba a no apartarse de la fe.

En el poblado de Santa Ana, Romo influyó para que en la propia primaria oficial, entre 1946 y 1970, se enseñara abiertamente el catecismo. Cuando aparecieron las escuelas oficiales en Santa Teresita, trató igualmente de controlarlas, pero eso le resultó mucho más difícil, pues los maestros eran nombrados a través del poderoso Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación. Por otro lado, al aumentar en forma notable la población barrial después de 1950, las escuelas de gobierno inevitablemente atraían a la mayor parte de la población en edad escolar, pues los establecimientos parroquiales carecían de la capacidad de atenderla. Igualmente, ya en la década de 1960, ni el ayuntamiento ni las instituciones públicas de salud actuaban en consonancia con la parroquia (aunque tampoco la hostilizaban). Curiosamente, el propio arzobispado y los dirigentes diocesanos de Acción Católica presionaron para que la parroquia de Santa Teresita asumiera una actitud más abierta frente a los representantes del Estado. Nunca habían simpatizado mucho con los discursos cristeros de Romo y sus adláteres, ni veían con buenos ojos su propensión a celebrar actos de culto fuera del templo, pues unos y otros hubieran podido dañar la política de conciliación con el gobierno impulsada por la arquidiócesis de Guadalajara.

Así, a regañadientes, el párroco fue moderando su actitud beligerante. Sus escuelas continuaron, solicitaron y obtuvieron reconocimiento oficial, pero no prescindieron de la enseñanza de la religión. Tras la muerte del párroco, podrían ser —con el culto a Santo Toribio, ya mencionado— el último reducto de resignificación de la ya dispersa y mermada comunidad alteña y tapatía.

Santiago Mexquititlán: tierra de migrantes

Santiago Mexquititlán es una comunidad otomí que se ubica en un amplio valle del municipio de Amealco, al sur del Estado de Querétaro y cerca de los límites de esta entidad con Guanajuato, Michoacán y el Estado de México. Según sus propios habitantes y los datos censales, la comunidad cuenta con 12 000 pobladores, distribuidos en seis barrios (Cf. Van de Fliert, 1988). La mayor parte de la población es hablante de otomí (96% según el censo de 1990) y ésta es la única lengua que se escucha en el pueblo, tanto dentro de las casas como en las calles y pequeños comercios (Hekking, 1995). Santiago es un caso típico de los pueblos de indios que concentran la población indígena de una región y la segregan del sector mestizo; en este caso, de los habitantes de Amealco —que es la cabecera municipal— y de otras comunidades mestizas del municipio, probablemente como resabio de lo que Galinier (1990) llama “las políticas de estancias” de la colonia.¹⁹

Cada familia en Santiago cuenta con una vivienda construída al interior de su predio agrícola, por lo que las casas se encuentran desperdigadas por todo el valle. Aunque éste se beneficia de las aguas del río Lerma mediante bordos y canales de riego, el acceso al agua

está cada vez más restringido y las tierras más húmedas se limitan a una pequeña sección, correspondiente a uno de los barrios y constituida como ejido en los años cuarenta sobre las tierras de la antigua hacienda de La Torre. El resto de los terrenos son de propiedad privada; se escrituraron antes de la desamortización de las tierras comunales (en 1857), cuando los pobladores de Santiago se organizaron para fragmentar su territorio y así evitar perderlo. La parcelación se confirmó a raíz de un primer reparto agrario después de la Revolución, en el año de 1926 (Serna 1996; véase también Registro Agrario Nacional, Querétaro, Caja 841: Santiago Mexquititlán). En estas tierras se produce principalmente maíz, frijol, haba y cebada. El rendimiento por hectárea varía, dependiendo del acceso al agua y de las condiciones climatológicas. La temperatura tiende a ser fría y no son extrañas las heladas durante los meses de octubre a marzo. La densidad poblacional ha sido relativamente baja, 38 habitantes por kilómetro cuadrado (Arizpe, 1976), desde hace más de treinta años, lo que muestra la extensión del valle y lo disperso de las viviendas, pero también una fuerte tendencia migratoria. Los lugareños reportan que no hay familia en Santiago que no tenga miembros migrantes.

La migración se relaciona con dos factores: el patrón de herencia de la tierra y, en las últimas décadas, la crisis agrícola. Al ser propiedad privada, la tierra, en principio, podría ser heredada por todos los hijos; sin embargo, la tradición indica que el hijo varón más joven debe ser el único beneficiado (Cf. Galinier, 1990: 384).²⁰ Esto ha obligado a los hijos mayores a migrar para garantizar su sustento y el de sus familias. Casi todos lo hacían de

manera temporal, hasta que lograban reunir el suficiente dinero para comprar un pedazo de terreno cultivable.²¹ Empero, debido a las reiteradas crisis, la migración ha adquirido un carácter más permanente. Según la tradición oral, los problemas de Santiago habían comenzado en 1944, cuando sus tierras perdieron parte de su dotación de agua al canalizarse el río Lerma hacia las presas de la región, especialmente hacia la presa Solís en el estado de Guanajuato. La crisis se agravó notablemente cuando en 1947 se declaró una epidemia de fiebre aftosa, lo que provocó el sacrificio de todas las cabezas de ganado. Con todo, hasta 1960 la migración fue fundamentalmente estacional.²² Desde entonces, lo que para los padres había sido una estrategia complementaria del ingreso, para los hijos que no podían heredar todavía la tierra (o jamás la heredarían) se convirtió en un medio obligado de supervivencia. Los santiagueños se fueron avecindando en México, Monterrey y Guadalajara; trabajaban en la construcción, vendían baratijas en la calle o desempeñaban un oficio tradicional: tejedores de sillas de bejuco (Arizpe, op. cit.: 84). Asimismo, comenzó un importante flujo migratorio de muchachas jóvenes que viajaban a la capital del país para convertirse en empleadas domésticas. Muchas otras mujeres lo hacían con toda la familia para colaborar en la venta ambulante.²³

Si en la década de 1970 los nietos de los propietarios que habían sido ratificados como tales por la Reforma Agraria ya salían regularmente a trabajar, el vínculo que mantenían con su comunidad permanecía estrecho. Desde entonces, abundan los padres relativamente viejos o enfermos que envían a todos sus hijos a las grandes ciudades con el compromiso de regresar a ayudar en el

tiempo de siembra y cosecha y de contribuir al sostenimiento de la familia en Santiago (Serna, 1996). Por otro lado, los jóvenes encontraron en la ciudad la oportunidad de mejorar su conocimiento del español o de capacitarse en quehaceres diferentes al trabajo del campo, lo que originó que algunos de ellos decidieran no regresar. Sin embargo, es notorio que tanto los santiagueños que viven en Guadalajara como los que radican en la Ciudad de México, Monterrey y otras ciudades viajan frecuentemente al terruño, especialmente para la fiesta patronal en el mes de julio y para los ritos de pasaje.

La fiesta del Apóstol Santiago, que se celebra el 25 de julio e implica una semana entera de festejos, congrega a una buena cantidad de migrantes de todos los rincones del país y del sur de Estados Unidos. Se organizan viajes especiales. Para la fiesta del 2001, sólo de Guadalajara se contrataron seis autobuses de turismo que permanecieron en Santiago mientras duró la celebración. De Monterrey llegaron dos, otro de Tijuana y uno más de Reynosa. En estos dos últimos viajaban otomíes que han emigrado a Santa Rosa, California, y a San Antonio, Texas. La organización de estos viajes se sostiene en complejas y eficaces redes de comunicación, que a su vez implican la existencia de un vigoroso sistema de cargos tanto dentro como fuera de la localidad.

RITUALES Y SÍMBOLOS PARA LA COMUNIDAD MORAL DE SANTIAGO

El sistema de cargos de Santiago Mexquititlán no está supeditado a la organización parroquial (incluso la parroquia no se encuentra en Santiago sino en La Torre,

un pequeño pueblo mestizo): consiste en una estricta jerarquía donde las autoridades comunitarias tradicionales se articulan para la organización de los rituales y fiestas (Abramo-Lauff, 1998). Existen cuatro o cinco mayordomos (dependiendo del año). Los dos principales son para el Santo Patrono Santiago; uno o dos más para San Isidro Labrador, y otro para la Virgen de Guadalupe. Cada mayordomo cuenta, además, con el apoyo de dos cargueros que trasladan las imágenes en procesión alrededor y dentro del templo. Estos cargueros son también rezadores-cantadores y durante los días de fiesta se ubican dentro del templo y recitan oraciones cerca de la imagen que les corresponde custodiar. Son intercesores privilegiados —mientras permanecen en el cargo— en la obtención de curaciones y otros favores de los santos, y por ello, la gente les da ofrendas de alimentos, dinero y velas de sebo para el culto de las imágenes.

Los cargos mencionados, que son los más importantes y se otorgan mediante la inscripción en una lista que puede implicar una anticipación de hasta 20 años, se organizan en una especie de asamblea que elige a quienes administran los recursos del templo y de los santos. El cargo de administrador se llama fiscal, y existen para cada imagen fiscales primeros y segundos. Además de la administración, los fiscales son los responsables del orden durante la celebración de los rituales y son personajes temidos por los santiagueños.²⁴ Todos los domingos de tianguis²⁵ y durante las fiestas patronales los fiscales cobran una cuota a los vendedores que se instalan alrededor del templo. La mitad de este dinero se utiliza para el propio templo y la otra mitad para pagar la música y los juegos pirotécnicos durante las festividades.

En las fiestas patronales entre 1998 y 2001 alrededor del 25% de los gastos rituales se sufragaron por este medio; el resto lo fue con dinero proveniente de los migrantes. Durante la fiesta de Santiago y la de San Isidro (15 de mayo), se reciben visitantes de dos comunidades otomíes adyacentes: San Ildefonso Tulpetec y San Miguel Temascaltepec. Cada comunidad llega con grupos de danza y música y es recibida y atendida por los fiscales con los recursos reunidos por limosnas y por las cuotas de los tiangueros, así como por donativos de paisanos que viven fuera de la comunidad. Tanto la visita de los vecinos como la de los santiagueños que viven fuera de la localidad implica una suerte de reciprocidad: en las respectivas fiestas patronales, las otras comunidades y redes de paisanos se obligan a participar con bailes rituales y música. Se establecen incluso competencias entre los grupos de danzantes, y algunos migrantes participan con los grupos bailando y cooperando para la compra de trajes e instrumentos musicales.

El sistema de cargos se completa con los celadores. Estos forman una suerte de élite: pertenecen a familias reconocidas por su piedad; no pocas veces el cargo se transmite de padres a hijos y es vitalicio.²⁶ Tienen una mayor relación con el párroco y la Iglesia Católica, lo que los lleva a ser mal vistos por los primeros cargueros, asumiendo que su propia posición se debe exclusivamente a su prestigio. Sin embargo, una buena parte de la comunidad mantiene estrechos vínculos con los celadores, que supervisan la vida y decisiones de los otomíes de Santiago, tanto en la comunidad como fuera de ella —muchos celadores radican en ciudades del interior de la república o en el Distrito Federal—, y funcionan

como intermediarios culturales entre las instituciones (religiosas y civiles) y sus paisanos. Los celadores, además de supervisar (celar) la vida cotidiana, organizan las peregrinaciones de hombres y mujeres al santuario de Atotonilco, en Guanajuato, donde se reúnen otomíes de diferentes puntos del país, no sólo de Querétaro.²⁷ La peregrinación femenina se realiza la primera semana de octubre de cada año y la masculina se lleva a cabo a principios de diciembre. Para la fiesta de Santiago, las funciones de los celadores son coordinar el viaje en autobuses alquilados, convocar a alguna procesión,²⁸ y ordenar las ofrendas de los migrantes en el templo. También se ocupan de coleccionar las aportaciones de los santiagueños que radican fuera para el financiamiento de la fiesta. Una vez en Santiago, se subordinan a la autoridad de los fiscales, cargueros y mayordomos.

Los cargos no son sólo responsabilidad del titular, sino de toda su familia. Solamente los mayordomos y sus asistentes —los rezadores-cantadores— y sus familiares pueden tocar las imágenes; así, entre todos ellos cargan las figuras de los santos en procesión, les confeccionan la vestimenta y adornan los altares en los que se acomodan. Para los otomíes, los rituales son asunto de familia. Los migrantes se reúnen con su familia extensa para llegar juntos al Barrio Centro. La fiesta se aprovecha para llevar ofrendas a las tumbas de los antepasados difuntos, quienes de este modo también se involucran en la celebración.

LA COMUNIDAD OTOMÍ EN GUADALAJARA

En la zona metropolitana de Guadalajara los otomíes migrantes se distribuyen en cuatro grupos de concentración —asociados a la antigüedad de la migración— situados en los municipios de Guadalajara y Tlaquepaque: El Retiro, Las Juntas (en dos secciones, la Colonia Indígena y la Colonia del Campesino), Brisas de Chapala y El Cerro del Cuatro. Todos los paisanos de Santiago mantienen una estrecha red de relaciones sociales que les permite continuar, en la ciudad, entre otras cosas, con el sistema de cargos de su comunidad. Eso propicia la reproducción de una eficiente organización para la fiesta patronal y para las peregrinaciones anuales. Tal organización garantiza la asistencia de todos los santiagueños, independientemente de su lugar de residencia, y asegura los flujos no sólo de dinero en efectivo y de bienes de consumo, como ropa y electrodomésticos, sino sobre todo de información acerca de las familias. Se propicia, igualmente, la reproducción del idioma más allá de los límites del hogar, pues entre los adultos y los jóvenes (especialmente las mujeres), el otomí se mantiene como lengua básica de interacción social entre paisanos. La mayor parte de las familias en la ciudad tienen algún grado de parentesco real o simbólico (por compadrazgo), lo que permea a la propia identidad comunitaria.

Los otomíes de Santiago se consideran a sí mismos honrados, solidarios, religiosos y leales a la familia y a la comunidad. Cuando suceden desgracias, tanto en Santiago como en las ciudades, se responsabiliza a los mestizos o al contacto de los otomíes con ellos y su mala in-

fluencia. Los celadores urbanos vigilan el cumplimiento de todo el cuerpo de obligaciones de la comunidad moral y sancionan relaciones sociales como el matrimonio y el compadrazgo. Tienen reuniones periódicas entre ellos en cada ciudad —en Guadalajara, una vez al mes— y además se reúnen en los sitios de peregrinación como Atotonilco, y en el propio Santiago. Una de las finalidades de estas reuniones es intercambiar información, de tal suerte que, a su regreso a la ciudad se comunican con las familias supervisadas y les transmiten las nuevas de otras ciudades y del pueblo. De esa manera, se garantiza la circulación informativa, indispensable para el sostenimiento de las identidades étnicas (veáse Epstein, 1973; Abner Cohen, 1969).

No existen organizaciones formales de tipo político que identifiquen a los otomíes en Guadalajara, a diferencia de lo que sucede en el Distrito Federal, donde están censadas cuatro organizaciones de artesanos otomíes que se encuentran constituidas como Asociaciones Civiles o Productivas (Gobierno del Distrito Federal, 2000). En cambio, la relación que sostienen las 53 familias de Las Juntas (15 en la Colonia Indígena y 38 en la Colonia del Campesino) y las más de 80 del Cerro del Cuatro se garantiza por la comunicación entre los celadores, y por las propias redes de parentesco que existen entre ellos.

Los otomíes en Guadalajara suelen casarse con paisanos y los que les resultan más accesibles para tal fin viven en la ciudad, por lo que muchas familias se encuentran emparentadas por alianza más que por filiación. La costumbre otomí de que la mujer viva en el domicilio de la familia de su esposo (virilocalidad) aumenta la red de intercambio informativo pues las

hijas, al visitar a sus familias, traen “chismes” de la zona en la que viven. Como propone Abner Cohen (1969: 225) éste es uno de los mecanismos más efectivos para el control social en las comunidades de migrantes campesinos en zonas urbanas.

La comunidad otomí en Guadalajara se sustenta así en una densa red en la que el paisanazgo y el parentesco consanguíneo y afín se entremezclan hasta confundirse. Los celadores y el parentesco garantizan una circulación eficiente de la información que permite mantener a la comunidad moral fuera de Santiago, incluso con relaciones más estrechas que las que se tendrían en el propio lugar de origen. Los otomíes tienden a vivir agrupados en enclaves que Abner Cohen (op. cit.) llamaría encapsulados. (Algunas familias se han asentado fuera de los cuatro barrios de inmigrantes indígenas de la ciudad, pero mantienen una estrecha comunicación con las otras concentraciones). Se ocupan en el mismo tipo de actividades artesanales y comerciales, como son el tejido del tule para asientos de sillas, la elaboración de muñecas de tela, collares y pulseras, y la venta ambulante de frituras y semillas. Ocasionalmente, incursionan en la industria de la construcción o en algún otro empleo no calificado, pero siempre dentro de las redes que ellos mismos han tejido con antiguos empleadores. En la venta ambulante, se reparten de manera coordinada secciones de la ciudad, y fijan entre todos los precios. Además de estas redes laborales, los rituales religiosos y clubes deportivos les permiten reunirse con frecuencia fuera del ámbito del parentesco; refuerzan así la identidad comunitaria —pero también una importante conciencia étnica y una actitud corporativa— a partir de la

diferenciación que establecen con la sociedad urbana no indígena.

LOS OTOMÍES MIGRANTES Y LAS INSTITUCIONES

Ya está dicho que los otomíes de Guadalajara no están organizados en agrupaciones políticas formales y rara vez presentan un frente común ante instancias gubernamentales, tanto locales como federales.²⁹ Incluso, frente a algunas instituciones como la escuela, niegan ser indígenas y se presentan únicamente como “fuereños”. La Iglesia Católica los identifica como “los de Querétaro” o “los pobrecitos inditos” y se duda de sus capacidades de comprensión conceptual e integración social, lo que les produce una especial forma de reacción y distancia, tanto en la ciudad como en su propia comunidad de origen. La interacción con instituciones representa un gran reto: los otomíes no perciben que tratan con individuos específicos sino con autoridades de difícil alcance. Ante esto, algunos se muestran competentes para obtener beneficios personales; en cambio, otros prefieren prescindir de toda ventaja antes que acercarse a cualquier institución. La renuencia de muchos otomíes —que se da igualmente en Santiago, pero se agudiza en la ciudad— refiere a la experiencia de relaciones interétnicas particularmente tensas y asimétricas: saben que si son etiquetados como miembros de un grupo indígena, el estilo de interacción quedará irremediabilmente marcado por tal etiqueta, para bien o para mal.³⁰

Frente a las autoridades urbanas —tanto federales como municipales— se han definido más bien por su

condición de “pobres” que por su origen étnico. Desde los primeros asentamientos de los años setenta invadieron terrenos federales al margen de las vías del ferrocarril, en los límites entre Guadalajara y Tlaquepaque. En 1984 la Comisión para la Regularización de la Tenencia de la Tierra (CORETT, una oficina federal) asignó a 40 familias un predio sobre un relleno sanitario de uno de los basureros metropolitanos que, en esa época, todavía se encontraba activo. Cada familia debía pagar su lote en diez años. Se trataba de dos manzanas hundidas en una depresión conocida como La Joya, producida por la explotación de una mina de grava en la parte alta de Las Juntas. El DIF de Tlaquepaque les donó materiales de construcción (block, cemento y láminas de asbesto). No contaban con ningún servicio. Un año después el ayuntamiento introdujo la luz y en 1990 el agua. En 1999 se empedró el acceso a la zona. Los otomíes no participaron en ninguna de estas obras, ni el municipio les pidió cooperación. Todavía no cuentan con drenaje. En los archivos municipales se conoce el asentamiento como Colonia Indígena y no existe ninguna observación acerca del origen geográfico o étnico de los beneficiarios del programa de asignación de lotes. En cambio, el asentamiento del Cerro del Cuatro tiene otro origen: es una invasión que se ha facilitado por lo escarpado del terreno y lo inaccesible de la zona. Los primeros otomíes que llegaron (hacia 1990) se instalaron en las faldas del cerro y posteriormente fueron ayudando a sus paisanos a acomodarse en las zonas más altas. Actualmente los munícipes desean iniciar un programa de regularización territorial, pero se quejan de la nula cooperación de los invasores. Los otomíes, por su lado, se quejan del

maltrato de que son objeto por parte de los funcionarios municipales y de su insistencia en tratar cada caso de manera individual. En el pasado, podían acudir ante las administraciones priístas como un colectivo, representado por quien mejor dominio tuviera del español y de las reglas urbanas de interacción.

En el caso de la venta ambulante en el centro de la ciudad sucede algo parecido. Las administraciones posteriores a 1995 (panistas) impusieron las negociaciones individuales de licencias. Anteriormente, ciertos líderes indígenas (sobre todo huicholes y otomíes) obtenían los permisos de manera colectiva, lo que favorecía la generación de grupos de artesanos en la zona.³¹ Actualmente sobreviven dos asociaciones que no están legalmente registradas y que agrupan tanto mestizos como indígenas otomíes, huicholes, nahuas y tseltales. Entre ambas agrupaciones tienen dividida la venta de artesanías en el centro, aunque para efectos municipales las licencias han sido otorgadas individualmente (véase Martínez Casas, 2000b). La venta de frituras y semillas comestibles no está regulada por el Ayuntamiento y los inspectores de la vía pública frecuentemente decomisan la mercancía. Esta actividad no se limita al centro, sino se lleva a cabo también en todos los parques y campos deportivos de la ciudad, así como en algunas zonas escolares, y es exclusiva de redes familiares de otomíes, que han encontrado en esta actividad un nicho laboral exitoso a pesar de los riesgos generados por la policía y los inspectores. Con la policía, las tensiones interétnicas se vuelven especialmente agudas. La percepción de los otomíes es que no se les persigue por infracciones cometidas, sino “por ser indios”, por su apariencia física y forma de hablar. Al sen-

tirse discriminados, se niegan también a denunciar los abusos de que son víctimas. Por otra parte, desconocen la existencia de instancias de defensa como la Comisión Estatal de los Derechos Humanos.

Así, la resignificación de la vida urbana en lo que se refiere al trato con instituciones municipales se realiza mediante la reticencia ante ellas: lo mejor que les puede pasar es ser ignorados. Con la escuela, sin embargo, la relación es más ambigua y contradictoria: saben que puede permitirles mejorar en su relación con la ciudad, pero al mismo tiempo sienten que cuestiona muchos de sus valores y creencias (nosotros diríamos: pone en peligro la integridad de la comunidad moral). Por la importancia que tiene y las contradicciones que crea, nos detendremos en el proceso de resignificación que ocurre en el ámbito de la educación formal, contrastando el fenómeno en la localidad de origen y en Guadalajara.

Existen en Santiago Mexquititlán seis escuelas primarias bilingües (una en cada barrio), una escuela-albergue del Instituto Nacional Indigenista, cuatro preescolares y una telesecundaria. Casi todos los niños de la comunidad asisten a clases, especialmente desde que las becas PROGRESA se condicionaron a la presentación de boletas de calificaciones y certificados de asistencia escolar.³² Uno de los principales objetivos de las familias al enviar a sus hijos a esos establecimientos es que aprendan correctamente el español y se alfabeticen en esta lengua, pues así mejorarán sus competencias para interactuar con la sociedad mestiza. Esto genera fricciones con los profesores que tratan de seguir los programas bilingües de la Dirección General de Educación Indígena. Además muchos de los maestros no hablan la lengua otomí. En el

mejor de los casos, los docentes bilingües son originarios del estado de Hidalgo, donde utilizan otra variante dialectal, lo que es motivo de queja por parte de los padres de familia. El libro de texto fue también elaborado por profesionales hidalguenses, por lo cual la ortografía resulta extraña a los santiagueños. Por otro lado, las autoridades escolares en Santiago han tenido que negociar con las familias algunas de las condiciones de la asistencia de sus hijos. No marcan las ausencias en las épocas críticas para la agricultura: la siembra en marzo, el deshierbe hacia el final del ciclo escolar y la cosecha entre septiembre y noviembre. Tampoco registran retardos en los niños que avisan que ayudan en las labores domésticas o de pastoreo; y son bastante flexibles para exigir el cumplimiento de tareas en casa, pues saben que la mayor parte de los padres de sus alumnos son analfabetos y no pueden ayudar a sus hijos. Algunos profesores han intentado alfabetizar a los adultos a través de los niños, pero el éxito ha sido escaso. Además de la infraestructura escolar, existe en Santiago una biblioteca que cuenta con un par de computadoras. La mayor parte de los libros en esa biblioteca son textos de primaria y secundaria; resulta llamativo que no cuente con bibliografía sobre el grupo étnico ni sobre la región.

Existe poca continuidad entre la escuela en Santiago y la situación escolar de quienes migran a Guadalajara. Incluso tienen problemas con las boletas y certificados de calificaciones. Las exigencias de rendimiento en el aula no son las mismas; a su ingreso en la escuela urbana, los niños resienten el cambio. Los maestros en Querétaro se quejan también de esta falta de continuidad en los alumnos que trabajan intensivamente en el campo o que mi-

gran con sus familias a las ciudades de manera intermitente. Por su parte, los padres consideran que sus hijos no aprenden suficiente español en su comunidad y que tampoco aprenden a leer en otomí. En 1999 surgió una iniciativa de varios padres de familia locales de examinar en otomí a los niños candidatos a becarios de PROGRESA. Eso molestó a los migrantes de retorno cuyos hijos, al regresar a Santiago, hablaban mal la lengua indígena. Uno de los principales conflictos para los migrantes —el lingüístico— se ve agudizado por las relaciones contradictorias que establecen con la institución escolar.

Como en la mayor parte de las sociedades, también para los otomíes en Guadalajara, la escuela constituye un elemento fundamental de socialización, aunque de manera distinta a la de otros grupos de la sociedad urbana (Cf. Dubet y Martuccelli, 1997). La relación de los otomíes migrantes con la escuela es quizá una de las más frustrantes en el contexto urbano. La escolaridad promedio de los habitantes otomíes de Las Juntas es de tres meses y para los del Cerro del Cuatro es de nueve meses.³³ El analfabetismo caracteriza a todas las mujeres mayores de 15 años y a una buena parte de los hombres jóvenes y adultos. Los niños ingresan a la escuela normalmente después de los 10 años (en muchos casos presionados por las catequistas que en la preparación para la primera comunión les condicionan su posibilidad de comulgar a que puedan leer el catecismo). En los miembros más jóvenes de la comunidad —en muchos casos nietos de los primeros migrantes originales— la tendencia es a iniciar la escolaridad en etapas más tempranas (alrededor de los siete u ocho años), aunque siempre está presente la necesidad de cumplir primero con las obligaciones

domésticas y comerciales antes de ir a la escuela, como harían con las labores domésticas y agrícolas en Santiago.

En casi todos los casos en la ciudad, los maestros y las autoridades educativas ignoran que la lengua materna de estos niños no es el español. Una buena parte de los niños indígenas son aceptados en el turno vespertino y, sobre todo, en el nocturno, porque no se inscriben a la edad adecuada y su rendimiento escolar se encuentra por debajo del de sus vecinos mestizos. Al entrevistar a la directora de una escuela a la que asisten algunos niños otomíes (en Miravalle, una colonia de clase trabajadora), ésta expresó su desprecio y la desconfianza que les tenía. Manifestó no conocer a los padres de los niños ni su origen étnico. Al preguntársele sobre la integración de los niños con otros compañeros, respondió que eran “igual que los demás”; sin embargo, al observarlos en el salón de clase y en el patio, fue evidente que únicamente jugaban con otros niños de su etnia. Los que asisten al turno nocturno tienen un horario de clase de sólo dos horas. En el ciclo escolar 1999-2000, 18 de los 23 niños que asistían al turno nocturno en Miravalle (provenientes de Las Juntas) desertaron. Señalaban que ya habían aprendido a leer y que no les hacía falta la escuela. Para ellos, el capital cultural propio de la escuela es únicamente la lengua escrita. El resto del conocimiento que tienen del mundo prefieren basarlo en el sistema de representaciones propio de su grupo cultural.

Actualmente nos encontramos iniciando el seguimiento de otros niños indígenas en Guadalajara que asisten al turno vespertino en escuelas del centro de la ciudad, cerca de las zonas de venta en las que trabajan ellos y sus padres. Las primeras revisiones de archivos

escolares y boletas de calificaciones muestran un desempeño irregular y, sobre todo, una importante deserción. En una de las escuela urbanas estudiadas, casi el 50% de la población de primero y segundo grados es indígena (huichol, nahua y otomí), en sexto año, sólo el 17% de los alumnos habla alguna lengua indígena, lo que parece indicar que una buena parte de estos niños abandona la escuela entre tercero y quinto de primaria. En entrevistas iniciales, los alumnos indígenas reportan una fuerte presión de la familia para ayudar en la venta en la vía pública y, en el caso de la niñas, para colaborar en las labores domésticas y de cuidado de sus hermanos más pequeños.

La escuela influye en la forma en que los niños se adaptan a la ciudad. Quienes asisten a ella adquieren un mayor número de competencias urbanas, pero también se involucran en conflictos serios al enfrentar su modelo cultural con el que les impone la escuela. Como estrategia para evitar la discriminación, los niños empiezan a vestirse y hablar como sus compañeros. Las niñas se maquillan y usan ropa sancionada negativamente por sus madres y abuelas (faldas cortas y blusas sin mangas o pegadas al cuerpo). Los niños cambian de corte de pelo y se vuelven aficionados a los juegos electrónicos (las llamadas “maquinitas”).³⁴ Normas como las que se refieren a la prioridad del trabajo sobre el estudio o el juego, y a la edad para formar una pareja, son cuestionadas a partir de la convivencia con compañeros urbanos y por los comentarios y consejos de sus maestros. Por su parte, los padres de familia reconocen la necesidad de dar a sus hijos mejores herramientas para su inserción en la ciudad, pero desconfían de las relaciones que puedan establecer

en el ámbito escolar. Existe un creciente número de casos de drogadicción entre niños y jóvenes otomíes y la comunidad considera que se deben a la mala influencia de los compañeros de escuela, las violentas “maquinitas” y las bandas de adolescentes que proliferan por todo Guadalajara. Una buena parte de los padres de familia prefieren prohibir a sus hijos continuar en la escuela antes que arriesgar su integridad física o moral.

CONCLUSIÓN

Hemos presentado en este trabajo a dos grupos de migrantes que en la ciudad de Guadalajara conservaron —o mejor aún: refuncionalizaron y reinventaron— su calidad de comunidades morales. En ambos casos, se trataba de colectividades que en sus lugares de origen, Santa Ana y Santiago Mexquititlán, poseían un fuerte sentido de identidad vinculado a redes familiares y celebraciones rituales. Al llegar a la ciudad, no lo hicieron como individuos aislados, ni siquiera como familias discretas; por el contrario, la inserción urbana tanto de los alteños como de los otomíes estuvo mediada por sus propias y amplias relaciones de parentesco y paisanazgo: así como la gente de Santa Ana acudió en conjunto a Santa Teresita al llamado del Padre Romo, la de Santiago ocupó los predios de la Colonia Indígena y el Cerro del Cuatro bajo los auspicios de sus familias extensas. Una vez en la ciudad, pudieron roturar espacios de intensa interacción social, lo cual a su vez implicó la continuidad de los vínculos con sus localidades. Se recrearon así fronteras simbólicas que trascendían los

territorios específicos. Los símbolos pertinentes eran antiguos y nuevos: para los santanenses, la figura del mártir defensor de la religión, la construcción del templo como fruto del trabajo solidario, las imágenes de Guadalupe y Santa Teresita, y las procesiones barriales y la peregrinación anual al pequeño poblado; para los santiagueños, las mayordomías de los santos, los ritos de pasaje, las ofrendas y los altares de culto a los muertos, pero también las peregrinaciones y las visitas rituales. Para los unos y los otros se desarrollaron formas eficaces de reproducción ideológica y control social, que en Santa Ana-Santa Teresita se materializaban en los discursos del padre Romo y en la ubicua organización parroquial, y entre la gente de Santiago en la cohesión y jerarquía familiar, en las redes laborales y en la presencia vigilante de los celadores. Como expresión y consecuencia de tales controles, en ambas comunidades surgieron y se consolidaron mecanismos de defensa y exclusión de los extraños. Por su parte, en las localidades de origen el proceso de resignificación se manifestó específicamente en las nuevas definiciones del prestigio y del liderazgo—los santiagueños deben reconocer el papel de los migrantes en la celebración de los rituales, y los santanenses la influencia ideológica de Romo y sus grupos parroquiales—; en la introducción de formas de consumo urbano y nuevos símbolos de identidad—como el santuario del mártir en Santa Ana— y en la conciencia de que la pertenencia comunitaria ha trascendido la territorialidad previa: los migrantes conquistaron nuevos espacios donde los suyos, pese a los innegables obstáculos, encuentran cabida. Algunas versiones de la teoría de la modernización (la de Redfield, por caso)

auguraban la desaparición de las comunidades con la ampliación de la vida urbana; pero los casos presentados indican, por el contrario, su persistencia e incluso vigorización.

Con todo, existen fuertes diferencias entre ambas comunidades que tienen que ver con los distintos periodos en que migraron a la ciudad, pero especialmente con el hecho de que una de ellas se identifica y es identificada como indígena. Respecto a los distintos tiempos de la migración, debemos notar que los de Santa Ana llegaron a la ciudad en una época en que, por un lado, la organización municipal y estatal era débil y desarticulada y, por el otro, comenzaba una expansión económica basada en actividades industriales y comerciales de pequeña y mediana escala, donde la gente recién llegada tenía fácil cabida (Cf. de la Peña y Escobar, 1986). La debilidad municipal dio pie a que las organizaciones barriales asumieran un papel activo en el proceso de urbanización, lo cual los colocó en una situación ventajosa de cara al Ayuntamiento y a las autoridades en general. Y su entrada al mercado de trabajo urbano no fue difícil e incluso permitió procesos exitosos de movilidad social ascendente. Por el contrario, los de Santiago arribaron cuando la organización municipal no permitía muchas iniciativas a la gente de los barrios, y en las décadas en que la economía había sufrido crisis y contracciones; de hecho, no encontraron el mercado de trabajo flexible de mediados del siglo XX sino un mercado de trabajo segmentado y rígido, con escasas oportunidades para quienes provenían de los estratos más pobres del país. Como hemos visto, los nichos precarios de empleo de los otomíes han sido creados trabajosamente por ellos mismos.

Pero la pobreza y la falta de oportunidades tiene que entenderse, asimismo, en el contexto de las diferencias étnicas. Los migrantes alteños no eran vistos por los residentes de Guadalajara como ajenos o extraños; no llamaba la atención ni el color de su piel, ni su lengua, ni sus costumbres. Si bien los santanenses se sentían hostilizados por el gobierno antirreligioso, muchos tapatíos, tal vez la mayoría, habían sentido igualmente antipatía por el jacobinismo estatal. Al barrio de Santa Teresita llegaron personas de otras partes del occidente de México que, al compartir una religiosidad católica de corte integrista, se volvieron parte de la comunidad encabezada por Tata Romo, y esta comunidad era aceptada e incluso ayudada y protegida por otros sectores urbanos, sobre todo por los que también participaban en la Acción Católica, presente en todas las parroquias. En contraste, los otomíes son vistos como obvios extraños, como los otros, por su apariencia física —en una ciudad con frecuentes expresiones de racismo— y sus costumbres. Si bien el sentimiento de rechazo produce, como mecanismo de defensa, una mayor cerrazón del grupo, también pone de manifiesto las diferencias étnicas como resultado de procesos de socialización no sólo divergentes sino también asimétricos (Royce, 1982). Para los santiagueños, entonces, hacer hincapié en la superioridad de los propios valores y representaciones frente a los de los criollos y mestizos es, claramente, una cuestión de sobrevivencia cultural; pero también una estrategia pragmática ante la exclusión a la que los somete el mundo urbano. El corporativismo (u holismo) excesivo que notamos en el ámbito familiar y comunitario se fortalece ante la imposibilidad de encontrar otros ámbitos habitables y acogedores.

Las diferencias étnicas son también determinantes en las relaciones de los migrantes con las instituciones gubernamentales. La gente de Santa Teresita pudo organizarse por encima de ellos, y supieron negociar para su beneficio cuando el municipio y otros niveles de gobierno se presentaron en su barrio. En cambio, los otomíes han desarrollado estrategias de organización al margen de autoridades que los ignoran o desprecian. Lo que en los alteños fue una autosuficiencia beligerante, en los santiagueños es una mezcla de hostilidad y total desconfianza. Llama la atención que en el grupo indígena (y esto no es exclusivo de los otomíes en Guadalajara) no haya surgido un liderazgo visible y centralizado que pudiera ser cooptado por las autoridades. En Santa Teresita, el Padre Romo, aunque no era cooptable, representaba él mismo una institución (la Iglesia) y funcionaba como un intermediario eficiente ante otras instancias —las educativas, por ejemplo.

Para ambas comunidades la escuela planteaba dilemas excepcionalmente inquietantes: era vista como un riesgo para la integridad moral pero se reconocía como necesaria para adquirir conocimientos y destrezas indispensables en la vida ciudadana. En Santa Teresita, el dilema se resolvió mediante la creación de espacios escolares propios y estrictamente supervisados que, sin embargo, sí capacitaban a los jóvenes para el éxito en la sociedad circundante. Entre los otomíes la contradicción nunca desaparece. Carecen de la posibilidad de controlar (o siquiera influir en) el espacio escolar urbano, donde además sus hijos conviven con niños y adultos mestizos. Esto último lleva a los más jóvenes a cuestionar los valores con los que fueron socializados, lo que disgusta a

los adultos que, al mismo tiempo, son conscientes de que la escuela les facilitará la vida en la ciudad. Por otro lado, hay aspectos escolares que les resultan incomprensibles, como la competencia individualista y el propio sistema de calificaciones, por no hablar de los contenidos escolares ajenos a su lengua y su cultura. Por todo ello, la deserción temprana es común e incluso pareciera una estrategia para evitar la influencia excesiva de la escuela en las redes sociales de los niños y jóvenes otomíes.

¿Pueden los migrantes indígenas tener una inserción urbana que los conduzca a la movilidad social ascendente? Algunos estudios permiten dar una respuesta afirmativa (véase, por ejemplo, Mora, 1994). La clave se encuentra en la presencia o ausencia de mecanismos efectivos de exclusión, y en la capacidad de los migrantes de resistirlos o evadirlos. Como lo ha planteado Barth (1969: 46-50), la etnicidad se constituye tanto mediante procesos de autoidentificación como de heteroidentificación. Cuando, desde el poder social, económico o político, se define a un grupo étnico como extraño, inferior o indeseable, la adscripción se convierte en estigma, difícil de superar. En la imaginación nacional, los indígenas no viven (o no tendrían que vivir) en las ciudades; si se hacen presentes en la vida urbana, deben buscar formas de inserción que disimulen o nieguen su condición étnica; de lo contrario, se arriesgan a sufrir constantes manifestaciones de rechazo.

Quisiéramos terminar planteando la paradoja en la que viven las comunidades indígenas que crecientemente son parte del mundo ciudadano —sin dejar de ser comunidades— pero se ven sujetas a desventajas mucho mayores que las de otros migrantes pobres, como quisi-

mos mostrar al contrastar los dos estudios de caso. En los recientes cambios constitucionales sobre derechos y cultura indígenas se ignora casi por completo —y ello es lamentable— que las comunidades étnicas trascienden las definiciones territoriales y que la misma reproducción de estas comunidades requiere de los flujos de recursos económicos y simbólicos provenientes de las ciudades, e incluso, de enclaves situados en Estados Unidos. Nuestra intención al presentar algunos datos etnográficos sobre Guadalajara es provocar un debate donde se redefina la noción de comunidad indígena y se reconozca que el ejercicio de los derechos no puede limitarse a un solo ámbito territorial, especialmente cuando las condiciones en las que actualmente viven los migrantes indígenas en las grandes ciudades son particularmente precarias y marginales.

AGRADECIMIENTOS

El trabajo de campo en Santa Teresita (Guadalajara) y Santa Ana fue llevado a cabo por Guillermo de la Peña y Renée de la Torre entre 1986 y 1989, en el contexto de un estudio comparativo de organizaciones barriales y cultura política en la zona metropolitana de Guadalajara, apoyado por CIESAS, El Colegio de Jalisco, la Asociación Mexicana de Estudios de Población, el Programa Regional de Empleo para América Latina y el Caribe y la Fundación Konrad Adenauer. Véanse por ejemplo: De la Peña y De la Torre, 1990, 1992, 1994a y 1994b; De la Peña, 1990, 1994 y 1996; De la Torre, 1992, 1995 y 2002. El trabajo de campo entre los migrantes otomíes

lo realizó Regina Martínez Casas entre 1997 y 2001; incluyó observación intensiva tanto en Santiago Mexquititlán como en los asentamientos de Guadalajara, y recibió apoyo de CONACYT, el CIESAS y la Fundación Ford. Véanse por ejemplo, Martínez Casas, 2000a, 2000b, 2001 y 2002.

Los autores agradecen los comentarios que una primera versión de este ensayo recibió de los participantes del Seminario Permanente “Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad” (organizado por la Dirección General de Equidad y Desarrollo Social del Gobierno del Distrito Federal, con apoyo del CIESAS y la Universidad de la Ciudad de México), en la sesión celebrada en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (México, D.F.) el 14 de mayo de 2002.

NOTAS

¹ En el nuevo texto del Artículo 2º constitucional, aprobado por el Congreso de la Unión el 18 de julio de 2001, aparece en el cuerpo principal la siguiente definición: “Son comunidades integrantes de un pueblo indígena, aquellas que formen una unidad social, económica y cultural, asentadas en un territorio, y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres” (cursivas nuestras).

² Reconocemos que Redfield también toma en cuenta el componente moral de las comunidades, pero lo ve sobre todo como una función de su aislamiento respecto de los núcleos urbanos. Para rescatar la complejidad del pensamiento redfieldiano, véase la antología compilada por Pérez Castro et al. 2002.

³ Esta manifestación puede incluir un número indefinido de rasgos: desde formas lingüísticas y patrones de vestido y alimentación, hasta prácticas rituales y estrategias de organización social.

⁴ El término criollo, en la usanza mexicana, se refiere a los nacidos en México de ancestros españoles; los mestizos, en cambio, tienen presuntamente ascendencia mixta. La etnia otomí, una de las más antiguas de México, ocupaba históricamente espacios discontinuos en los estados de México, Hidalgo, Querétaro, Michoacán y Guanajuato.

⁵ El libro compilado por Gail Mummert, *Fronteras fragmentadas* (2000), recoge un buen número de estudios de “comunidades transnacionales”.

⁶ Si bien los principios que rigen a cualquier comunidad son, en la concepción weberiana, la autoridad y la piedad (es decir, la actitud benevolente y la adhesión emocional), la forma en que tales principios se justifican y ejercen varía; en este sentido se puede hablar de varios tipos de comunidad moral a los que corresponden discursos y jerarquías diferentes.

⁷ Para Weber, las etnias o grupos étnicos son un tipo de comunidad, fuertemente autoidentificada por un sentido de “honor étnico”, es decir, por la valoración positiva de sus diferencias históricas, culturales y organizativas (Weber, [1922] 1999: 319). En la literatura antropológica reciente, el tema de la etnicidad fue recuperado por Barth (1969), quien hace hincapié en la organización social de la diferencia cultural, y no tanto en la diferencia per se. Desde tal perspectiva, los contenidos culturales de la identidad étnica pueden variar sin que ésta cambie; lo que importa es la capacidad del grupo para construir límites simbólicos frente a otras colectividades. Aceptamos el enfoque de Barth, con una importante adición: la construcción de límites no excluye la negociación sobre los contenidos y sus significados, y por tanto, una identidad étnica no niega otras posibles adscripciones.

⁸ Debemos advertir que los tiempos en que las comunidades se formaron no coinciden: una de ellas se desarrolló entre la década de 1930 y la de 1970, y la otra lo hizo a partir de 1970 hasta el presente. El contexto urbano cambió notablemente entre ambos periodos, lo cual hace que nuestra información sea, estrictamente hablando, de difícil comparación. Volveremos sobre este punto en las últimas secciones de este trabajo.

⁹ El enfoque que destaca la manipulación construye redes egocéntricas (véase el estudio clásico de Kapferer, 1972; también

Boissevain, 1974); el que destaca la protección, redes multicéntricas (véase L. Lomnitz, 2001). Sobre “capital social”, véanse Portes, 1998 y Durston, 2000.

¹⁰ La charreada (del término charro: el jinete mexicano que viste chaquetilla andaluza, pantalón ajustado y sombrero de alas anchas y copa cónica) es un espectáculo popular —antecesor del rodeo estadounidense— donde se montan vaquillas y caballos bravos y se practican maniobras difíciles (“suertes”) con el lazo. La cultura alteña ha sido equiparada por Fábregas (1986) con la cultura de frontera que Turner (1962) atribuye al Oeste de los Estados Unidos.

¹¹ La Guerra Cristera se desató en protesta por la legislación antirreligiosa promovida por el gobierno revolucionario. Se extendió por todo el país —fue quizá el levantamiento campesino armado más importante de la historia mexicana—pero tuvo particular fuerza en regiones de catolicismo acendrado como Los Altos de Jalisco. Véanse Meyer, 1973-1974; Díaz y Rodríguez, 1978.

¹² En México se le llama vecindad a una casa compartida por varias familias. Cada familia ocupa un cuarto o un pequeño apartamento —que a menudo se sitúan alrededor de un patio central— y todas ellas suelen tener en común los servicios. Corresponde a lo que en otros países de habla hispana se denomina conventillo.

¹³ La Acción Católica es un nombre genérico que se refiere a organizaciones de laicos católicos militantes. Surgieron a finales del siglo XIX, a instancias de la Santa Sede. Su propósito global era combatir el ateísmo y la indiferencia religiosa, así como promover una presencia católica —no clerical— en el mundo. En cada país adoptó características propias. En México, la ACJM, inspirada en el modelo francés, jugó un papel importante en la resistencia contra el anticatolicismo gubernamental. A partir de la década de 1930, en las parroquias del país se organizaron secciones de AC, que tuvieron su máximo apogeo a finales de la década de 1950. Véase Barranco, 1996.

¹⁴ Venían sobre todo de Aguascalientes y Zacatecas, dos estados colindantes con los Altos de Jalisco.

¹⁵ En el calendario católico la Virgen de Guadalupe tiene su principal festividad el 12 de diciembre, pero en la devoción mexicana todos los días 12 son “guadalupanos”. Román Romo promovió que su lugar natal cambiara su nombre a Santa Ana de Guadalupe. Sobre Toribio, véanse De la Torre, 1992; Guzmán, 2002.

¹⁶ Una lluvia de rosas cubrió la tierra cuando murió la santa, según las versiones piadosas.

¹⁷ Tampoco se permitía la apertura de templos evangélicos.

¹⁸ Iturbide, primer emperador de México (1821-1824), fue defensor acérrimo de la Iglesia Católica.

¹⁹ En documentos de los siglos XVI y XVIII, cuyas copias pueden consultarse en el Registro Agrario Nacional del Estado de Querétaro, se hace constar la existencia del pueblo de Santiago (entonces Ixtapa o Mestitlán), constituido como una “república de indios” creada a partir de la expulsión de indígenas otomíes de Michoacán y el Estado de México hacia tierras altas de la región de Jilotepec, en los límites de los actuales estados de Hidalgo y Querétaro.

²⁰ Leach (1976: 187) propone una explicación lógica a esta norma, que él encontró entre los Kachin de la Alta Birmania. Si el heredero es el hijo menor, el padre tiene el control de la tierra durante más tiempo, y cuando finalmente el hijo hereda, el padre, o ya falleció, o se encuentra mermado en su capacidad laboral. De esta forma, el hijo menor y su familia—entre los otomíes de Santiago rige la virilocalidad— se hacen cargo de los padres ancianos hasta su muerte.

²¹ Por haber un vínculo simbólico entre el linaje y la tierra, los migrantes retornados trataban de negociar con el hermano más joven para comprar parte de sus derechos. Rara vez tenían éxito; así, debían obtener un predio de otro vecino que tuviera urgencia de dinero.

²² Arizpe (op. cit.) encuentra que una buena parte de la migración de Santiago al Distrito Federal es estacional; sin embargo, advierte que “la emigración temporal y permanente de esta comunidad ha seguido un patrón definido. Sus causas inmediatas han sido ciertas condiciones internas de la comunidad, pero ha variado con el destino y el tipo de actividades en que se involucran los emigrantes, según las condiciones que les han sido ofrecidas por el exterior, específicamente en la Ciudad de México y otras ciudades de la república” (Ibid: 80).

²³ En esta época se generaliza el término “Marías” para denominar a las mujeres otomíes y mazahuas que se veían con frecuencia en las calles de la Ciudad de México.

²⁴ Durante la celebración de los rituales impiden que se tomen películas o fotografías, que las personas ajenas a la comunidad

perturben el orden de la celebración, y que se le falte al respeto a cualquiera de los cargueros o a las imágenes religiosas.

²⁵ Los tianguis o mercados al aire libre, casi siempre de ocurrencia semanal, existen en las comunidades y barrios indígenas desde la época prehispánica.

²⁶ Los hijos migrantes de un celador residente en Santiago tienen mayores probabilidades de convertirse en celadores en su nueva residencia. Sin embargo, los propios celadores pueden reclutar nuevos congéneres, aunque no tengan familiares que hayan servido en el cargo, siempre y cuando la comunidad los considere moralmente intachables.

²⁷ Desde la época colonial, el santuario de Atotonilco, donde se rinde culto a una estatua de Cristo conocida como el Señor de la Columna, es un centro importante de peregrinación y retiros espirituales. Como distintivo, los celadores algunas veces visten una camiseta estampada con la imagen del Cristo coronado de espinas y flagelado.

²⁸ Durante las festividades de 2001 se organizó una procesión desde la entrada al pueblo de Santiago hasta el centro (barrio I), en desagravio por un accidente automovilístico que había costado la vida a una niña en la fiesta del año anterior.

²⁹ Existen dos agrupaciones de artesanos en Guadalajara que no se encuentran constituidas como asociaciones civiles; en ellas participan otomíes junto con mestizos y personas de otros grupos étnicos. Una descripción detallada se encuentra en Martínez Casas, 2000b.

³⁰ A pesar de que en el estado de Jalisco más de la mitad de la población hablante de alguna lengua indígena radica en alguno de los municipios conurbados de Guadalajara, existen sólo dos programas —de reciente creación— que los atienden. El primero, surgido en 1998, es un programa de los Hospitales Civiles de la Universidad de Guadalajara que presta servicios médicos gratuitos a quienes se identifican como indígenas de la entidad; el segundo es un Fondo Regional del Instituto Nacional Indigenista que empezó a operar en el año de 2001 para otorgar microcréditos a talleres artesanales de migrantes indígenas en la ciudad (Martínez Casas, 2001). Pero estos programas representan situaciones excepcionales; en general, la condición de invisibilidad de los indígenas en Guadalajara alcanza

a todos los estratos de la sociedad urbana, incluyendo a los agentes institucionales.

³¹ El grupo más importante de artesanos ha sido asesorado por una organización de otomíes santiagueños residentes en el Distrito Federal.

³² El Programa de Educación y Salud (PROGRESA), auspiciado por el gobierno federal, concede a las familias de bajos ingresos un pequeño subsidio por cada niño que asiste regularmente a la escuela.

³³ Según información de una encuesta realizada por Martínez Casas en 1998.

³⁴ Se llama “maquinitas” a los juegos electrónicos que se instalan en locales cerca de las escuelas. Casi todos estos juegos representan gráficamente situaciones violentas. El costo de cada juego varía de dos a diez pesos y se puede continuar jugando por el mismo costo mientras no se pierda. Eso lleva a los niños a tratar de practicar para volverse cada día mas expertos y poder pasar el mayor tiempo posible gastando la menor cantidad de dinero.

BIBLIOGRAFIA

ABRAMO-LAUFF, Marcelo, 1998, “Pefi götö pa ya tsita. El sistema de cargos y la función simbólica del gobernador entre los ññoñhu de Santiago Mexquititlán, Amealco, Querétaro”, en Karol Kocyba y Yólotl

GONZÁLEZ TORRES (coord.), *Historia comparativa de las religiones*, México, INAH-CONACULTA.

ARIZPE, Lourdes, 1976, *Indígenas en la Ciudad de México: el caso de las Marías*, México, Secretaría de Educación Pública, (Sepsetentas).

_____, 1980, “La migración por relevos y la reproducción social del campesinado”, Cuadernos del CES, México, El Colegio de México, núm. 28.

- BANTON, Michael, 1957, *West African City: A Study of Tribal Life in Freetown*, Oxford, Oxford University Press for the International African Institute.
- BARRANCO, Bernardo, 1996, "Posiciones políticas en la historia de la Acción Católica Mexicana", en Roberto J. Blancarte (comp.) *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, México, Fondo de Cultura Económica.
- BARTH, Fredrick, 1969, *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference*, Oslo, Scandinavian University Press.
- BESSERER, Federico, 2000, "Política cuántica: el uso de la radio por comunidades transnacionales", en *Nueva Antropología*, núm. 57, pp. 11-22.
- BLOCH, Maurice, 1985, *Ritual, History and Power*, Londres, The Athlone Press, (Monographs on Social Anthropology, 58).
- BOISSEVAIN, Jeremy, 1974, *Friends of friends. Networks, Manipulators and Coalitions*, Oxford, Basil Blackwell.
- BUTTERWORTH, Douglas, 1970, "A Study of the Urbanization Process among Mixtec Migrants from Tilantongo in Mexico City", en William Mangin (ed.) *Peasants in Cities. Readings in the Anthropology of Urbanization*, Boston, Houghton Mifflin Company.

- COHEN, Abner, 1969, *Custom and Politics in Urban Africa. A Study of Hausa Migrants in Yoruba Towns*, Berkeley, University of California Press.
- COHEN, Anthony, 1985, *The symbolic construction of community*, Londres-Nueva York, Tavistock Publications.
- CRAIG, Ann, 1980, *The First Agraristas*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press.
- DE LA PEÑA, Guillermo, 1980, *Herederos de promesas. Agricultura, política y ritual en los Altos de Morelos, México*, Ediciones de la Casa Chata.
- _____, 1986, "Poder local, poder regional: perspectivas socioantropológicas", en Jorge Padua y Alain Vanneph, *Poder local, poder regional*, México, El Colegio de México/ CEMCA.
- _____, 1990, "La cultura política entre los sectores populares de Guadalajara", en *Nueva Antropología*, núm. 38, pp. 83-107.
- _____, 1994, "Estructura e historia: la viabilidad de los nuevos sujetos", en María Luisa Tarrés et al., *Transformaciones sociales y acciones colectivas. América Latina en el contexto internacional de los noventa*, México, El Colegio de México.
- _____, 1996, "Testimonios biográficos, cultura popular y cultura política: reflexiones metodológicas", en Esteban Krotz (comp.), *El estudio de la cultura política en México. Perspectivas disciplinarias y actores políticos*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / CIESAS.

DE LA PEÑA, Guillermo y Agustín Escobar (comps.), 1986, *Cambio regional, mercado de trabajo y vida obrera en Jalisco*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco.

DE LA PEÑA, Guillermo y Renée de la Torre, 1990, “Religión y política en los barrios populares de Guadalajara”, en *Estudios Sociológicos*, 24, México, El Colegio de México, pp. 571-602.

_____, 1992, “Microhistoria de un barrio tapatío: Santa Teresita, 1930-1980”, en Carmen Castañeda (comp.), *Vivir en Guadalajara. La ciudad y sus funciones*, Guadalajara, Ediciones del Ayuntamiento.

_____, 1994a, “Identidades urbanas al final del milenio”, en *Ciudades*, 22, pp. 24-31.

_____, 1994b, “Pastoral social y organización popular en Jalisco. Dos estudios de caso”, en Jorge Alonso (coord.), *Cultura política y educación cívica*, México, Miguel Angel Porrúa / UNAM – Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades.

DE LA TORRE, Renée, 1992, “Toribio a los altares”, en *Periódico Siglo 21*, Guadalajara, 6 de marzo.

_____, 1995, *Los hijos de la luz. Discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo*, Guadalajara, ITESO/CIESAS.

_____, 2001, “La antropología en los estudios sobre el fenómeno religioso en Jalisco”, en Rodolfo Fernández, Ricardo Ávila y Guillermo de la Peña (coords.), *Jalisco al cierre del siglo XX. Lecturas antropológicas*, número monográfico de la revista *Estudios del Hombre*, Universidad de Guadalajara, 13-14, pp. 165-188.

- DEMYCK, Noëlle, 1978, “La organización del espacio en los Altos de Jalisco”, en *Controversia*, II, 5, pp. 5-48.
- DUBET, Françoise y Martuccelli, Danilo, 1997, *En la escuela. Sociología de la experiencia escolar*, México, Losada.
- DUMONT, Louis, 1966, *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, París, Gallimard.
- DURSTON, John, 2000, “¿Qué es el capital social comunitario?”, Documento CEPAL, Santiago de Chile. (Serie Políticas Sociales, 38).
- EPSTEIN, A. L., 1958, *Politics in an Urban African Community*, Manchester, Manchester University Press.
- _____, 1969 “Gossip, Norms and Social Network”, en Mitchell, J. Clyde (ed.) *Social Networks in Urban Situations. Analyses of personal relationships in Central African towns*. Manchester, Manchester University Press.
- ESPÍN, Jaime y Patricia de Leonardo, 1980, *Economía y sociedad en los Altos de Jalisco*, México, Nueva Imagen/ CIS-INAH.
- FÁBREGAS, Andrés, 1986, *La formación histórica de una región. Los Altos de Jalisco*, México, CIESAS.
- FALLERS, L. A. (ed.), 1967, *Immigrants and Associations*, La Haya, Mouton.
- GALINIER, Jaques, 1990, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM.

GLUCKMAN, Max, 1958, *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*. Manchester University Press.

_____, 1961 “Anthropological Problems Arising from the African Industrial Revolution”, en A. Southall (ed.) *Social Change in Modern Africa*, Londres, Oxford University Press for the International African Institute.

GOBIERNO DE DISTRITO FEDERAL, 2000, *Memorias de los encuentros sobre presencia indígena en la Ciudad de México*, México, Instituto de Cultura y Dirección General de Equidad y Desarrollo.

GOLDRING, Luin, 1996, “Blurring Borders: Constructing Transnational Community in the Process of Mexico-U.S. Migration”, en *Research in Community Sociology*, núm. 6, pp. 69-104.

_____, 2002, “The Mexican State and Transmigrant Organizations: Negotiating the Boundaries of Membership and Participation”, en *Latin American Research Review*, Vol. 37, núm. 3, pp. 55-99.

GONZÁLEZ CHÁVEZ, Humberto, 1985, “Las migraciones a los Estados Unidos en el Occidente de México”, en Sergio Alcántara y Enrique Sánchez Ruiz (comps.), *Desarrollo rural en Jalisco: contradicciones y perspectivas*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco.

GRAMSCI, Antonio, [1930] 1975, *Los intelectuales y la organización de la cultura*, México, Juan Pablos.

- Guzmán, Fernando, 2002, “Santo Toribio Romo: un símbolo nacional polisémico”, Tesis de maestría en Antropología Social, CIESAS – Occidente, Guadalajara.
- HEKING, E., 1995, *El otomí de Santiago Mexquititlán: desplazamiento lingüístico, préstamos y cambios gramaticales*, Amsterdam, IFOTT.
- LEACH, E. R., [1976] 1978, *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI Editores.
- LITTLE, Kenneth, 1965, *West African Urbanization: A Study of Voluntary Associations in Social Change*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LOMNITZ, Claudio, 2001, *Deep Mexico, Silent Mexico. An Anthropology of Nationalism*, Minneapolis y Londres, University of Minnesota Press.
- LOMNITZ, Larissa, 2001, “Redes sociales y estructura urbana en América Latina”, en Miguel León-Portilla et al. (coords.), *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- MARTÍNEZ-CASAS, Regina, 2000a, “Nuevos espacios para las lenguas y culturas indígenas”, en *Nueva Antropología*, núm. 57, pp. 43-56.
- _____, 2000b, “La presencia indígena en Guadalajara: los vendedores de la Plaza Tapatía”, en Rosa Rojas y Agustín Hernández (coords.), *Rostros y palabras*.

El indigenismo en Jalisco, México, Instituto Nacional Indigenista.

_____, 2001, Una cara indígena de Guadalajara: la resignificación de la cultura otomí en la ciudad, Tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.

_____, 2002, “La invención de la adolescencia: las jóvenes otomíes urbanas en Guadalajara”, en *Diario de Campo*, suplemento núm. 23, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 23-36.

MITCHELL, J. Clyde, 1956, *The Kalela Dance. Aspects of Social Relations among Urban Africans in Northern Rhodesia*, Manchester, Manchester University Press (The Rhodes-Livingstone Papers, 27).

_____, 1966, “Theoretical Orientations in African Urban Studies”, en Michael Banton (ed.), *The Social Anthropology of Complex Societies*, Londres, Tavistock (ASA Monographs, 4).

MORA, Teresa, 1994, *Nduandiki y la sociedad de Allende en México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

MUMMERT, Gail (ed.), 2000, *Fronteras fragmentadas*, Zamora, El Colegio de Michoacán.

NUTINI, Hugo, 1968, *San Bernardino Contla. The Social Structure of a Village in Tlaxcala*, Pittsburg, Pittsburg University Press.

- PALOMAR, Cristina, 2002, “El orden discursivo de género en los Altos de Jalisco”, Tesis de doctorado en Antropología Social, CIESAS-Occidente, Guadalajara.
- PÉREZ Castro, Ana Bella, María Guadalupe Ochoa Ávila y María de la Paz Soriano Pérez (comps.), 2002, *Antropología sin fronteras*. Robert Redfield, México, Universidad Nacional Autónoma de México–Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- PORTES, Alejandro, 1998, “Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology”, en *Annual Review of Sociology*, 24, 1, pp. 1-24.
- QUINTAL, Ella Fanny y Francisco Fernández, 1993, “De la pequeña comunidad a la ciudad pequeña”, en Margarita Estrada et al., *Antropología y ciudad*, México, CIESAS/ UAM-I.
- REDFIELD, Robert, 1941, *The Folk Culture of Yucatán*, Chicago, University of Chicago Press.
- _____, 1955, *The Little Community*, Chicago, University of Chicago Press.
- ROBERTS, Bryan, 1974, “The Interrelationships of City and Provinces in Peru and Guatemala”, en W.A. Cornelius y F. Trueblood (eds.), *Latin American Urban Research*, pp. 207-236, Vol. 4, Beverly Hills, Sage Publications.
- ROUSE, Roger, 1996, “Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism”, en David G. Gutiérrez

- (ed.), *Between Two Worlds. Mexican Immigrants in the United States*, Wilmington, S.R. Books.
- ROYCE, Anya Peterson, 1982, *Ethnic Identity. Strategies of Diversity*, Bloomington, Indiana University Press.
- SERNA, Alfonso, 1996, *La migración en la estrategia de la vida rural*, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro.
- SMITH, Gavin, 1989, *Livelihood and Resistance. Peasants and Politics of Land in Peru*, Berkeley, Los Angeles, Oxford, University of California Press.
- THOMPSON, Ginger, 2002, "Santa Ana de Guadalupe Journal. A saint who guides migrants to a promised land", en *The New York Times*, Nueva York, 14 de agosto, p. A4.
- TURNER, Frederick Jackson, 1962, *The Frontier in American History*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston.
- VAN DE FLIERT, Lydia, 1988, *Otomí en busca de la vida*, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro.
- VAN VELSEN, J., 1961, "Labour Migration as a Positive Factor in the Continuity of Tonga Tribal Society", en A. Southall (ed.), *Social Change in Modern Africa*, Londres, Oxford University Press for the International African Institute.
- VÁZQUEZ, Daniel, 1970, *El Consejo de Colaboración Municipal de Guadalajara*, Guadalajara, Ediciones del Ayuntamiento.

WEBER, Max ([1922] 1999, *Economía y Sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.

_____, 1946, "Class, Status, Party", en Hans Gerth y C. Wright Mills (eds.) *From Max Weber: Essays in Sociology*, Nueva York, Oxford University Press.

WOLF, Eric, 1956, "Aspects of group relations in a complex society: Mexico", en *American Anthropologist*, LVIII, pp. 1065-1078.

CICLOS FESTIVOS Y RITUALES EN LOS PUEBLOS
ORIGINARIOS DE LA CIUDAD DE MÉXICO:
LAS COMUNIDADES DE TLÁHUAC

Andrés Medina Hernández *

INTRODUCCIÓN

Una característica notable que marca el fin del segundo milenio y el inicio del siglo veintiuno en el continente americano es la emergencia y consolidación del movimiento de los pueblos indios, reivindicando el reconocimiento de sus derechos históricos y su inserción, a partir de sus especificidades étnicas, en las instituciones políticas nacionales. Esta situación que parece atendible en los países con una población indígena minoritaria, lo que el antropólogo brasileño Darcy Ribeiro (1977) llamó los “Pueblos nuevos”, producto de la mezcla de las tres matrices étnico-raciales que participan en su composición (la europea, la africana y la americana), plantea problemas de una extrema complejidad que impugnan las bases de los estados nacionales, fundados en el libe-

*Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México.

ralismo decimonónico, en aquellos otros países en los que la población indígena es mayoritaria, aunque en los términos de la ideología liberal sea reducida a una minoría política, cuando no a un problema cuya solución es el etnocidio, sea por la vía del indigenismo integracionista, de las políticas demográficas de “blanqueamiento” o por el exterminio militar.

A tales naciones mayoritariamente indias las llamó Ribeiro los “Pueblos Testimonio” y las caracterizó como escindidas por dos procesos civilizatorios, el impuesto por los colonizadores europeos y el sostenido por los pueblos sometidos, poseedores de una larga historia y una elaborada tradición cultural; la imposibilidad de la eliminación de alguna de ellas plantea como única alternativa la convivencia para subsistir y florecer en su diversidad étnica y cultural.

Sin embargo, el profundo racismo de los colonizadores europeos, base de la explotación de los pueblos indios, mismo que heredan los criollos nacionalistas fundadores de los estados nacionales, presenta un poderoso obstáculo que no ha sido salvado y plantea numerosos problemas de orden económico, político y cultural. Uno de los más importantes es la resistencia a asumir la condición pluriétnica nacional, expresando una acentuada miopía cultural que busca soluciones en el neoliberalismo impuesto por las potencias que dominan el proceso de globalización actualmente en vigor.

Un excelente ejemplo de esta miopía, alimentada por una extrema enajenación, es el que nos presentan las ciudades fundadas por los españoles devenidas en centros políticos y económicos nacionales. Estas ciudades son diseñadas bajo las concepciones renacentistas

y medievales que regían en la Europa de la época; unas se erigen en lugares despoblados o con asentamientos pequeños, pero que resultan estratégicos para la defensa y el control militares. Otras lo hacen sobre las ruinas de antiguas ciudades indias, destruidas en la guerra de conquista, para mantener la red compleja que los provee de los alimentos, los tributos y la mano de obra de una población numerosa y bien organizada.

La política de segregación residencial que rige la vida de las colonias hispanas en el continente americano, expresada jurídicamente en la existencia de las dos Repúblicas, la de los Indios y la de los Españoles, hace de las ciudades espacios en los que se reproduce el estilo de vida de la metrópoli ultramarina. A los indios se les prohíbe residir en las ciudades, y aquellos que sirven a los españoles son ubicados en barrios periféricos claramente delimitados, con frecuencia extramuros de la ciudad.

Así, el espíritu y la cultura de las ciudades son profundamente europeos, su arquitectura, sus espacios, la fastuosidad desplegada en los grandes rituales públicos y en las celebraciones familiares trata de emular y exceder los modelos españoles; la cultura misma se nutre de la tradición clásica y occidental, mantenida en buena medida por una intelectualidad compuesta de clérigos y frailes.

A lo largo del siglo XIX y la primera mitad del XX, estas ciudades criollas florecen, creando las formas particulares de tradiciones nacionales específicas en las que los indios no tienen lugar, sus referencias remiten al pasado, a los testimonios arqueológicos, a la historia prehispánica.

La mirada embelesada en los artistas europeos, en sus grandes pintores y poetas, escritores y filósofos, a

los que imitan de muchas maneras, distrae a una intelectualidad cuya sociedad se nutre de la savia india desde sus orígenes; de hecho, la especificidad de las culturas nacionales procede de las filiaciones étnicas de las poblaciones indias en que se fundan. Esto, sin desconocer la contribución de los africanos, cuyo aporte resulta significativo en las naciones con enclaves esclavistas, no así en aquellos países en los que domina la población india.

Sin embargo, el desarrollo económico y político de los países latinoamericanos a lo largo del siglo XX, particularmente en el marco de la expansión imperial de los Estados Unidos y de los efectos de la Segunda Guerra Mundial, sienta las bases para el crecimiento demográfico de los pueblos indios y para su desplazamiento a los centros de desarrollo capitalista urgidos de mano de obra barata. La orientación populista de la mayor parte de los regímenes despliega programas de educación y de salubridad dirigidos a los sectores más pobres, entre los que los pueblos indios son la mayoría; pero, sobre todo, el propio desarrollo económico capitalista se lanza sobre los recursos naturales bajo el control de tales pueblos, a los que despoja y desplaza, generando movimientos migratorios a otras regiones y a las ciudades mismas.

El crecimiento demográfico, el acceso a la educación nacional, así sea en sus formas rudimentarias, pero sobre todo la lucha por la tierra de que les despoja el desarrollo capitalista, propicia una politización y una toma de conciencia que sienta las bases para el despliegue de una movilización social en la que las particularidades culturales y lingüísticas son la base para expresar su presencia política y su condición diversa.

Si por una parte aparecen movimientos políticos con una clara identidad india que reclaman el reconocimiento a sus derechos, ocupando foros nacionales e internacionales para hacerse oír, por la otra se acrecienta un lento y silencioso proceso por que las ciudades criollas son penetradas y ocupadas por una población que oculta su identidad cultural en los espacios abiertos y públicos, pero que reproduce su especificidad étnica en la intimidad familiar y con el mantenimiento de diversos nexos con la población de origen (Bengoa, 2002).

Así, a lo largo de los años setenta del siglo XX, se gesta un creciente movimiento indio a partir de reivindicaciones específicamente agrarias, pero pronto adquiere una madurez política que le lleva a los foros nacionales, con suerte desigual en los diferentes países latinoamericanos, e inclusive se involucra en movimientos radicales que buscan la transformación revolucionaria. El punto culminante de este extenso y vivo movimiento político de los pueblos indios lo constituye la reacción desatada para oponerse a las celebraciones oficiales del Quinto Centenario, en 1992, lo que conduce a una activa movilización que trasciende las fronteras nacionales y étnicas y logra alcanzar una magnitud continental. Aparece entonces una conciencia panindia y una reafirmación de las identidades indias que destaca su presencia y acentúa las reivindicaciones de reconocimiento a sus derechos políticos (Bengoa, op. cit.).

Todo este proceso abre estrepitosamente la composición diversa en lo cultural, lo étnico y lo lingüístico de las naciones latinoamericanas a los ojos de sus propios integrantes y cuestiona las viejas concepciones liberales racistas que dominan la historia y la cultura nacionales.

Pero si en épocas anteriores los herederos de la tradición europea, los criollos nacionalistas, encontraban en las ciudades las fortalezas para resistir los embates de los pueblos indios, ahora los redescubren dentro de sus propios espacios, confrontándolos con una realidad que exige respuestas creativas y radicales, ajenas al racismo y al autoritarismo que han dominado la historia de las naciones latinoamericanas.

Comienza entonces, con el nuevo siglo, una historia en la que el punto de partida es el reconocimiento de una diversidad en la que los diferentes pueblos exigen un lugar en la política y en la cultura nacionales; sin embargo, las inercias coloniales y los atavismos racistas se erigen en obstáculos inmensos, poderosos, que requieren del ingenio y la creatividad para enfrentarlos exitosamente y comenzar a construir las nuevas naciones asentadas en su rica y diversa herencia cultural.

Este es el marco y el espíritu en el que queremos hacer un planteamiento acerca de la diversidad cultural en el contexto de una situación urbana, como lo ejemplifica la Ciudad de México, heredera de una muy rica tradición criolla, convertida ahora en una de las mas grandes aglomeraciones urbanas en el mundo y atravesada por la diversidad étnica y cultural de muy diversas maneras. Planificada y construida como una de las más bellas ciudades del Nuevo Mundo, erigida en capital de la Nueva España, pronto desarrolla una identidad cultural profundamente hispana y se convierte en un gran centro en el que las ciencias y las artes de su tiempo florecen en formas originales.

Escenario de los grandes momentos de la historia nacional, la Ciudad de México se mantiene dentro de

los límites establecidos en la traza original a lo largo de la Colonia, con ligeros cambios introducidos en el siglo XIX. Para el siglo XX, sin embargo, inicia un crecimiento acelerado que se acentúa para la segunda mitad y alcanza su clímax en el comienzo de la década de los años ochenta.

Para esta segunda mitad del siglo XX, y más precisamente a partir de los años setenta, se descubre con asombro la amplia diversidad étnica que contiene la zona metropolitana de la Ciudad de México, es decir, la enorme mancha urbana que ha rebasado ampliamente tanto los límites de la traza colonial como los que le impone la condición de capital federal de la República, acotada al Distrito Federal, para extenderse a los municipios circundantes pertenecientes al Estado de México, a los que conurba imponiéndoles su propia dinámica.

La primera respuesta acerca de las razones para la presencia de una diversidad étnica que reproduce la que tiene el propio país remitió al proceso migratorio, es decir, al movimiento hacia la capital nacional desde todas las regiones habitadas por los pueblos indios, como lo hace constar el registro censal, en el que aparecen representadas la mayor parte de las lenguas amerindias habladas en México. Lo novedoso, sin embargo, es que a diferencia de años antes, cuando los indios ocultaban su identidad por pesar la prohibición colonial, ahora manifiestan sus particularidades culturales y lingüísticas de muchas maneras. En esto ha tenido mucho que ver la presencia nacional del movimiento indio y de la amplitud de sus reivindicaciones.

Numerosas investigaciones antropológicas se han realizado en los últimos treinta años para estudiar los

movimientos migratorios de la población india a la Ciudad de México, analizando sus patrones migratorios, las condiciones socioeconómicas de sus regiones de origen, los mecanismos de adaptación a las condiciones urbanas, las características de la reproducción de su identidad cultural, entre otros temas (Medina, 2000). Difícil resulta ahora negar esa rica diversidad que constituye parte fundamental de la vida y la cultura de esta megalópolis. Sin embargo, esta es sólo una faceta del problema, con todo lo complejo que pueda ser, pues la otra es la que está expresada en los efectos provocados por la expansión de la mancha urbana en los antiguos asentamientos de raíz mesoamericana y colonial.

A estos procesos, vistos desde la perspectiva de los propios pueblos afectados, nos referiremos en este texto. Nuestro planteamiento propone que las poblaciones afectadas por el crecimiento de la Ciudad de México lejos de desaparecer, al ser “modernizadas”, despliegan una compleja estrategia de sobrevivencia que les permite reproducirse e incidir en la vida política y cultural de la ciudad. Esto no ha sido apreciado por la densa herencia colonial eurocentrista que domina la cultura de la ciudad y por una condición metropolitana que ha sido acentuada con los efectos del proceso de globalización. Sin embargo, este mismo proceso ha abierto espacios para su reconocimiento, así como también el impacto del movimiento de los pueblos indios, particularmente el producido por el neo-zapatismo chiapaneco que emerge en 1994 con un discurso que reivindica la raíz mesoamericana de la nación mexicana.

LA CONFIGURACIÓN DE LA MEGALÓPOLIS

Contra la opinión de su estado mayor, Hernán Cortés decide construir la ciudad española sobre las ruinas de la capital de la Triple Alianza, México-Tenochtitlan; para ello no sólo se sirve del abundante material ofrecido por los edificios destruidos, sino sobre todo aprovecha la gran plaza central, las calzadas y los acueductos, con lo cual ajusta la traza de la nueva ciudad a la de la antigua, manteniendo así el significado cosmológico establecido por la orientación de la misma.

Esta orientación, a su vez, tiene como referentes fundamentales los cerros y volcanes que la rodean, en los que el movimiento aparente del sol en el paisaje marca los puntos básicos a partir de los cuales se diseña la concepción cuatripartita del universo que rige la cosmovisión mesoamericana, como son los ejes equinociales y los extremos solsticiales.

Tal era la lógica que regía la construcción de los asentamientos de las ciudades mesoamericanas, la que alcanza su mayor complejidad y elaboración en las grandes concentraciones de la Cuenca de México, de las que la más importante era precisamente México-Tenochtitlan. Todo esto implica que la ciudad española reproduciría, involuntaria y clandestinamente, las bases cosmovisivas de sus orígenes mesoamericanos.

La región geográfica en la que se sitúa esta notable ciudad es la Cuenca de México, la cual

[...] constituye una cuenca cerrada o endorreica, es decir, aquella en que los ríos y arroyos que escurren desde las partes altas de dichas sierras

desaguan en la llanura lacustre dando lugar a una serie de ciénagas. Recuérdese que el emplazamiento de Tenochtitlan... fue una isla localizada en uno de esos lagos, el de Metzliapan, como se llamaba al lago de Texcoco (Valverde y Aguilar, 1987: 19).

Sin embargo, desde una perspectiva histórica y cultural la Cuenca de México es el sistema social compuesto por las ciudades, los asentamientos de diversa magnitud y los estados que explotaban el medio lacustre y entablaban guerras y alianzas para su control político y militar. El enorme potencial contenido en la conjunción de los recursos lacustres, boscosos y agrícolas propicia la ocupación de este enorme espacio desde épocas muy tempranas, de tal manera que, en la secuencia arqueológica de ocupación humana es posible reconocer una sucesión continua desde los antiguos cazadores-recolectores, pasando por las primeras aldeas agrícolas y llegar al máximo esplendor de las ciudades ribereñas, como Cuicuilco, Teotihuacán y Tenochtitlan.

A la llegada de los invasores hispanos la Cuenca de México constituía una compleja red en la que las necesidades para el mantenimiento de la enorme concentración urbana eran cubiertas por todo un sistema de intercambio, canalización de los tributos, accesibilidad de servicios, que expresaban el grado más avanzado y elaborado de la civilización mesoamericana.

De tal suerte que la intrusión de la ciudad española se situaría en el mismo eje receptor de servicios del conjunto socioeconómico y urbano que servía a la avasallada ciudad mesoamericana, aunque al mismo tiempo

realizaría una transformación tanto para ejercer un estricto control ideológico, político y militar de los pueblos sometidos como para sentar las bases de una producción de cultivos traídos del viejo continente y adecuados a sus necesidades particulares. El resultado es una ciudad con grandes iglesias y conventos, de traza reticular, rodeada por las aguas lacustres y cruzada por numerosos canales, así como enlazada con la tierra firme por las antiguas calzadas y el sistema de diques y acequias construidos por los estados mesoamericanos.

Lo cierto es que la estructura política de los antiguos señoríos es mantenida, con el reconocimiento de la nobleza y de los dirigentes, nombrados Tlatoani, para asegurar el control de la población india y su explotación como mano de obra, tanto para construir la ciudad española como para trabajar en las labores que la naciente economía colonial demandaba.

La traza urbana de la Ciudad de México no cambia sustancialmente sino hasta los comienzos de la República Restaurada, en la segunda mitad del siglo XIX, cuando la expropiación de las construcciones religiosas y de las propiedades eclesiásticas, a consecuencia de las Leyes de Reforma, dan pie a la especulación inmobiliaria y al crecimiento caótico que llega hasta nuestros días (Meyer, 2000).

Para los inicios del siglo XX, específicamente 1900, la Ciudad de México tenía 345 mil habitantes; había arrancado ya un crecimiento estimulado por el desarrollo de una economía agroexportadora y minera bajo la dictadura porfirista. De acuerdo con M. E. Negrete Salas (2000), el crecimiento de la ciudad en el siglo XX presenta tres grandes momentos, uno que va de los comien-

zos a 1940, cuando reúne a 1645 mil habitantes. Viene luego una etapa de acentuado desarrollo económico, y con ello un aumento considerable de la inmigración que acelera el crecimiento y la expansión de la mancha urbana, de tal manera que para 1970, cuando se cierra esta etapa, la Ciudad de México cuenta ya con una población de 8 millones 600 mil personas. Este ritmo acelerado llega a su climax en 1980, para iniciar una disminución en la tasa de crecimiento y llegar a la vuelta del milenio con cerca de 18 millones de personas (ibid).

Señalemos que este intenso proceso de expansión urbana se hace a costa de las tierras de los pueblos y ciudades que constituían la red configurada en el espacio de la Cuenca en los cuatro siglos anteriores, la cual, como apuntamos, se erigía sobre un antiguo diseño pautado por la cosmovisión mesoamericana. Sin embargo, a la expansión que domina en el siglo XIX, le sigue el estrangulamiento, el despojo, la presión inmobiliaria, con todo lo que significa de corrupción y violencia, de los pueblos antiguos de la Cuenca, a lo largo del siguiente siglo. Si bien los episodios violentos del conflicto revolucionario trastornan el crecimiento urbano y suscitan momentos de incertidumbre, la reforma agraria cardenista y el desarrollo acelerado de los años cuarenta alimentan una de las etapas de mayor expansión de la mancha urbana.

TLÁHUAC: DE SEÑORÍO A DELEGACIÓN

Poco sabemos de las vicisitudes específicas que viven las antiguas poblaciones de la Cuenca en este espectacular desarrollo urbano, sobre todo porque la atención está

puesta en la gran Ciudad de México, este espacio en el que se concentra el poderío político y económico de la capital virreinal, primero, y de la nación mexicana, después.

La Cuenca es organizada como un sistema cuyo centro es la capital virreinal, este sistema sigue la lógica de la planificación de los señoríos que componían la Triple Alianza, de tal manera que constituyen en ciudades a Tlacopan, en el poniente, a Tetzco en el oriente y a Xochimilco en el sur. Con un rango menor, el de Villas, Coyoacán y Tacubaya constituyen asentamientos urbanos de españoles; el primero tiene importancia por haber instalado Cortés su residencia, y es aquí mismo donde comienza a funcionar el primer Ayuntamiento de la Ciudad de México; en cambio Tacubaya, en el poniente, se relaciona con la instalación de varios molinos de trigo que aprovechaban las abundantes corrientes de agua procedentes de la Sierra de las Cruces: el propio poblado se convierte en un conjunto de casas señoriales en las que llegan a descansar los miembros de la aristocracia criolla. Para el siglo XX, toda esta privilegiada región de la Cuenca se convertirá en zona residencial para los sectores más ricos.

El norte de la Cuenca, árido y cenagoso, comienza a ser ocupado por la mancha urbana prácticamente hasta principios del siglo XX, cuando el desarrollo industrial propicia las construcciones sencillas, carentes de servicios, para los obreros que emplea. Para la segunda mitad, la mancha urbana se extiende lentamente sobre los fértiles terrenos agrícolas de las comunidades del sur de la Cuenca, chocando entonces con una zona populosa que comienza a desplegar sus estrategias de defensa, y en cuyo desarrollo comienza a perder los marcadores

exteriores de su identidad étnica: la lengua, la indumentaria, la propia actividad agrícola que tiende a transformarse en un sector de servicios.

Al oriente de la ciudad estaba el antiguo lago de Texcoco, fuente de desastrosas inundaciones, que luego de su desecamiento se convierten en inmensas tolveneras que avasallan la ciudad. Esta inmensa planicie salitrosa es ocupada por una silenciosa y creciente inmigración procedente de las diferentes regiones interétnicas, quienes construyen sencillas viviendas de materiales baratos. Para el año de 1970 se identifica en esta parte, conocida como Ciudad Nezahualcóyotl, a hablantes de prácticamente todas las lenguas amerindias del país.

Podemos decir que, a grandes rasgos, para el siglo XX la parte norte de la Cuenca es poblada por trabajadores vinculados con el desarrollo industrial de la ciudad, en tanto que al oriente se asientan los inmigrantes procedentes de las diversas regiones indias del país. Las zonas con las mejores tierras agrícolas, zonas boscosas y agua en abundancia son controladas por las antiguas poblaciones mesoamericanas en el poniente y en el sur de la Cuenca, quienes las pelean y defienden ante los embates de las grandes propiedades de hacendados y rancheros criollos, y posteriormente de las presiones inmobiliarias que disputan esas zonas privilegiadas para convertirlas en fraccionamientos residenciales de alto precio.

A partir de los años setenta la corriente migratoria se dispersa por los cuatro rumbos de la ciudad e incluso se desarrollan movimientos de población de la zona central a la periferia motivados, en buena medida, por los diferentes programas gubernamentales, dirigidos a resolver los apremiantes problemas generados por el crecimiento

demográfico y por las diversas demandas de servicios e infraestructura. Así, la construcción del anillo periférico, del sistema de ejes viales y del metro, modifican sustancialmente la faz de la urbe y desplazan contingentes considerables de población que se orientan a las distintas zonas periféricas, entre las que se encuentra la Delegación de Tláhuac.

Cada pueblo tiene su propia historia en esta lucha frente a las presiones de la mancha urbana, con capítulos de violencia, avances y retrocesos. Tal es el caso de los siete pueblos que componen actualmente la Delegación de Tláhuac (San Pedro Tláhuac, Santiago Zapotitlán, Santa Catarina Yecahuízotl, San Francisco Tlaltenco, San Andrés Mizquic, San Nicolás Tetelco y San Juan Ixtayopan), ubicada al oriente de la Ciudad de México, a los que nos referiremos en este escrito.

El territorio de la Delegación tiene una superficie de 10 743 hectáreas, de las cuales el 27.6% está urbanizada, en tanto que el 72.4% es considerada como reserva ecológica, pues alberga los mantos acuíferos que contribuyen a calmar la sed de la megalópolis. De esta extensión cuatro mil hectáreas se dedican a la agricultura (Garza, 2000).

A diferencia de otras delegaciones, como Milpa Alta y Xochimilco, que conservan una estructura política que conjuga la tradición mesoamericana y la novohispana —es decir, organizada en un pueblo cabecera, con sus barrios, y un conjunto de pueblos sujetos, lo que por cierto expresa claramente su larga historia y sus antecedentes en los pueblos antiguos de la Cuenca— los pueblos de Tláhuac han tenido diferentes filiaciones político-administrativas. La historia de estos pueblos

es todavía materia de investigación, así que lo que apunto aquí son afirmaciones provisionales, cuya finalidad es respaldar la descripción de los aspectos de su cultura contemporánea, a la que nos referiremos más adelante, y mostrar su larga continuidad en el tiempo.

La cabecera delegacional, San Pedro Tláhuac, era la sede del señorío llamado originalmente Cuitláhuac, cuyo territorio era una isla situada precisamente entre los lagos de Chalco y Xochimilco, lo que le otorgaba una importancia estratégica en la geopolítica regional, misma que acentuaba por ubicarse en la encrucijada de grandes y poderosos señoríos de antiguo prestigio: al norte estaban los cuatro señoríos de filiación colhua, Ixtapalapa, Culhuacán, Mexicalzingo y Huitzilopochco; Xochimilco era el más importante y grande de los señoríos del sur; al sureste colindaba con el señorío de Chalco, igualmente antiguo y poseedor de una rica tradición cultural, como lo conocemos por la extensa y valiosa obra del noble Chimalpahin, que vivió en el siglo XVII. Con todos estos señoríos que le rodeaban se peleó Cuitláhuac, pero en el siglo XVI lo encontramos sometido a Tenochtitlan, en el marco del sistema político de la Triple Alianza.

Cuitláhuac estaba conformado por cuatro unidades políticas, cada una con su respectivo tlatoani, unidades que los españoles tomaron por barrios, pero que en sentido estricto respondían a una concepción política mesoamericana, muy distante de la hispana. Estos cuatro señoríos se llamaban Tizic, Teopancalcan, Atenchicalcan y Tecpan.

No parece haber razón para suponer que el territorio cuitlahuaca en tiempos de la conquista

mexica fuera más extenso que en el siglo XVI, cuando las fronteras y los súbditos de Cuitlahuac fueron registrados. El registro del siglo XVI indica un área de dimensiones muy limitadas, que se extendía hasta Zapotitlán y Cuauhtli-Itlacuayan (Santa Catarina) al norte y hasta Tulyehualco en el sur. Así los territorios conocidos de Cuitlahuac apenas tocaban el territorio firme más allá de la pequeña locación insular de la propia Cuitlahuac (Gibson, 1967: 16).

Gibson menciona a dos pueblos que actualmente forman parte de la Delegación, es decir, se mantienen vinculados con el pueblo cabecera: Santiago Zapotitlán y Santa Catarina Yecahuíztotl. Por su parte, San Francisco Tlaltenco aparece mencionado para el periodo colonial tardío, sin vínculo aparente con Tláhuac, excepto el de formar parte, ambos, del Corregimiento de Chalco.

Mizquic era un señorío, con su propio tlatoani, situado en la ribera meridional del lago de Chalco; una de cuyas estancias se separa posteriormente, para constituir otro pueblo aparte, San Nicolás Tetelco. Finalmente, San Juan Ixtayopan tiene una relación estrecha con Tulyehualco, ambos integrantes del señorío de Xochimilco. Ambos se situaban en las riberas del lago Chalco exactamente frente a la isla de Tláhuac. En tanto que en la ribera septentrional estaban Zapotitlán, Tlaltenco y Santa Catarina, en la franja de tierra que se encuentra entre la Sierra de Santa Catarina y las orillas del lago. El asentamiento de estos pueblos tiene una forma alargada que retiene su antigua condición ribereña.

A lo largo del periodo colonial Tláhuac y Mizquic forman parte del Corregimiento de Chalco, condición

que conservan en una parte del siglo XIX, antes de las disputas entre liberales y conservadores que reorganizan de diferente manera la disposición administrativo-territorial de los pueblos de la Cuenca. Lo cierto es que en la reforma que el gobierno federal impone a la Ciudad de México en 1928, desaparecen los municipios en el Distrito Federal y se crean las delegaciones, sin la capacidad de elegir a sus autoridades, las cuales son nombradas por un Regente, el cual a su vez es nombrado por el Presidente del país. Es entonces que emerge la Delegación de Tláhuac con su actual composición.

Señalemos, finalmente, que las reformas políticas realizadas a partir de 1987 han devuelto a los habitantes de la Ciudad de México la capacidad de nombrar a sus representantes, lo que ha iniciado una época que es inaugurada con la elección de Cuauhtémoc Cárdenas como Jefe del Gobierno del Distrito Federal, en 1997, y con la elección de los delegados en el año 2000. Esto ha iniciado una transformación en la cultura política de los habitantes de la urbe, pero tiene un particular impacto en los pueblos antiguos por confrontar una tradición política corporativa, centrada en la estructura político-religiosa comunitaria, con prácticas que abren otras posibilidades de carácter democrático. En este sentido, el estudio de los ciclos ceremoniales realizados por los integrantes de la jerarquía cívico-religiosa pueden ofrecernos valiosos materiales para el estudio de los procesos políticos contemporáneos, atendiendo a su configuración desde una tradición colonial y mesoamericana, y a sus tendencias, lo que nos puede permitir mirar, y actuar, al futuro.

LOS CICLOS CEREMONIALES DE TLÁHUAC

Una descripción general de los ciclos ceremoniales de las comunidades que integran la Delegación de Tláhuac puede darnos algunos elementos para hacer una reflexión sobre las concepciones temporales implicadas en la realización de los rituales que componen tales ciclos, para ello tomaremos como punto de referencia el ciclo ceremonial anual que involucra a las comunidades y a sus barrios. Con el fin de subrayar el trasfondo mesoamericano de estos ciclos he organizado la descripción a partir de una tipología elemental que distingue mayores o menores componentes de la tradición religiosa mesoamericana y del catolicismo, considerando la versión medieval que se implanta en el periodo colonial.

Las fiestas patronales

La magnitud festiva de las celebraciones realizadas en honor del santo patrón ha llevado a los estudiosos a destacar su importancia como eje de todo el ciclo festivo y como síntesis de la historia y de la identidad de las comunidades estudiadas (Giménez, 1978; Portal, 1997), es la condensación simbólica de los sentimientos comunitarios, en la que el santo patrón es el protector, el abogado, el “corazón del pueblo”. Alfredo López Austin (1980) y Gonzalo Aguirre Beltrán (1991) han señalado la raíz de esta relación estrecha entre santo patrón y comunidad en la base de la organización social de las sociedades mesoamericanas, en las que la unidad social, calpulli o barrio, basada en el parentesco, la actividad económica, relacionada con el oficio propio del barrio, la organización política y militar, representadas por el

funcionario correspondiente, se sintetizaba en el dios particular, el *calpultéotl*.

Con base en este criterio de establecer un vínculo profundo entre la comunidad y su santo patrón, los frailes impusieron figuras religiosas con una identidad ocupacional, como es el caso de San Mateo en los pueblos de pescadores, entre otros ejemplos.

Sin embargo, una mirada atenta a los ciclos ceremoniales de las comunidades de Tláhuac nos muestra una mayor complejidad de las celebraciones en torno a los santos patrones. En primer lugar nos encontramos con la presencia de las concepciones binarias: la existencia de dos fiestas de igual magnitud. Tal es el caso de los pueblos de Santiago Zapotitlán y San Juan Ixtayopan.

Zapotitlán es una comunidad integrada por dos barrios, el de Santiago y el de Santa Ana; entre ambos hay muy intensas relaciones de rivalidad. El territorio está dividido simbólicamente en dos mitades, pasando por el centro del pueblo, y de la iglesia, una línea imaginaria que los separa. En el propio interior del templo el lado derecho, mirando desde el altar, corresponde a Santiago, el izquierdo a Santa Ana. En el centro, en sus lados correspondientes, se sitúan las dos grandes imágenes.

La fiesta patronal, con danzas, música, feria y espectaculares demostraciones de juegos pirotécnicos, se organizan alternativamente para competir, siendo el clímax de esta rivalidad los grandes castillos, quemados por la noche del 25 y el 26 de julio. La fiesta, que ahora tiene una duración de doce días, tiene un cierre doméstico con la octava o “chavarrio”, como se le llama localmente, cuando los organizadores, con sus invitados, se reúnen en el último banquete.

Este mismo patrón festivo se repite en torno a la celebración del Señor de las Misericordias, del 5 de febrero, con todos los elementos mencionados arriba. Esta fiesta ha sufrido un cambio reciente, cuando se le ha otorgado la calidad de fiesta de inicio de año, pues se hace un ritual llamado del “fuego nuevo”, para lo cual se construye una pequeña pirámide hecha de tubos metálicos en cuyo centro se sitúa un incensario. Esta novedad ritual se relaciona con un interesante proceso de reinvencción de identidades “aztecas”, que tiene uno de sus referentes en la Danza de los Concheros, transmutada, en el último tercio del siglo XX, en una Danza Azteca. Esta es una cuestión de enorme interés que aquí sólo apuntamos, pero que nos puede iluminar sobre las reacciones de estas comunidades antiguas ante las presiones irresistibles de la mancha urbana.

Además, para marcar su carácter de fiesta de apertura, el día 2 de febrero, cuando se celebra La Candelaria en el calendario cristiano, se realiza en el atrio de la iglesia la ceremonia de cambio de mayordomos, en la que los entrantes reciben una cruz de madera y los salientes una corona de flores, luego de haber celebrado la misa en el espacio abierto de la plaza del pueblo. Cada barrio lleva sus danzas y su banda de música, y se sienta en lados opuestos.

Otro pueblo con una estructura ceremonial semejante es San Juan Ixtayopan, cuya celebración se lleva a cabo el 24 de junio, en una fiesta que dura una semana, con elementos semejantes a los mencionados para Zapotitlán, es decir una feria, danzas y música de banda, además de una procesión que recorre el pueblo con la imagen del santo y tiene como sitios de referencia las capillas de los cinco barrios que lo integran.

La otra fiesta, con una magnitud semejante (o tal vez un poco mayor, de acuerdo con los datos reunidos por Rosalba Tadeo, 2002), es la de la Virgen de la Soledad, del 3 de enero. En ambas fiestas participan todos los barrios y se establece una jerarquía entre ellos, manifestada por grado de participación y de responsabilidad compartida en la organización de los rituales.

Ixtayopan se compone originalmente de cuatro barrios (La Soledad, San Agustín, la Concepción y la Asunción), a los cuales se ha agregado recientemente el de Guadalupe o La Lupita; esto se muestra también en las celebraciones, pues mientras que en la fiesta principal comparten responsabilidades los cuatro barrios originarios, a la Lupita le toca realizar “la octava”.

En los dos ejemplos a los que nos hemos referido aquí destaca una organización en mitades, una marcada por una deidad masculina y la otra por una femenina, que también remiten a dos épocas del año distintas.

Hasta donde llegan nuestros datos actualmente, en San Francisco Tlaltenco, San Pedro Tláhuac, Santa Catarina Yecahuíztotl, San Nicolás Tetelco y San Andrés Mizquic, hay sólo una fiesta patronal; aunque en algunos de ellos, como son San Pedro, Santa Catarina, San Andrés y el ya mencionado San Juan, la organización social original, por lo menos del periodo colonial, estaba basada en cuatro barrios. La expresión cosmovisiva de esta organización se advierte en el atrio de la iglesia de Yecahuíztotl, en el que en cada esquina se sitúa una capilla para cada barrio, con lo que se marca la concepción cuatripartita del mundo, la que define los cuatro rumbos fundamentales del universo. De todos ellos sólo Santa

Catarina conserva su organización original, pues en los otros se han añadido otros barrios a lo largo del tiempo.

El ciclo mesoamericano

En la concepción temporal de la tradición religiosa mesoamericana el año se compone de dos mitades, una seca y otra húmeda, lo que en náhuatl se designaba como tonalco y xopan, como lo apuntan numerosos investigadores (Broda, 1991; Carrasco, 1979; López Austin, 1980); lo que no es sino una expresión de la oposición dualista que atraviesa toda la cosmovisión mesoamericana y que, por supuesto, estructura sus concepciones espacio-temporales. Ahora bien, para la Cuenca de México J. Broda (op. cit.) ha propuesto que esta dualidad se marca por dos grandes fiestas, la de la Santa Cruz, el 3 de mayo, y la de los Muertos, que abarca los días del 31 de octubre al 2 de noviembre. La primera es una ceremonia de petición de lluvias, con diversos rituales en la cima de los cerros, las cuevas, manantiales, ojos de agua y cruces ubicadas en la iglesia, el cementerio y antiguos accesos a los pueblos, entre otros lugares.

Por su parte, la Fiesta de los Muertos es una ceremonia de la cosecha, tiene tres escenarios importantes para su realización: el altar doméstico, que alcanza una complejidad y un barroquismo notables; las calles y la iglesia del pueblo, que son adornados profusamente con las flores características de esta fiesta; y el panteón, en donde se limpian, arreglan y adornan las tumbas, para reunir a la familia que lleva alimentos y bebidas para consumirlos en torno a la tumba y conversar con los muertos que han venido para esta ocasión.

En tanto que la fiesta de la Santa Cruz ha perdido mucho de su presencia en las celebraciones comunitarias, conserva sin embargo una forma residual en la Ciudad de México, en donde se le asocia con la fiesta que hacen los albañiles en las obras en construcción en las que se encuentran trabajando. Para ese día se adorna con flores y papel de colores una cruz que se sitúa en la parte más alta de la construcción, luego de haber realizado una misa en el lugar, o bien haber invitado a un sacerdote para la bendición de la obra y de la cruz, luego de lo cual se celebra un banquete con abundancia de comida y bebida.

La bendición de la casa nueva y la confección de una cruz para la protección de sus habitantes es una de tantas ceremonias domésticas articuladas al ciclo de rituales de petición de lluvias; siendo las más conocidas en la etnografía mesoamericanista las peregrinaciones a la cima de los cerros y las ofrendas en cuevas y ojos de agua, como se continúa practicando en las comunidades indígenas.

La particularidad de estas dos fiestas es que no están a cargo actualmente de los integrantes de la organización político-religiosa comunitaria, sino que son celebradas por toda la familia. Por ejemplo, para la fiesta de la Santa Cruz, en Zapotitlán y en San Pedro las cruces situadas en las calles del pueblo son responsabilidad de un mayordomo, es decir una persona que ha heredado por línea familiar el cargo, el que no se vincula con la estructura comunitaria. Es este mayordomo quien para la fiesta limpia y adorna la cruz y hace un banquete en su honor al que puede asistir cualquier persona. Con frecuencia se traen músicos, ya sea mariachis o conjuntos de viento, aunque en algunos lugares se hace un baile con grupos musicales

que toca las melodías de moda. Estas celebraciones se hacen generalmente la noche del día dos y pueden durar hasta el amanecer; en el ritual realizado se limpia y adorna la cruz, y cuando es de madera y puede moverse, con frecuencia se le tiende en la calle, ya sea en el piso o sobre una mesa, para vestirla y rezarle, rodeándole de ceras y flores en abundancia.

Sin embargo, la parte más interesante de estas celebraciones es la intensidad con la que se realizan en el interior de las casas, al seno de la vida familiar, y su papel fundamental en la generación y mantenimiento de una rica red de relaciones de compadrazgo. Cuando se construye una casa se erige una cruz y se busca un compadre, lo que involucra a su pareja, generalmente esto se hace en el momento crítico de la construcción, cuando se realiza el colado para el techo. Cada año el compadre o comadre pide la cruz días antes de la fiesta, la lleva a su casa para adornarla, y el día de la Santa Cruz asiste a misa para que reciba la bendición, luego de lo cual la va a entregar a sus dueños, quienes la reciben con un banquete.

En las ceremonias funerarias se establece también un compadrazgo en la que el padrino ofrece una cruz al difunto, misma que es llevada al panteón para marcar su tumba, lugar en que cada año, en el día de la fiesta, se limpia y viste, para luego compartir la comida y la bebida en la casa de los parientes del difunto.

La Fiesta de los Muertos conserva su importancia actualmente, a pesar de las diferentes prohibiciones impuestas a lo largo del periodo colonial y del siglo XIX, debido a los grandes tumultos que se hacen en los panteones, o en torno a ellos, cuando se expenden no solamente las flores y adornos, sino también una gran variedad de

alimentos y de bebidas. Si bien en los grandes panteones urbanos se ha prohibido la introducción y consumo de alimentos y de bebidas alcohólicas, en las comunidades de raíz agraria se mantiene la fiesta nocturna, lo que se conoce como “velación” o “alumbrada”, aunque se vigila que no haya escándalos. Esta es la fiesta de la familia, cuando los que están lejos, en otras ciudades, y cuando los muertos mismos, regresan para compartir la comida y la bebida, para conversar, para mantener el denso nexo vital con los ancestros, presentes de muchas maneras en los espacios preparados para la ocasión.

La Fiesta de la Candelaria tiene una celebración también comunitaria, es decir no es responsabilidad de la jerarquía cívico-religiosa, cuya mayor importancia es expresada en el ámbito doméstico. En esta fecha, 2 de febrero, se acostumbra llevar a la iglesia a bendecir la semilla y a niños-dioses vestidos con los atuendos de diferentes santos. Las misas en que semillas y niños son bendecidos son multitudinarias, pues acuden muchas personas que no caben en el templo y llenan por completo los atrios. Quienes llevan los Niños-dioses a bendecir son sus padrinos y madrinan, personas a las que se invita para arrullar la imagen en la Navidad, luego de lo cual los padrinos la instalan en su respectivo altar doméstico, para luego, acercándose la fiesta, vestirlos o llevarlos con alguno de los muchos especialistas que “visten niños dioses”. Finalmente el día 2 se les lleva a la iglesia para ser bendecidos y después entregados a sus respectivos dueños, quienes preparan un banquete para los padrinos.

A la fiesta de la Candelaria bien puede reconocérsele como la fiesta de los niños, pues no sólo las imágenes de

los niños-dioses son veneradas, sino que a los niños se les permite ser padrinos de estas imágenes, de tal suerte que no es difícil ver a muchas de las imágenes llevadas a misa siendo portadas por niños. El compromiso tiene una duración mínima de tres años, en cada uno de los cuales se viste a las imágenes de manera particular, por ejemplo en Tlaltenco nos dijeron que en el primer año se les viste de blanco.

La relación entre las imágenes y la semilla se muestra llevándolos juntos, en una canasta; aunque ahora esto se ve con menos frecuencia, privilegiándose a los niños-dioses sentados en una pequeña silla de madera. En la misa que se hace en los pueblos de Tláhuac puede verse a familias y a personas que llevan varias imágenes, dándoseles tratamiento de niños, como es ubicándolos en la sombra para que no se asoleen, juntándolos para “que se acompañen”, acercándolos a las bocinas en las que se difunde la misa “para que oigan bien”, etcétera. Estas imágenes tienen su lugar en los altares caseros, donde son cuidados y venerados. Como cada familia suele tener varias imágenes, la celebración de la fiesta convoca a muchas personas, quienes se reúnen en la fiesta que cada familia prepara para los padrinos. El origen de éstos puede ser la misma comunidad, o incluso parientes, pero también encontramos padrinos de diferentes pueblos que, con esta fiesta, reactivan sus vínculos de compadrazgo.

El origen de la fiesta de la Candelaria es católico, algo que los sacerdotes se encargan de subrayar en los sermones de las misas celebradas en la ocasión. Sin embargo, también se reconocen elementos de la religiosidad mesoamericana. Por una parte la relación de los

niños con la semilla, y con ello con la fertilidad; por la otra, el carácter profundamente doméstico de las imágenes, su representación del espíritu familiar. Como lo apunta J. Broda (op. cit.), un rasgo característico de las ceremonias de petición de lluvias en los pueblos del sur de la Cuenca de México era el sacrificio de niños, cuyo llanto se creía era propiciador de la lluvia.

Un rasgo sugerente en la religiosidad popular de la Ciudad de México presente en la Candelaria es la obligación de ofrecer tamales y atole por parte de aquellas personas que se encuentran pequeñas figuras de porcelana, y ahora de plástico, en las roscas que se comen en la fiesta de los Santos Reyes, el 6 de enero. ¿Porqué los tamales y el atole ? Pareciera ser que por la simbolización de los tamales como niños, pues en tanto son cocidos en grandes ollas, las que se relacionan en la mayor parte de los pueblos mesoamericanos con la matriz femenina. Por su parte, el atole aparece en varios rituales asociado con el semen. Por eso una de las características de la celebración de la Santa Cruz es la de ofrecer atole y tamales, entre otros alimentos festivos.

Hay otras características de la fiesta de la Candelaria presentes en las comunidades del sur de la Cuenca que se pueden relacionar con los rituales de comienzo y fin de años: una de ellas es la celebración del ritual de cambio de cargo para los mayordomos, como ya lo mencionamos con relación a Santiago Zapotitlán. En comunidades de Xochimilco, como en San Gregorio Atlapulco, y de Milpa Alta, como en San Pedro Atocpan, en una solemne misa los mayordomos entrantes son investidos con una corona de espinas, en tanto que los salientes con una de flores. En el pueblo cabecera de Xochimilco,

en el atrio de la antigua parroquia del siglo XVI, sobre un templete en el que se instala el altar, se sitúan los asientos de los mayordomos salientes, marido y mujer, y de los entrantes, también la pareja, para el cambio del cargo de la imagen del Niñopa, un niño-dios al que se le hace la fiesta más importante entre todos los pueblos que componen la Delegación. Para el 2 de febrero se hace el cambio de cargo luego de una misa de varios padres, frente a una multitud apretujada que levanta las numerosas imágenes de sus niños-dioses para ser también bendecidos. Esta fiesta en Xochimilco expresa la gran importancia del culto a los niños-dioses en estos pueblos campesinos de raíz mesoamericana.

En fin, en estas tres fiestas encontramos como característica fundamental el carácter doméstico y multitudinario de su celebración; son fiestas en las que todo el pueblo se moviliza para realizar el culto correspondiente que marca simbólicamente el paisaje, las casas, los templos, los panteones, pero sobre todo los altares domésticos, creándose y reactivando numerosas redes de intercambio en las que el consumo de alimentos festivos y bebidas alcohólicas tiene un lugar importante. Los sacerdotes no tienen más remedio que acompañar las celebraciones, dándoles un lugar en el ritual católico, pero su sede principal es otra, el hogar, bajo el control de las familias, en la que los viejos símbolos mesoamericanos y medievales europeos son revitalizados en un tiempo cíclico que tiene como uno de sus referentes fundamentales las concepciones dualistas de una cosmovisión de antiguas raíces.

El ciclo de Cuaresma

De este ciclo profundamente cristiano destaca la celebración de dos momentos: uno es el carnaval y otro la Pasión. El Miércoles de Ceniza pierde importancia y se lleva discretamente a cabo en las iglesias y capillas católicas de cada pueblo. En cambio, el carnaval tiene una creciente importancia en los pueblos de Tláhuac, con la característica de realizarse en diferentes fechas en cada comunidad, y en ninguna en los días marcados por el calendario católico: los tres días que anteceden a la Cuaresma. En Santa Catarina y en San Pedro el carnaval se organiza el Domingo de Resurrección, en cada pueblo hacen su recorrido dos comparsas, cada una por su lado, que culminan en la plaza central ya por la noche, cuando se queman figuras de cartón representando a políticos del momento, como el presidente Fox, el de Estados Unidos, Bush, y de Osama Bin Laden, el dirigente saudita, entre otros.

El pueblo en el que se hace la celebración más larga y populosa es en San Francisco Tlaltenco, en el que por cinco fines de semana de la Cuaresma salen a las calles de la comunidad las diferentes comparsas que se organizan de acuerdo con un calendario preestablecido. En el primer fin de semana sale la comparsa del Barrio Fuerte, asumiendo las dos modalidades de participación: el sábado vestidos con un particular traje charro (semejante al más conocido nacionalmente en cuanto al corte de las prendas: pantalón ajustado, chaquetín, sombrero de ala ancha, botines, pistola al cinto; pero diferente en los diseños realizados con hilos de oro y plata); el domingo, se desfila con disfraces muy diversos, entre los que ocupan un lugar destacado los gorilas que encabe-

zan la comparsa y las cuadrillas de travestidos. Aunque el grueso son disfraces inspirados en las películas del tipo espacial, como la Guerra de las Galaxias, en programas de televisión, nacionales y estadounidenses, y en los juegos electrónicos marciales con personajes creados por la industria japonesa.

El segundo fin de semana salen cuatro comparsas en la modalidad de disfrazados: la Sociedad Benito Juárez, el Club Juvenil, los Chupamaros y los Guadalupanos. Las rutas de recorrido por el pueblo que cada una sigue son diferentes, tratando de evitar el encontrarse. El tercer fin de semana salen las dos comparsas más antiguas, la Sociedad y el Club Juvenil, vestidos con los elegantes trajes de charros y acompañados de damas también con graciosos atuendos.

El cuarto fin de semana salen dos comparsas, en marcado contraste, pues por una parte Los Chupamaros reúnen al mayor contingente de todo el carnaval, unas cinco mil personas, disfrazados, con numerosas cuadrillas de travestidos, con muchos carros alegóricos, tres bandas de música. Por la otra, sale la comparsa de los Guadalupanos, relativamente pequeña, de no más de mil personas, con los elegantes trajes de charro y damas, además del carro alegórico de princesas y la reina elegida para esta ocasión.

El quinto fin de semana corresponde a la comparsa más reciente y más pobre, la del barrio Zacatenco. Comenzó hace ocho años y sale solamente en la modalidad de disfrazados.

Hay una comparsa más, la infantil llamada “Los Cariñosos”, realizada hacia finales de abril, lejos ya de la Cuaresma, acercándose a la celebración escolar del “Día

del niño”; en ella no encontramos las expresiones de erotismo y transgresión características de la de los adultos.

Finalmente, en este año de 2002 se organizó una comparsa local en la colonia Selene, que recorrió las calles de la colonia, lejos de las rutas de las otras comparsas. Aunque solicitó se le incluyera en la programación para todas las comparsas, no aceptó la fecha que se le asignó, la última dentro de la Cuaresma, por lo que optó por salir antes, pero circunscrita a la colonia. Posiblemente el año próximo (2003) se incorpore, como lo hizo la más reciente de ellas, la de la colonia Zacatenco.

La realización del carnaval en San Francisco Tlaltenco moviliza a todo el pueblo y significa para los participantes el desembolso de importantes cantidades de dinero; los trajes de charro son muy costosos, algunos de ellos son alquilados, los trajes de las damas también implican un gasto considerable. Aunque el mayor gasto corresponde a la familia de la reina, que ofrece comida y bebida en abundancia en los días en que la comparsa sale por las calles, además de realizar cada día un baile, en la noche con uno o dos grupos musicales.

Por su magnitud, el carnaval de Tlaltenco rivaliza con la fiesta del santo patrón, San Francisco, celebrada en octubre, cuando se sigue el patrón regional, de feria, misas, bandas de viento, bailes con las orquestas de moda, castillos y otros juegos pirotécnicos. Sin embargo, resulta difícil encontrar en su expresión contemporánea elementos que sugieran un origen mesoamericano; aunque hay algunos que son mencionados en las escasas referencias coloniales, como los “huehuenches”, grupos vestidos con ropas viejas. Lo cierto es que el carácter dominante de la transgresión y el caos, por las formas

que asumen, los relaciona con los carnavales de origen europeo.

Hay que añadir que la realización de los carnavales en Tlaltenco, en la forma actual, es relativamente reciente; comienza en los años veinte del pasado siglo, y adquiere su auge a partir de los años setenta, esto es lo que expresa la memoria de los miembros de la comunidad; sin embargo hay noticias de su celebración en los siglos XVIII y XIX (Viqueira, 1987). La razón principal para esta ruptura es la devastación que provoca en los pueblos del sur de la Cuenca el conflicto armado de la Revolución Mexicana, particularmente porque esta parte fue zapatista, o bien ocupada por los zapatistas, por lo que la mayor parte de los pueblos fueron abandonados y arrasados por el ejército federal (como lo relata doña Luz Jiménez, en Horcasitas, 1975). De tal manera que no es sino cuanto se ingresa a la estabilidad del nuevo régimen revolucionario, en 1920, cuando los pueblos comienzan a reconstituirse.

En cuanto a la celebración de la Pasión en los pueblos de Tláhuac lo que encontramos es una observancia escrupulosa por parte de toda la población y un papel directivo de los sacerdotes asignados a las parroquias de la Delegación. El jueves santo se hace una procesión del Santo Entierro por las calles de Tlaltenco y en San Pedro, incluso en éste último pueblo salen encapuchados y se representa en vivo a las tres Marías. El viernes se hace el recorrido por las 14 estaciones, con el Redentor en imagen de bulto, erigiéndose en cada estación grandes altares adornados con flores y blancos manteles. Se termina en el Calvario, donde el sacerdote oficia una misa. En este ritual el espacio de su realización es la iglesia y las calles

del pueblo, y el tono es de una profunda religiosidad colectiva y popular. No encontramos, a diferencia de otros pueblos de raíz mesoamericana, una lectura desde su propia tradición, hay un evidente apego a las formas medievales de la celebración de la Pasión como fue traída e impuesta por los religiosos españoles.

EL TIEMPO MESOAMERICANO

La Ciudad de México se inserta desde su fundación como ciudad española en la tradición occidental cristiana y en una concepción lineal del tiempo, a pesar de la fuerte huella dejada por el milenarismo franciscano. Su conversión en una megalópolis en el siglo XX, que le lleva a ser una de las más grandes del mundo, la hacen un importante centro político y financiero articulado a la red activada en el proceso de globalización, con los más avanzados servicios y la mejor tecnología disponibles. Sin embargo, como apunta Gustavo Garza, una quinta parte de la ciudad posee las características de centro urbano del primer mundo, dos quintas partes comparten los rasgos de las zonas pobres del primer mundo y el cuarenta por ciento restante vive una pobreza generalizada como las grandes ciudades tercermundistas, de las que el modelo es Calcuta, en la India (Garza, 2000: 12). Evidentemente a estas dos últimas quintas parte pertenece el grueso de los pueblos originarios de la Cuenca de México y la gran masa de migrantes indios que se instala en las zonas marginales y recorre cotidianamente sus calles, para ir a sus centros de trabajo en extremos opuestos de la ciudad, para vender

mercancías, para ofrecer servicios, para mendigar, entre otras actividades.

Sin embargo, tanto la masa creciente de migrantes como los numerosos pueblos originarios situados alrededor de la Ciudad de México, integrados a ella de muy diversas formas, reproducen una concepción del tiempo inscrita en la cosmovisión mesoamericana, es decir cíclica, si bien no marcada ya por las antiguas nociones de destrucción y creación del mundo, sí por un ritmo impuesto por su ciclo ceremonial y una estructuración dualista. Asimismo, corresponde a una concepción mesoamericana las nociones de espacialidad vigentes, que parten de un centro, marcado por la plaza central de cada comunidad, teniendo como referentes significativos tanto los cerros que los rodean y las grandes elevaciones que delimitan a la Cuenca de México, como el Ajusco, el Teutli, el Popocatepetl, el Iztaccihuatl, el Tlaloc, el volcán de Santa Catarina, la Sierra de Guadalupe, entre otros.

El tiempo mesoamericano es el construido originalmente en la matriz agraria de las comunidades de la Cuenca de México, como se expresaba en forma elaborada en los antiguos y complejos sistemas calendáricos, y ahora subsiste en la forma de un sistema de fiestas que mantienen su faz cristiana pero que, con frecuencia, revelan profundas articulaciones con referentes mesoamericanos. Uno de ellos es la significación religiosa de las fechas ubicadas en los momentos solsticiales y equinocciales, como lo apuntamos a propósito de la fiesta de San Juan en Ixtayopan, o bien la concepción dual que divide al año en una parte seca y otra húmeda, es decir masculina y femenina, o bien

caliente y fría, para referirnos a una dualidad profundamente mesoamericana presente en la gastronomía, la medicina y la sexualidad, entre otros campos. Misma que se manifiesta también, por cierto, en los pueblos que veneran a San Miguel, festejado en los meses de mayo y septiembre, como es el caso de Ajusco y Mixcalco, en la Delegación de Tlalpan, con lo que se destaca el tiempo de lluvias.

La importancia del ciclo festivo en los pueblos originarios, como aquellos a los que nos hemos referido en este texto, se expresa en lo costoso de las celebraciones y en la gran inversión de tiempo que requiere su organización, así como en el gran número de personas a las que involucra. Así, el trabajo cotidiano, articulado al tiempo lineal de todos aquellos que trabajan en actividades terciarias relacionados con los servicios requeridos por la ciudad, se ajusta al ritmo cíclico comunitario, a subir los momentos significativos del mismo, que están establecidos en diferentes formas, pero especialmente en aquellas a las que nos hemos referido en la tipología empleada: las patronales, la comunitarias-domésticas y las cristiano-medievales. Todo esto incide en la cultura y en la política de la gran ciudad, sin embargo, hasta ahora no se ha adoptado la perspectiva de los pueblos originarios, pues ha pesado mucho la condición central y nacional de la Ciudad de México, su calidad metropolitana, su herencia hispana, lo cual finalmente ha ocultado no sólo la raíz densamente mesoamericana de la mayor parte de sus habitantes y de su entorno cultural mismo, sino también la particular diversidad que la nutre, el poderoso espíritu conservado en las tradiciones comunitarias y en la larga lucha por la sobrevivencia

ante las feroces e irracionales acometidas de la implacable mancha urbana.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, 1991, Formas de gobierno indígena. México, Universidad Veracruzana/ Instituto Nacional Indigenista/ Gobierno del Estado de Veracruz/ Fondo de Cultura Económica, 164 p.

BENGOA, José, 2002 La emergencia indígena en América Latina, Chile, Fondo de Cultura Económica, 341 p.

BRODA, Johanna, 1991, “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto a los cerros”, en: Broda, J., S. - Iwaniszewski y L. Maupomé (eds.), Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica, México, UNAM, pp. 461-500,

CARRASCO, Pedro, 1997, “Las fiestas de los meses mexicanos”, en Dahlgren, B., (coord.), Mesoamérica. Homenaje al doctor Paul Kirchhoff, México, INAH, pp. 51-60.

GIBSON, Charles, 1967, Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810), México, Siglo XXI, 533 p.

GIMÉNEZ, Gilberto, 1978, Cultura popular y religión en el Anáhuac, México, Centro de Estudios Ecuménicos.

HORCASITAS, Fernando, 1968, De Porfirio Díaz a Zapata: memoria náhuatl de Milpa Alta, México, UNAM.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, 1980, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, UNAM.

MEDINA, Andrés, 2000, “La textura india de la Ciudad de México”, en *Antropológicas*, México, UNAM, núm. 17: 5-16.

MEYER, Lorenzo, 2000, “Gobierno y evolución política, 1824-1940”, en Garza, G., (coord.), *La Ciudad de México en el fin del segundo milenio*, pp. 647-652. México, Gobierno del Distrito Federal/ El Colegio de México.

NEGRETE SALAS, María Eugenia, 2000, *Dinámica demográfica*, en Garza, G., (coord.), op. cit., pp. 247-255.

PORTAL ARIOSAS, María Ana, 1997, *Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan*, México, D.F., México, UAM-I/ Dirección General de Culturas Populares, 231 p.

RIBEIRO, Darcy, 1977, *Las Américas y la civilización*, México, Extemporáneos.

TADEO, Rosalba, 2002, *San Juan Ixtayopan, pueblo de la Ciudad de México. Ponencia presentada en el Cuarto Congreso Centroamericano de Antropología*, Xalapa, Veracruz, febrero.

VALVERDE, Carmen y Adrián Guillermo Aguilar, 1987, “Localización geográfica de la Ciudad de México”, en Garza, G., *Atlas de la Ciudad de México*, México,

Departamento del Distrito Federal/ El Colegio de México, pp. 19-22.

VIQUEIRA, Juan Pedro, 1984, La Ilustración y las fiestas religiosas populares en la Ciudad de México (1730-1821), Cuicuilco, núm. 14-15: 7-14, México, ENAH.

URBANIZACIÓN DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS
Y ETNIZACIÓN DE LAS CIUDADES.
HACIA UNA AGENDA DE DERECHOS
Y POLÍTICAS PÚBLICAS

Pablo Enrique Yanes Rizo*

PARTAMOS DE LA SIGUIENTE HIPÓTESIS: en los últimos 30 años la cuestión indígena en México ha ido convirtiéndose crecientemente en un asunto urbano que transforma de manera profunda tanto a los pueblos indígenas como a las ciudades del país y obliga a la necesidad de incorporar la diversidad étnica y cultural como un nuevo elemento constitutivo en el diseño de políticas públicas de desarrollo social y gestión urbana.

Este proceso corre paralelo al auge de los estudios y enfoques de la escuela multiculturalista que, desde diversas perspectivas (Taylor, 1993; Kymlicka, 1996) afirma la importancia de asumir la diversidad cultural como componente estructural de las sociedades contem-

*Director General de Equidad y Desarrollo Social, Gobierno del Distrito Federal.

poráneas. No obstante, la escuela multiculturalista, forjada esencialmente en la tradición anglosajona,¹ analiza la problemática de la diversidad cultural dentro de los límites de la tradición liberal, esto es, bajo la supremacía de los derechos individuales y asume la problemática de la multiculturalidad como un resultado de los procesos migratorios.

En el caso de América Latina y, especialmente, dentro de nuestro país, el enfoque multiculturalista anglosajón no puede dar cuenta de dos fenómenos cruciales: uno, la construcción de un nuevo sujeto, los pueblos indígenas, con demandas de derechos políticos de carácter colectivo que implican procesos de transformación jurídica e institucional de carácter transversal; y dos, el hecho de que nuestra diversidad cultural se asienta en la existencia de pueblos indígenas preexistentes al Estado nacional. Por lo tanto, la diversidad cultural de países como México no es asunto de minorías o de migrantes, sino de derechos de pueblos excluidos en lo fundamental del pacto social que ha regido México y de la estructura de poder que expresan nuestras instituciones.

En este sentido, en México se ha ido construyendo una corriente de pensamiento que recoge desde la perspectiva de pueblos indígenas, derechos colectivos y sociedades preexistentes la problemática de la diversidad cultural de la nación. Es vasta la literatura al respecto, pero en ella destacan autores, con todas sus diferencias conceptuales entre sí, como Guillermo Bonfil Batalla, Rodolfo Stavenhagen, Luis Villoro, Magdalena Gómez, Esteban Krotz, Héctor Díaz Polanco, Gilberto López y Rivas y Guillermo de la Peña. De esta corriente de pensamiento quisiera destacar dos propuestas, la de

Estado plural de Luis Villoro y la de ciudadanía étnica de Guillermo de la Peña.

Con respecto a la primera nos dice Luis Villoro:

De lo que se trata es de aceptar una realidad: la multiplicidad de las diversas culturas, de cuya relación autónoma nacería esa unidad. Frente al Estado-nación homogéneo se abre ahora la posibilidad de un Estado plural que se adecue a la realidad social, constituida por una multiplicidad de etnias, culturas, comunidades. (Villoro, 1999: 47)

Esto es, la diversidad cultural presupone una nueva forma de Estado: plural, sin hegemonía cultural pero con una ética compartida de la diversidad, coordinador de comunidades y regiones autónomas. En breve: “una vía hacia una democracia radical”. (Ibid: 48)

Por otro lado, Guillermo de la Peña señala:

La existencia de etnicidades separadas y de ciudadanías puramente formales ha sido considerada indeseable para los estados nacionales, por razones de gobernabilidad y aún de seguridad. Para evitar tal situación, hay dos alternativas. Una de ellas es imponer una identidad nacional-estatal a toda la población (...) La segunda alternativa es la negociación de compatibilidad de valores entre las comunidades étnicas y la comunidad nacional, de tal manera que puedan surgir etnicidades compuestas. Tal negociación implica que se reconozca que, dentro de una misma matriz comprensiva de ciudadanía socio-cultural, existen formas étnica-

mente diferenciadas de ejercerla". (De la Peña, 1999: 285-86)

Las dos categorías anteriores se sitúan en el centro del debate actual sobre derechos indígenas, autonomía política y reforma del Estado y tienen particular relevancia con respecto a la problemática de los (pueblos, comunidades e individuos) indígenas urbanos.

La reciente reforma constitucional del artículo segundo en materia indígena, no sólo incumplió con el procedimiento y la sustancia del Convenio 169 de la OIT y especialmente de los derechos estratégicos reconocidos en los Acuerdos de San Andrés, sino que reiteró el error de considerar a los pueblos indígenas no como sujetos de derecho colectivo y sujetos políticos nacionales, sino como objeto de atención gubernamental en el plano estatal y local; no como constructores de instituciones y políticas públicas, sino como objeto y destinatarios de las mismas. Con relación a los migrantes, la reciente reforma no los considera como un asunto de derechos, sino de política pública igualando y simplificando su problemática como jornaleros agrícolas.²

No obstante, es justo reconocer que este debate y su expresión política más importante, los acuerdos de San Andrés, suscritos entre la representación del Gobierno Federal y el EZLN, siguen teniendo como marco referencial de la existencia y reproducción de los pueblos indígenas en el país, una imagen social de pueblos indígenas como sujetos rurales estructurados en comunidades pequeñas, con una clara adscripción territorial y en muchos casos aisladas o con bajos grados de diferenciación interna. Es así como en el debate sobre los derechos indígenas no se

ha logrado incorporar la problematización jurídica y de política pública que representa la creciente urbanización de los pueblos indígenas.

Antes de ver el caso de la Ciudad de México, comentaremos las cifras y algunos datos estadísticos sobre la población indígena en todo el país. Aunque estas cifras deben ser tomadas con gran reserva, en la medida en que los indicadores con los que se han recopilado están basados fundamental y en ocasiones, exclusivamente, en criterios lingüísticos dejando de lado otras variables para la identificación de los pueblos indígenas, tales como la autoadscripción y la existencia de diversas instituciones sociales, políticas y culturales propias.

El censo de población y vivienda realizado en el año 2000 registró, en el ámbito nacional, a 6.3 millones de personas de cinco años y más hablantes de alguna lengua indígena. Si a ello se le agregan 1.3 millones de niños de 0 a 4 años, cuyos padres o jefe (a) de familia o cónyuge habla alguna lengua indígena, la cifra total se eleva a 7.6 millones de personas (INEGI, 2000: 24). En este mismo censo se registró a 5.3 millones de personas que se autoreconocen como indígenas, de los cuales 1.1 millón (21%), declaró no hablar ninguna lengua indígena (Ibid: 25).

De hecho, pueden desprenderse varias interpretaciones a partir estas cifras del censo. Por ejemplo, la que formula el propio INEGI:

Resulta interesante destacar que del conjunto de personas que no se auto reconocen como indígenas, 2.5%, que equivale a 2 millones de personas, afirma hablar alguna lengua indígena,

situación que puede en principio, estar asociada a factores de movilidad social o cultural. (Idem)

Es decir, de los 6.3 millones de personas hablantes de lenguas indígenas de 5 años y más, sólo 4.2 millones se reconocen como indígenas y 2.1 millones de personas (2.5% del total nacional pero 31.7 % del total de hablantes de lenguas indígenas) no se reconocen como indígenas. El hecho de que hablantes de lenguas indígenas no se reconozcan como tales, puede responder a factores como la discriminación, el racismo, la aculturación y otros factores negatorios de la identidad indígena. Lo anterior es sumamente llamativo porque la experiencia internacional indicaba hasta ahora que cuando se ha incorporado el criterio de autorreconocimiento se incrementa sustancialmente el número de personas que, más allá de la lengua, se autoadscriben como pertenecientes a un pueblo indígena³ y, en consecuencia, es mayor el número de autoadsritos que de hablantes de la lengua indígena.

El resultado del censo del año 2000 en México arroja el resultado inverso, lo cual puede obedecer fundamentalmente tanto a los factores de ocultamiento y mimetización de la identidad, como a la manera de formulación de la pregunta, sobre todo si atendemos al hecho, que veremos más adelante, de que en el Distrito Federal ha crecido el número de personas que se autorreconocen como indígenas por la vía de reconocer que son hablantes de algún idioma indígena.

Otro dato interesante que arroja el censo del año 2000 es que el 40% de la población hablante de alguna lengua indígena vive en localidades de más de 2 500 ha-

bitantes, y de ese cuarenta por ciento, el 32.5% (13% del total) vive en localidades de más de 100 mil habitantes (INEGI, 2000: 25). Aunado a lo anterior, y aunque los resultados del censo no lo menciona, puede inferirse razonablemente que la mayoría de las personas que se reconocen como indígenas aunque no hablen alguna lengua, viven también en localidades urbanas.

Si consideramos que el 40% de la población indígena vive fuera de las localidades rurales que conforman lo que, tradicionalmente, ha sido llamado como comunidades indígenas, que cerca de dos millones hablantes de alguna lengua indígena no se autorreconocen (censalmente) como tales, pero que simultáneamente más de un millón de personas que se autoreconocen indígenas no hablan alguna lengua indígena —de las cuales una buena parte vive en localidades urbanas como el DF— y si a lo anterior agregamos el fenómeno de la migración por virtud del cual tenemos presencia indígena en prácticamente todo el territorio nacional, podemos afirmar que estamos ante una transformación profunda de la sociedad mexicana en su conjunto, la cual se está convirtiendo en sus ámbitos urbanos cada vez más en una sociedad pluricultural dándole a ésta una visibilidad que no había tenido en las primeras ocho décadas del siglo pasado.

En la Ciudad de México, una creciente autoadscripción indígena fue posible detectarla desde 1995, si consideramos que en el censo de 1990 del INEGI se registraron 111 552 personas de 5 años y más hablantes de alguna lengua indígena, y en el conteo de población de 1995, también del INEGI, se contabilizaron 218 739 habitantes de vivienda cuyos jefes de familia hablan alguna lengua indígena.

En cinco años no fue posible que se duplicara la población indígena del DF, sino que puede asumirse que debido al auge en la discusión sobre el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, la población indígena de la Ciudad de México empieza a reconocer públicamente una identidad oculta o mimetizada hasta ahora, por motivos de discriminación, inequidad social y subordinación política.

En síntesis, conforme a la información censal disponible y a diversas estimaciones y proyecciones puede asegurarse que, en la Ciudad de México reside al menos uno de cada veinte indígenas del país, existe presencia individual u organizada de prácticamente todos los pueblos indígenas de México, aunque la mayor presencia corresponde a nahuas, otomíes, mixtecos, zapotecos, triquis, mazahuas y mazatecos.

Los retos que presenta esta composición pluricultural son gigantescos, pasando desde una composición multicultural concebida como un mero agregado de culturas diferentes que coexisten dentro de un mismo espacio con todas las contradicciones y tensiones sociales que esto puede generar, hasta la concepción de la interculturalidad como:

Un proceso de relación, comunicación y aprendizaje entre personas, conocimientos, valores y tradiciones distintas, orientado a generar, construir y propiciar un respeto mutuo y un desarrollo pleno de las capacidades de los individuos (...) un proceso que intenta romper con la historia hegemónica de una cultura dominante y otras subordinadas y, de esta manera, reforzar identidades tradicionalmente excluidas

para construir una convivencia de respeto y legitimidad. (Walsch, 1998: 9)

De esta manera, en México, como en buena parte de América Latina, al iniciarse el siglo XXI la cuestión indígena es crecientemente un asunto urbano y, a su vez, las ciudades son crecientemente una cuestión de pluriculturalidad. Esta reconfiguración socio-territorial y socio-cultural de los pueblos indígenas y las ciudades latinoamericanas implica profundos y novedosos retos para el movimiento indígena, los Estados y las políticas públicas. En particular, es un desafío para pensar también los derechos indígenas en, desde y para ámbitos urbanos.

En la República Mexicana se han vivido en las últimas décadas complejos procesos de migración, reasentamiento y relocalización indígena que arroja como uno de sus saldos principales una presencia indígena significativa en al menos 112 ciudades grandes, pequeñas y medianas del país (Rubio, 2000: 28). Este proceso de urbanización de lo indígena corre paralelo a otro proceso contradictorio con el anterior, esto es, la creciente densidad indígena de la población rural. Al respecto señala Arturo Warman:

En 1990, dos terceras partes de la población indígena (66.7%) habitaban en localidades rurales conforme lo señala el INEGI. Esta cifra es más de lo doble de la proporción de 28.7% de los mexicanos en localidades rurales en la misma fecha. Eso implica que 18.3% de los habitantes en comunidades rurales eran indígenas, más del

doble de los hablantes de lenguas indígenas en todo el país (7.8%) En promedio, casi uno de cada cinco habitantes en las comunidades rurales del país es indígena. (Warman, 2001: 51)

Y más adelante el mismo autor precisa:

La variación es enorme, tanto como la diversidad de los pueblos indígenas de México. La tendencia a la urbanización de los mayas de la península de Yucatán es enorme, contrasta con la dispersión de los indígenas de Chiapas, Hidalgo o San Luis Potosí o, más moderada, pero al fin dispersión, en Oaxaca y Puebla. Pero en todas sus modalidades la presencia de los indígenas en el México rural es significativa. (Ibid: 52)

Lo anterior implica que la población indígena no sólo se está urbanizando, sino que además la población rural se está indianizando.⁴ Entre los pueblos indígenas se viven —con particular fuerza— las dos tendencias de asentamiento territorial del país, la concentración en un sistema de ciudades y la dispersión en una gran cantidad de localidades menores de un mil habitantes. Sin dejar de lado la relevancia de esta tendencia a la fragmentación territorial y a la miniaturización comunitaria, haremos referencia a las implicaciones de la primera tendencia, la de la urbanización de los pueblos indígenas y, su complemento, la etnización de las ciudades.⁵

En el reciente estudio del Instituto Nacional Indigenista, La migración indígena a las ciudades, se advierte:

El fenómeno creciente de migrantes indígenas a las ciudades es un hecho de considerables repercusiones, no sólo por el efecto que causa en el aspecto demográfico, sino por el impacto que conlleva su presencia en los centros urbanos, la cual ya no puede pasar desapercibida para las distintas instancias públicas y del mismo gobierno. (Valencia, 2000: 128)

Más aún, de acuerdo con el mismo estudio no son sólo las ciudades las que están transformando a los indígenas, sino que éstos también están transformando a las ciudades:

Hoy en día su estancia cada vez mayor revela que estamos en presencia de un proceso de etnización en donde no son las ciudades las que integran per se a los migrantes de manera mecánica, sino que en este proceso son las mismas ciudades las que las que están resintiendo la presencia, (...) delineando lo que podríamos llamar proceso de etnización en las ciudades. (Ibid: 129)⁶

La migración, particularmente hacia centros urbanos, es un proceso estructural de múltiples razones que está modificando de raíz los modos tradicionales de reproducción socio-territorial de los pueblos indígenas y que está dando a los centros urbanos del país y a las más diversas regiones una composición social distinta, produciendo nuevas dinámicas culturales y políticas.⁷

El Distrito Federal y su zona metropolitana, si bien ha reducido en la última década su carácter de polo

de atracción de la migración, sigue siendo el principal asiento de las migraciones indígenas de toda la República (Fideicomiso, 2000). En la Ciudad de México se hablan prácticamente todas las lenguas indígenas del país y es a principios del siglo XXI la ciudad culturalmente más diversa de toda América Latina.

Sin embargo, como señalaba, esta naturaleza pluriétnica y multicultural carece hasta ahora de reconocimiento social⁸ y de validación jurídica. Los indígenas en la Ciudad de México son pueblos y poblaciones que se han mantenido ocultos o mimetizados, con pocas políticas específicas destinadas a ellos y que siguen siendo invisibles para la mayoría de los ciudadanos del Distrito Federal.

Las estadísticas de las que se dispone para cuantificar a los pueblos y poblaciones indígenas de la Ciudad de México y del país deben ser tomadas con gran reserva, en la medida en que los indicadores con lo que se ha recopilado tienen sesgos culturales que no dan cuenta de la complejidad de la dinámica socio-cultural indígena y se traducen en una subestimación de la población indígena realmente existente. No obstante, sabemos que en el Distrito Federal la mayor presencia indígena corresponde a los pueblos nahuas, ñhañhus, mixtecos, zapotecos, triquis, mazahuas y mazatecos.

La población indígena del Distrito Federal se puede diferenciar en pueblos originarios y comunidades indígenas residentes.⁹ La primera está constituida por pueblos descendientes de poblaciones asentadas ancestralmente en el Valle de México y se ubican principalmente, en el sur de la Ciudad, en las delegaciones Milpa Alta, Xochimilco, Tlalpan y Tláhuac, mientras que los indígenas residentes provienen de procesos de

desplazamientos de población hacia la capital del país a partir de los años cuarenta y se ubican, principalmente, en las delegaciones Cuauhtémoc, Venustiano Carranza, Iztapalapa, Coyoacán, Iztacalco y Gustavo A. Madero.

La migración indígena reporta cuatro modalidades principales: la migración de radicados, la migración estacionaria, la migración flotante y la migración de tránsito. A lo anterior hay que agregar la dinámica metropolitana en la que muchas de las poblaciones indígenas migrantes residen en los municipios conurbados al Distrito Federal, pero trabajan y demandan un conjunto de servicios dentro de la Ciudad de México.

Con base en lo anterior, sin embargo, la determinación precisa de la magnitud y densidad de la presencia indígena en la Ciudad es una actividad por realizarse que involucra a las instituciones del Gobierno del Distrito Federal, las instituciones académicas y a los propios pueblos, dado que la definición del perfil indígena de la ciudad necesita hacerse en el marco de los derechos indígenas, el primero de ellos, el de que los pueblos estén en posibilidades de decidir quiénes son, cuántos son y cómo se llaman a sí mismos.

Adicionalmente, la Ciudad de México, como el resto del país, vive un proceso de reindianización¹⁰ en el que las viejas identidades ocultas alcanzan la luz del día y reafirman su presencia. La pluriculturalidad es así un rasgo estructural de la Ciudad de México y no una fase de transición en el que las identidades que vienen de lejos estén destinadas a disolverse.

A manera de síntesis, podemos indicar que la problemática que atraviesan los pueblos indígenas en el Distrito Federal se caracteriza por:

Pueblos indígenas originarios y comunidades residentes:

- 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 múltiples mecanismos: desprecio, invisibilización, paternalismo.
- Carencia de una política de educación bilingüe e intercultural.
- Nulo acceso a los medios de información y comunicación en lengua indígena y con contenidos propios, culturalmente apropiados.
- Ausencia de mecanismos de promoción y difusión del patrimonio cultural indígena y de protección de su propiedad intelectual.

Comunidades indígenas residentes:

- Falta de acceso a un piso básico de servicios en vivienda, salud y educación, que además, incorpore sus particularidades culturales.
- Baja calificación laboral, actividades de poca remuneración, uso intensivo de trabajo infantil, inseguridad laboral y ausencia de prestaciones.
- Fuerte peso de las mujeres dentro de la migración indígena y ausencia de políticas con perspectiva de género.
- Altas tasas de deserción escolar y analfabetismo funcional.
- Alta presencia de enfermedades infecto-contagiosas y esperanza de vida inferior a la media.

- Desconocimiento de las garantías individuales, estado de indefensión frente a los órganos de procuración de justicia.
- Falta de mecanismos de apoyo específicos para el fortalecimiento del vínculo con las comunidades de origen.
- Fuerte herencia de un uso clientelar, corporativo y asistencialista en la gestión y dotación de servicios.
- Entorno hostil y ajeno en la ciudad, que se traduce en discriminación cotidiana que impide el ejercicio de una ciudadanía plena y limita el goce de los derechos sociales.
- Alto grado de dispersión y desorganización que dificulta la construcción de una agenda propia y dispersa su peso político.

Pueblos originarios:

- Amenaza de la mancha urbana sobre la integridad territorial, creciente especulación inmobiliaria, lotificación de tierras ejidales y comunales, cambios ilegales en el uso del suelo.
- Rezago agrario, conflictos de límites, falta de seguridad en la tenencia de la tierra.
- Deforestación por el uso no sustentable de los bosques.
- Sobreexplotación de los mantos acuíferos y distribución desigual del agua entre las necesidades locales y los requerimientos del resto de la ciudad.
- Tráfico ilegal de fauna y flora endémica y/o en proceso de extinción.

- Falta del debido reconocimiento y respeto a sus sistemas propios de autoridades.
- Falta de apoyos técnicos y financieros para un mejor aprovechamiento de los recursos naturales y para procesos productivos de alto valor agregado.

De lo anterior se deriva que, desde la perspectiva de derechos, los pueblos y comunidades indígenas del y en el Distrito Federal tienen una agenda en la que se encuentran imbricados el déficit en el ejercicio de derechos sociales básicos, y por lo tanto, viven en condiciones de desigualdad social agravada, junto con la invisibilidad y no reconocimiento de sus derechos de pueblos y de manera más general su derecho a la diferencia cultural, con lo cual padecen, más allá de su condición de originarios o residentes, de una condición de exclusión y discriminación estructural. Por ello, el reconocimiento y ejercicio de derechos requiere de la articulación de la agenda social con la agenda de pueblos, esto es, equidad social en la diferencia cultural.

Aún cuando los pueblos indígenas originarios y las comunidades indígenas residentes en el Distrito Federal son beneficiarios de los derechos establecidos en el Convenio 169 y las instituciones de la ciudad y del país, están obligadas a cumplir con los compromisos ahí estipulados, no está de más advertir que si bien el Convenio 169¹¹ establece derechos para los pueblos indígenas y obligaciones para los Estados que lo han ratificado, es insuficiente e inclusive omiso con relación a las particularidades de los pueblos y comunidades indígenas en situaciones urbanas; ello no impide, sin embargo, su pertinencia y aplicabilidad plena en el ámbito urbano,

pero sí nos ilustra respecto al vacío jurídico, nacional e internacional, respecto de la problemática de los pueblos indígenas en las ciudades.

Salvo algunas disposiciones de la legislación penal, en el Distrito Federal se ha heredado hasta ahora la invisibilización jurídica de los pueblos indígenas que se traduce en el no reconocimiento de sus derechos y, por supuesto, la legislación en materia penal no se refiere a derechos colectivos, de pueblos, sino a garantías procesales para los individuos pertenecientes a dichos pueblos.

Sin embargo, las particularidades del reconocimiento de estos derechos en el contexto urbano y, particularmente, en una megalópolis como la Ciudad de México representa un desafío intelectual, político y jurídico aún no resuelto, particularmente por las severas limitaciones y distorsiones que impone el marco del actual artículo segundo constitucional, las peculiaridades jurídicas del Distrito Federal y su inconclusa reforma política, así como la debilidad en la reflexión conceptual sobre la singularidad de los derechos indígenas en el ámbito urbano.

De esta manera una ruta de aterrizaje, en el contexto de la ciudad, de los Acuerdos de San Andrés y de los derechos indígenas en general, plantea preguntas como las siguientes: ¿qué tanto puede avanzarse en reformas legislativas locales sin la reforma a la constitución federal?, ¿cuáles derechos indígenas requieren de un espacio territorial específico y delimitado para poderse ejercer y cuáles no?, ¿cuáles derechos tienen validez plena en el conjunto del territorio nacional, las ciudades incluidas, y cuáles requieren de un ámbito territorial y jurisdiccional definido?, ¿cómo pueden articularse en el Distrito Federal

el derecho a la autonomía para los pueblos originarios, el reconocimiento de los pueblos, en el sentido de comunidades, como entidades de derecho público, con los derechos de las comunidades indígenas residentes en los territorios de los pueblos originarios y en el resto de la ciudad?, ¿qué implicaciones jurídicas tiene la naturaleza pluricultural de la ciudad para la reforma política y la reforma administrativa?

Así, de un lado, tenemos la necesidad de traducir la agenda de derechos colectivos en los espacios y condiciones en que ello sea viable y, del otro, la necesidad de avanzar en transformaciones jurídicas que permitan el reconocimiento de la ciudadanía pluricultural como un derecho para todos los y las indígenas residentes en el Distrito Federal, al mismo tiempo que se construye una ciudadanía intercultural para todos los habitantes de la Ciudad de México. Esto es una perspectiva en triple dimensión: la de los derechos colectivos de base territorial para pueblos originarios, la de derechos colectivos e individuales en clave multicultural para todos los indígenas en y de la ciudad y el reconocimiento de la naturaleza pluricultural del Distrito Federal, como unidad socio-territorial y no sólo la de los pueblos indígenas que en ella viven, y la necesidad de una nueva ética de convivencia social basada en la interculturalidad entre todos los habitantes y usuarios de esta megalópolis.

Además del desafío jurídico, enfrentamos el de la construcción de una política pública acorde a la diversidad cultural de la ciudad¹² y, muy particularmente, a su composición indígena. Así como la legislación se ha formulado desde una perspectiva etnocéntrica, lo mismo ha sucedido con el diseño de políticas públicas,

programas e instituciones. En el Distrito Federal se ha iniciado el proceso de transformación de políticas, programas e instituciones, pero la tarea es enorme.

El esfuerzo debe ir dirigido a desarrollar la política en materia indígena desde un enfoque de derechos y situándonos en las obligaciones para el gobierno definidos en el Convenio 169 de la OIT. Se ha iniciado, y debe decirse que es un proceso incipiente y desigual, la construcción de mecanismos de interlocución, consulta y participación de pueblos y comunidades en la definición de contenidos de política pública.

El primer paso para ello fue la constitución en julio del 2001 del Consejo de Consulta y Participación Indígena del Distrito Federal,¹³ encabezado por el Jefe de Gobierno de la Ciudad, en el que concurren miembros de los pueblos indígenas originarios, de las comunidades indígenas residentes en la ciudad, académicos, organismos civiles y las y los titulares de las principales dependencias e instituciones públicas de la ciudad con responsabilidades hacia los pueblos indígenas. No obstante su novedad en la política pública de la ciudad, en donde no existía un solo espacio de análisis, coordinación y concertación institucionalizada de políticas, programas y acciones en materia indígena, el Consejo es sólo el primer paso en la dirección de constituir instancias horizontales de concurrencia entre los pueblos y comunidades indígenas, los organismos civiles y las autoridades locales para construir políticas y programas consistentes con los derechos indígenas, coherentes con el Convenio 169 de la OIT y congruentes con la naturaleza multiétnica y pluricultural del Distrito Federal. De esta manera, la constitución del Consejo y su articulación en torno a

cuatro grupos de trabajo permanentes¹⁴ es sólo el punto de partida de un proceso para que, desde una perspectiva de derechos, se construya verdadera política pública para la multiétnicidad representada por los pueblos y las comunidades indígenas, originarios y residentes, de y en el Distrito Federal.

En dicho Consejo fue presentada la propuesta de política en materia indígena en donde se estipula que el Gobierno del Distrito Federal busca:

Desarrollar una política ejemplar en materia indígena que parta del cumplimiento de las obligaciones establecidas en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo y que responda a las demandas y necesidades que los pueblos, comunidades y organizaciones indígenas han planteado en la Ciudad de México.

Y, en consecuencia, tiene por objetivo principal:

Lograr el reconocimiento de la naturaleza pluricultural del Distrito Federal y de los derechos de los pueblos indígenas que en él viven, promoviendo la equidad social para las poblaciones indígenas en la ciudad, la transformación de las instituciones en función de la diversidad y la generación de nuevas formas de convivencia social, entre todos los habitantes, basadas en la interculturalidad.¹⁵

La propuesta de política pública del Gobierno del Distrito Federal en materia indígena se articula en torno a los siguientes ejes estratégicos:

- Reconocimiento de los derechos indígenas.¹⁶
- Equidad y equiparación social en la diversidad cultural.¹⁷
- Un gobierno para la diversidad: cambio institucional y transversalidad de la acción pública.¹⁸
- Integridad territorial y desarrollo sustentable de los pueblos originarios.¹⁹
- Corresponsabilidad social indígena.²⁰
- Promoción de derechos.²¹
- Convivencia intercultural: hacia una nueva ética de convivencia social en la Ciudad de México.²²

La idea fundamental es poder construir políticas y no sólo programas y acciones institucionales, políticas públicas que tengan continuidad, que tengan profundidad y que se constituyan también en elementos indispensables de la política social y de la política en general del gobierno de la ciudad. Se trata de que el conjunto de las instituciones de la ciudad se involucren en la perspectiva de construir esta política hacia la diversidad cultural y particularmente, hacia los pueblos indígenas. En esta perspectiva se tienen tres grandes retos en lo que se refiere a diseñar, construir, formular, una política pública en materia de pueblos indígenas, con dos supuestos básicos:

Uno, la diversidad como elemento constitutivo de la política pública, no como elemento aditivo. Tenemos que asumir, que cada vez más la diversidad se está configurando como un elemento ordenador, como un eje paradigmático de la política social. Hoy construir política social y política pública en México y en un lugar concreto, en el Distrito Federal, pasa por asumir que la

diversidad, en este caso la diversidad cultural, es uno de sus ejes constitutivos.

Con fundamento en lo anterior, superar la formulación de políticas homogéneas, en donde el objetivo único es la ampliación en la cobertura de servicios y programas uniformes y, en consecuencia, perseguir la universalidad de la política social, pero en un marco de pertinencia hacia la diversidad, esto es, construir políticas de cobertura masiva y, al mismo tiempo, diferenciales.

El otro presupuesto con relación a la política pública y la diversidad, es que debe tener un fundamento de derechos. No se trata de construir una política pública que simplemente sea producto de negociación, de caprichos, de tendencias que en determinado momento predominan. Lo que tenemos que construir es un marco jurídico que le dé a esta políticas un enfoque de derechos. Que esté sustentada jurídicamente y que al mismo tiempo su propósito sea el de lograr el mayor reconocimiento y ejercicio de los derechos por parte de los pueblos indígenas. Se trata, por ende, de que la política social construya al mismo tiempo autonomía social, capacidad de movilización, de organización, de ejercicio de derechos. En breve, se trata de que la política social tenga como propósito construir ciudadanía social en un marco de multietnicidad y pluriculturalidad.

Partiendo de estos dos presupuestos, tenemos enfrente tres grandes retos para una política pública hacia la diversidad cultural. El primer reto es el de construir una interlocución cualitativa y horizontal con los pueblos y comunidades indígenas del Distrito Federal, el cual pasa también por el propio proceso de constitución

del movimiento indígena urbano, de rearticulación de sus instancias de autoridad, de la superación de la profunda desconfianza de los pueblos originarios hacia las acciones de gobierno y de construcción dentro de los indígenas urbanos de liderazgos, mecanismos de representación e instancias representativas que les permita construir su propio programa de largo plazo en clave social y en clave de pueblos y les permita mejores y superiores procesos de incidencia en la formulación de la política pública, de negociación y concertación con las autoridades y de empoderamiento frente al resto de la sociedad.

El segundo reto es el de lograr un nuevo reconocimiento social de la presencia indígena en el Distrito Federal. Es decir, el punto de partida no es que en la Ciudad de México hay población indígena. El punto de partida es que la Ciudad de México es multiétnica y pluricultural. Por lo tanto, tenemos que asumir esta naturaleza estructural de la ciudad y, por ende, que la multiculturalidad no es un asunto exclusivo de los pueblos indígenas. Es un asunto del conjunto de los habitantes del Distrito Federal y, por ende, que las relaciones interculturales son relaciones que tenemos que establecer entre todos los habitantes de la Ciudad de México.

El tercer reto es lograr el equilibrio entre los procesos de reconocimiento y ejercicio de derechos colectivos que garanticen y reafirmen la identidad y la diferencia cultural junto con una creciente convivencia intercultural en condiciones de igualdad política y de equidad social. Como señala la CEPAL en su reciente informe *Equidad, desarrollo y ciudadanía* (2000: 314):

El sustento de la diversidad cultural radica en la construcción de un orden democrático basado en la igualdad ciudadana. Se trata de reivindicar la pertenencia étnica o de género desde la exigencia de una ciudadanía política que iguale a los integrantes de una sociedad y, al mismo tiempo, respete sus especificidades. Sólo desde dicha igualdad política las mujeres, los grupos étnicos y las minorías pueden reivindicar su condición de diferentes, no de desiguales. El reconocimiento de la diversidad cultural y étnica implica que los Estados y los gobiernos reconozcan los derechos de estos grupos, los incorporen a la legislación y proporcionen los medios necesarios para el ejercicio real de éstos, las instancias para el desarrollo de sus potencialidades y la capacitación para el manejo de los códigos básicos de la modernidad, sin que ello signifique la pérdida de su identidad.

NOTAS

¹ Para tener un panorama introductorio de la discusión al respecto en el ámbito académico norteamericano puede consultarse, Susser y Patterson, 2001.

² Al respecto señala Francisco López Bárcenas: “en materia de indígenas migrantes se prevé (en la reforma constitucional) ‘establecer políticas sociales para proteger a los migrantes de los pueblos indígenas, tanto en el territorio nacional como en el extranjero, mediante acciones para garantizar los derechos laborales de los jornaleros agrícolas; mejorar las condiciones de salud de las mujeres; apoyar con programas especiales de educación y nutrición a niños y jóvenes de familias migrantes; velar por el respeto de sus derechos humanos y promover la difusión de sus culturas’. Aquí los migrantes se reducen a jornaleros agrícolas, dejando fuera a un gran

número de indígenas que migran hacia las ciudades” en Espinosa Saucedo, Escalante Betancourt, Gallegos Toussaint et al. *Los derechos indígenas y la Reforma Constitucional en México*. Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas, México, 2001.

³ Tal ha sido el caso del censo en Chile.

⁴ “Los grandes conflictos por la tierra involucran con mucha frecuencia a los campesinos indígenas”. (Warman, 2001: 103).

⁵ Existe en el país inclusive una ciudad claramente indígena como es el caso de Juchitán, Oaxaca. Véase al respecto Rubin, 1997.

⁶ Se conservan las cursivas del original.

⁷ “En este marco, la migración indígena a las ciudades ha cobrado particular importancia no sólo por el volumen de la población que se ha involucrado en este proceso, sino también por el impacto económico, político y sociodemográfico que ha ocasionado en los sitios de expulsión y sobre todo, en las zonas de atracción, en donde se establece de manera temporal o permanente. En este sentido, ha habido un crecimiento importante del número de ciudades medianas y pequeñas, al mismo tiempo que los ritmos de crecimiento de este tipo de ciudades ha sido superior al de las más grandes”, en Valencia, 2000.

⁸ Para el caso de la ciudad de Guadalajara, nos dice Regina Martínez-Casas (2001: 15): “En Guadalajara la casi total ausencia de investigaciones sobre migración indígena a la ciudad no es más que un reflejo de la calidad invisible de esta población en una urbe que se concibe a sí misma como ‘criolla, decente y católica’. Sin embargo, resulta llamativo que una de las postales que se comercializa en la ciudad para promover el turismo muestra una mujer otomí fabricando y vendiendo muñecas de trapo: la ciudad criolla anuncia su cara indígena cuando es capaz de identificar a la entidad con una otomí migrante. La realidad de la presencia indígena en la ciudad resulta más fuerte que la tentación de seguir negando su existencia”.

⁹ No obstante, esta diferenciación es importante precisar la complejidad de la categoría misma de pueblos originarios, pues mientras en algunas localidades se asume como propia de pueblos indígenas (Milpa Alta, por ejemplo), en otras (Xochimilco, Tlalpan) es para diferenciarse y distanciarse de lo indígena.

¹⁰ Entiendo la reindianización como el proceso de construcción de un sujeto político que reafirma su sentido de pertenencia e identidad étnica y que está en proceso de transformar el ejercicio de la diferencia cultural como un asunto en el ámbito de lo privado a un derecho en el espacio público. Lo anterior conlleva a una mayor visibilidad de lo indígena, un nuevo marco axiológico, positivo, respecto a la pertenencia étnica y también a un nuevo uso político de la misma.

¹¹ En su parte III. Contratación y condiciones de empleo, artículo 20, dice el Convenio 169: “1. Los gobiernos deberán adoptar, en el marco de su legislación nacional y en cooperación con los pueblos interesados, medidas especiales para garantizar a los trabajadores pertenecientes a estos pueblos una protección eficaz en materia de contratación y condiciones de empleo, en la medida en que no estén protegidos eficazmente por la legislación aplicable a los trabajadores en general. 2. Los gobiernos deberán hacer cuanto esté en su poder por evitar cualquier discriminación entre los trabajadores pertenecientes a los pueblos interesados y los demás trabajadores, especialmente en lo relativo a: a) acceso al empleo, incluidos los empleos calificados y las medidas de promoción y ascenso; b) remuneración igual por trabajo de igual valor; c) asistencia médica y social, seguridad e higiene en el trabajo, todas las prestaciones de seguridad social y demás prestaciones derivadas del empleo, así como la vivienda; d) derecho de asociación, derecho a dedicarse libremente a todas las actividades sindicales para fines lícitos y derecho a concluir convenios colectivos con empleadores o con organizaciones de empleadores. 3. Las medidas adoptadas deberán en particular garantizar que: a) los trabajadores que pertenecen a los pueblos interesados, incluidos los trabajadores estacionales y migrantes empleados en la agricultura o en otras actividades, así como los empleados por contratistas de mano de obra, gocen de la protección que confieren la legislación y la práctica nacionales a otros trabajadores de estas categorías en los mismos sectores y sean plenamente informados de sus derechos con arreglo a la legislación laboral y de los recursos de que disponen; b) los trabajadores pertenecientes a estos pueblos no estén sometidos a condiciones de trabajo peligrosas para su salud, en particular como consecuencia de su exposición a plaguicidas o a otras sustancias tóxicas; los traba-

jadores pertenecientes a estos pueblos no estén sujetos a sistemas de contratación coercitivas, incluidas todas las formas de servidumbre por deudas; d) los trabajadores pertenecientes a estos pueblos gocen de igualdad de oportunidades y de trato para hombres y mujeres en el empleo y de protección contra el hostigamiento sexual. 4. Deberá prestarse especial atención a la creación de servicios adecuados de inspección del trabajo en las regiones donde ejerzan actividades asalariadas trabajadores pertenecientes a los pueblos interesados, a fin de garantizar el cumplimiento de las disposiciones del presente Convenio”.

¹² “La ciudad reúne a gentes de diferentes orígenes y patrones culturales. Esta es, al mismo tiempo, su principal fuerza como centro de innovación social y cultural y su talón de Aquiles. La mezcla de estilos de vida y formas de expresión en las áreas urbanas puede ser tanto una fuente de creación e innovación como de conflicto. Consolidar la integración social de una población étnica y culturalmente variada estimulando, al mismo tiempo, su deseo de realizarse constituye el principal desafío que la política pública debe afrontar en las ciudades de hoy y del futuro”. Informe, 1996.

¹³ QUINTO. El Consejo tendrá las siguientes funciones:

- I. Participar anualmente en la definición del Programa General de Atención a Indígenas del Gobierno del Distrito Federal;
- II. Vigilar el cumplimiento del Programa General de Atención a Indígenas en el Distrito Federal, evaluarlo semestralmente y proponer las recomendaciones respectivas a las instituciones correspondientes;
- III. Fomentar y fortalecer la participación, coordinación, colaboración e información entre las instituciones públicas y privadas en acciones que la Administración Pública del Distrito Federal emprenda para la atención integral de los indígenas en el Distrito Federal;
- IV. Proponer la realización de estudios que contribuyan a mejorar la planeación y programación de las acciones públicas encaminadas a elevar la calidad de vida de los indígenas en el Distrito Federal;
- V. Fomentar proyectos de investigación relacionados con la presencia indígena en la Ciudad de México y temas afines;

- VI. Proponer la elaboración, publicación y distribución de material informativo y formativo sobre temas indígenas, primordialmente de interés para los propios pueblos originarios del Distrito Federal y de las comunidades indígenas radicadas en el Distrito Federal;
- VII. Promover la realización de foros, talleres, cursos y seminarios en materia indígena, especialmente sobre la presencia indígena en el Distrito Federal, diversidad cultural y convivencia intercultural;
- VIII. Proponer la celebración de acuerdos, convenios y acciones de concertación con los sectores públicos, social y privado, que contribuya a acciones dirigidas a mejorar la calidad de vida de los indígenas en el Distrito Federal;
- IX. Proponer programas para fomentar una sana convivencia intercultural en el Distrito Federal;
- X. Elaborar un informe anual sobre los trabajos realizados;
- XI. Promover reformas legales en materia indígena y contribuir a la difusión de la legislación vigente en dicha materia aplicable en el Distrito Federal;
- XII. Someter a consideración de la instancia gubernamental competente los estudios, propuestas y opiniones que emitan sus grupos de trabajo;
- XIII. Aprobar sus Reglas de Operación Interna para establecer los mecanismos de trabajo tanto del pleno como de los grupos de trabajo, así como la renovación de sus miembros. ACUERDO POR EL QUE SE CREA EL CONSEJO DE CONSULTA Y PARTICIPACIÓN INDÍGENA DEL DISTRITO FEDERAL. GACETA DEL DISTRITO FEDERAL. 26 DE JUNIO, 2001.

¹⁴ Los grupos son: 1. Integridad territorial y asuntos agrarios; 2. Equiparación social; 3. Legislación, procuración, administración e impartición de justicia y derechos indígenas, y, 4. Convivencia intercultural.

¹⁵ Dirección General de Equidad y Desarrollo Social. Propuesta de Lineamientos Principales de la Política en Materia Indígena del Gobierno del Distrito Federal. Agosto de 2001. Disponible en <<http://www.equidad.df.gob.mx>>

¹⁶ “Actualmente en el Distrito Federal tenemos un fuerte rezago jurídico en términos del reconocimiento de derechos indígenas, dado que fue prácticamente nulo lo que pudo avanzarse en la legislación local anterior y dado que el Congreso de la Unión aprobó una reforma constitucional en materia indígena que incumple lo fundamental de los Acuerdos de San Andrés. Por ello el Gobierno del Distrito Federal reafirma su posición a favor del pleno reconocimiento de los derechos indígenas mediante una reforma a la constitución federal que reconozca efectivamente los derechos colectivos de los pueblos indígenas. No obstante las limitaciones de fondo que actualmente se enfrentan en el marco jurídico se propone desarrollar en coordinación con la Asamblea Legislativa las siguientes acciones:

- a) Insertar los derechos indígenas en el debate sobre el nuevo marco jurídico del Distrito Federal y en el proceso de elaboración de la Constitución propia;
- b) Superar el actual rezago legislativo proponiendo reformas a los siguientes ordenamientos: Código Penal y de Procedimientos Penales, Código Civil y de Procedimientos Civiles, Ley de Desarrollo Ambiental y de los Recursos Naturales para el Distrito Federal, Ley de Desarrollo Urbano, Ley de Educación, Ley Orgánica de la Administración Pública del Distrito Federal; así como la relativa a la representación política de los pueblos indígenas, entre otras.
- c) En el marco de las competencias locales adecuar la legislación del Distrito Federal a los principios y obligaciones del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo.” (Ibid).

¹⁷ “La población indígena en la Ciudad de México vive en condiciones de desventaja, exclusión y discriminación, en donde tiene una carencia en el ejercicio de sus derechos sociales y reporta índices de calidad de vida y acceso a servicios inferiores a la media de los habitantes del Distrito Federal. Para el GDF el ejercicio del derecho a la diferencia cultural es incompatible con los actuales niveles de desigualdad social que padece esta población.” (Ibidem).

¹⁸ “Paralelamente al logro de la ampliación de la cobertura y acceso a los servicios para la población indígena, se requiere de un proceso de transformación de las instituciones y los servicios en función de incorporar la particularidad indígena y la diversidad cultural, además de combatir en los servidores públicos toda forma de discriminación o estigmatización de la población indígena. En

particular, será necesario enfatizar los procesos de sensibilización y capacitación en tres áreas. Salud, educación y justicia.” (Ibidem).

¹⁹ “La principal demanda de los pueblos indígenas originarios del DF es garantizar la integridad de su territorio, como espacio de reproducción de su cultura propia, amenazado por el crecimiento sin control de la mancha urbana, el deterioro de los recursos naturales de la zona, y el intercambio desigual entre el ámbito territorial rural y el urbano del DF. Por ello, en el ámbito de sus competencias, y en coadyuvancia con los órganos federales, se requiere de una acción integral de gobierno para revertir esta dinámica.” (Ibidem).

²⁰ “Como se ha señalado, el impulso a la política pública en materia indígena requiere como complemento de la acción de gobierno las más variadas formas de participación de los propios pueblos interesados en el diseño, monitoreo, ejecución y evaluación de dichas políticas públicas. Por ello el Gobierno, en el marco del programa de coinversión social destinado a apoyar las iniciativas sociales, promoverá y apoyará con particular interés aquellas surgidas de los pueblos y comunidades indígenas, tanto en su vertiente de unidades territoriales como de organizaciones civiles y sociales. Los proyectos a ser apoyados serán, principalmente, en el ámbito de desarrollo comunitario, promoción cultural, procuración de justicia y educación intercultural.” (Ibidem).

²¹ “Para hacer efectivo el ejercicio de los derechos indígenas, no basta con el mero reconocimiento jurídico de los mismos, es necesario crear instrumentos y mecanismos que garanticen su aplicabilidad y hagan asequibles tales derechos a la población indígena. Asimismo, dado el bajo ejercicio de estos derechos se requiere por parte del gobierno de una política activa de promoción de esos derechos para su aplicación y ejercicio creciente.” (Ibidem).

²² “La comprensión y reconocimiento de lo que representa la diversidad cultural de la ciudad es un asunto que nos compete al conjunto de los habitantes. Por ello es fundamental que la ciudadanía asuma esta composición pluricultural como un elemento constitutivo del Distrito Federal y, por ende, desarrollemos entre todas y todos, nuevas formas de convivencia intercultural, basadas en los principios de legitimidad de la diferencia, conocimiento mutuo, respeto, ejercicio de los derechos de los otros y tolerancia.” (Ibidem).

BIBLIOGRAFÍA

BILBENY, Norbert, 1999, Una democracia para la diversidad, México, Ariel.

BONFIL BATALLA, Guillermo, 1995, Obras Escogidas, México, Instituto Nacional Indigenista.

CENTRO de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas, 2001, Los derechos indígenas y la reforma constitucional en México, México.

COMISIÓN Económica para América Latina (CEPAL), 2000, Equidad, desarrollo y ciudadanía, Santiago de Chile, Naciones Unidas.

DE LA PEÑA, Guillermo, 1999, “Notas preliminares sobre la ciudadanía étnica (el caso de México), en Olvera, Albato C.

DÍAZ-POLANCO, Héctor, 1997, La rebelión Zapatista y la autonomía, México, Siglo XXI Editores.

GOBIERNO del Distrito Federal, 2000, Memoria de los Encuentros sobre Presencia Indígena en la Ciudad de México, México, Instituto de Cultura.

FIDEICOMISO, 2000, La Ciudad de México hoy, bases para un diagnóstico, México, Fideicomiso de Estudios Estratégicos sobre la Ciudad de México, Gobierno del D.F.

GÓMEZ Magdalena, (coord.), 1997, Derecho Indígena, México, Instituto Nacional Indigenista.

LECTURA comentada del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, 1991, México, Instituto Nacional Indigenista.

INEGI, 2000, XII Censo General de Población y Vivienda. Tabulados de la muestra censal, México.

INFORME de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo, 1996, Nuestra diversidad creativa, México, Ediciones UNESCO.

INSTITUTO Nacional Indigenista. La Migración Indígena en México. Rubio, Miguel Ángel, Millán, Saúl,

GUTIÉRREZ, Javier (coord.), 2000, La Migración Indígena a las Ciudades. Valencia Rojas, Alberto. México, 2000. Indicadores socio-económicos de los pueblos indígenas de México. Ambriz, Arnulfo, (coord.) México, 1993

KYMLICKA, Will, 1996, Ciudadanía multicultural, Paidós.

MARTÍNEZ-CASAS, Regina, 2001, Una cara indígena de Guadalajara: laresignificacióndelaculturaotomíenlaciudad, México, Universidad Autónoma Metropolitana.

OLVERA, Alberto J., 1999, La sociedad civil, de la teoría a la realidad, México, El Colegio de México.

- PÉREZ DE CUELLAR, Javier, et al., 1997, Nuestra diversidad creativa, Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo, México, Ediciones UNESCO.
- RUBIN, Jeffrey W., 1997, Descentring the regime, Ethnicity, Radicalism and Democracy in Juchitán, México, Duke University Press.
- SARTORI, Giovanni, 2001, La sociedad multicultural. México.
- STAVENHAGEN, Rodolfo e Iturralde, Diego, 1990, Entre la ley y la costumbre. México, Instituto Indigenista Interamericano-Instituto Interamericano de Derechos Humanos.
- _____, Conflictos étnicos y estado nacional, 2000, México, Siglo XXI Editores.
- SUSSER, Ida y Patterson, Thomas C., 2001, Cultural Diversity in the United States, Massachussets, Blackwell Publishers.
- TAYLOR, Charles, 1993, El multiculturalismo y la política del reconocimiento, México, Fondo de Cultura Económica.
- VILLORO, Luis, 1999, Estado plural, pluralidad de Culturas, México, Paidós-UNAM.
- WALSH, Catherine, 1998, Pensando e imaginando Mérida: desde la multiculturalidad a la interculturalidad: Alexandra Galimberti Prince, Dipomado en Antropología Jurídica.

WARMAN, Arturo, 2001, El campo mexicano en el siglo XX,
México, Fondo de Cultura Económica.

LA ETNOGRAFÍA DE LOS GRUPOS ORIGINARIOS Y LOS INMIGRANTES INDÍGENAS DE LA CIUDAD DE MÉXICO

Teresa Mora*
Rocío Durán *
Laura Corona*
Leonardo Vega*

EL PROYECTO La etnografía de los grupos originarios forma parte del proyecto general de Las regiones indígenas al fin del milenio, de la Coordinación Nacional de Antropología e Historia, en donde participan investigadores de los Centros INAH, conocidos otrora como centros regionales y ahora establecidos en los diferentes estados de la República. El objetivo general del proyecto es elaborar la etnografía actual de los grupos indígenas, con quienes trabajan los investigadores participantes.

Se trata de una etnografía temática, que tiene como punto de partida la elaboración de una bibliografía comentada (actualmente en prensa). El equipo de la Ciudad de México, está integrado por los compañeros que participamos en este seminario, aunque ha variado a lo largo de estos años.

*Dirección de Etnología y Antropología Social.
Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Desde que elaboramos el proyecto nos percatamos de lo ambicioso de la propuesta, porque nuestro universo de estudio está constituido por miles de indígenas, de casi todos los grupos etnolingüísticos del país y de más de 156 pueblos, algunos con sus respectivos barrios, que suman más de 300 pueblos y barrios originarios de la gran Ciudad de México. Se organizó la investigación en dos fases para conocer con mayor precisión nuestro universo a través de diferentes estudios, cuyos ejes temáticos se definen anualmente para todos los integrantes del proyecto regional. Se determinó que la unidad de análisis sería, en la primera fase, los pueblos originarios y, en la segunda, las organizaciones de inmigrantes indígenas.

Una vez definidas dichas unidades de análisis, nos avocamos a su localización y registro. Para esta tarea realizamos, primero, una búsqueda bibliográfica amplia de los dos grupos, y trabajo de campo por las 16 delegaciones del Distrito Federal, el cual ha sido un trabajo muy amplio y fructífero. Las diferencias internas de estos actores sociales permiten proponer una primera clasificación, con fines analíticos, propuesta en la que estamos trabajando. Y para cada uno de los estudios realizados, se seleccionó un enfoque teórico específico.

De esta manera, tenemos dos formas de trabajo: una general, cuando abordamos los dos grupos que estamos tratando de definir conceptualmente, y otra por temas específicos, para lo cual adoptamos propuestas teóricas también específicas. Es de nuestro interés obtener diferentes productos de nuestros estudios, especialmente el relacionado con la divulgación entre los propios sectores involucrados, esto, a través de videos.

El objetivo se ha cumplido hasta la fecha, y una muestra la presentaremos en esta ocasión. Para el estudio de la inmigración indígena, tenemos como punto de partida un marco general, y para los pueblos originarios un acercamiento conceptual, en el que seguimos trabajando y que expondremos a continuación.

La presencia de los inmigrantes indígenas de las diferentes regiones de la República en la Ciudad de México, merced al éxodo masivo de sus comunidades nativas a partir de la primera década del siglo XIX, forma parte del proceso sociocultural urbano que caracteriza a una de las ciudades más grandes del mundo. Desde esta perspectiva, se contempla al espacio urbano como el punto de confluencia de inmigrantes de los más de 50 grupos etnolingüísticos del país, en donde han establecido diversas redes sociales, conformando grupos con identidades específicas, mayormente definidas por el lugar de origen.

Los inmigrantes indígenas son reconocidos por los urbanos, como coloquialmente les dicen los indígenas o los nativos de la ciudad, no sólo por el número elevado, sino por su irrupción en la escena política nacional tras el levantamiento y la marcha del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN); circunstancia que impulsó su lucha por el derecho al trabajo, a la vivienda y a sus reivindicaciones culturales en la nueva residencia citadina.

Por otro lado, identificar la presencia del EZLN en la Ciudad de México como un importante movimiento migratorio temporal, con un declarado sentido político, nos permite reflexionar sobre la lucha de los indígenas para no emigrar, al manifestar su firme convicción de que el reconocimiento del derecho a gobernar su territorio, con

base en los usos y costumbres de cada grupo, dentro de la legislación de un país al que también se sienten orgullosos de pertenecer, es la vía que garantizará mejorar la calidad de vida en sus comunidades de origen, para continuar viviendo dignamente en ellas.

Desde esta perspectiva y reconociendo las causas estructurales y las múltiples determinaciones de la migración, nos referiremos a este fenómeno como el desplazamiento territorial, orientado al cambio residencial de los grupos sociales, con el fin de mejorar su calidad de vida. Esta calidad de vida, en un determinado momento histórico de una sociedad particular, se define por las características específicas de las necesidades y aspiraciones para la reproducción biológica y sociocultural de cada uno de los grupos sociales que la conforman; hemos registrado en diferentes espacios y actividades, a los inmigrantes urbanos en su residencia, en los espacios de trabajo, en actividades políticas, económicas, culturales, sociales y religiosas.

Definir a los pueblos originarios nos remite a delimitar quiénes son estos actores sociales, presentes desde hace más de 500 años en el Anáhuac. Este término es utilizado por los habitantes de los pueblos originarios del sur del Distrito Federal para legitimar el reconocimiento de su territorio desde la época prehispánica, y donde su existencia actual requiere ser tratada dentro del avasallador proceso de urbanización, cuya dinámica supone la desarticulación de estas unidades identitarias, portadoras de una clara definición histórico, territorial, sociocultural y económica-política.

La categoría de pueblo, desde nuestro enfoque, tiene como primer referente la congregación de los naturales

del Anáhuac en núcleos de población para su control y explotación por parte de los conquistadores a través, entre otras instituciones, de la Iglesia quienes, con una religión impuesta, lograron su sometimiento y, paralelamente, sentaron las bases para una compleja red de relaciones socioculturales, fortalecidas durante el largo proceso, gracias a la apropiación paulatina de su ritualidad y a la consolidación de su sentido de pertenencia. Actualmente, conservan el nombre colonial y, la mayoría, la categoría política de pueblo, especialmente quienes aún integrados a la organización política-administrativa del Distrito Federal mantienen vivas sus tradiciones y una amplia red de relaciones socioculturales arraigadas fuertemente en su territorio.

Es probable que los pueblos originarios del Distrito Federal no posean en sus diferentes expresiones simbólicas un alto componente de la matriz mesoamericana, como la de los otros grupos etnolingüísticos, con un definido antecedente prehispánico, localizados en diferentes regiones del país. Por otra parte, los pueblos originarios han logrado mantener su identidad pueblerina frente a la invasión y crecimiento de una ciudad, en donde la modernidad pretende dominar todo lo que engloba. Uno de los componentes esenciales de estos actores sociales es su territorio, que conserva la categoría política de pueblo. Y han logrado mantener a lo largo del proceso, la esencia de ser un espacio simbólico producido por las relaciones de sus pobladores, quienes lo viven como propio y luchan por conservarlo.

Esta lucha se expresa cotidianamente y forma parte de la memoria histórica de la mayor parte de los originarios. Vistos desde esta perspectiva, nos permite iden-

tificarlos con los grupos indígenas de las otras regiones de la República, pero con diferentes especificidades. Es escueto el conocimiento de esta problemática y de la disputa por su presencia urbana, lo que permite suponer la desaparición de los pueblos originarios.

Sin embargo, es pertinente mencionar que, si bien de los años cincuenta a los ochenta, algunos de sus habitantes ocultaban que su residencia estuviera en un pueblo o barrio, por el sentido de atraso o inferioridad que significaba frente al moderno crecimiento urbano, esta actitud ha cambiado a partir de la década de los noventa, pues, desde entonces, los originarios de los pueblos y barrios del Distrito Federal manifiestan su interés por recuperar su identidad, a través del rescate del valor de sus tradiciones, particularmente de sus festividades religiosas y del nombre de sus lugares de origen.

Es el caso de la recuperación del barrio Actipan, borrado por la colonia Del Valle Sur, actualmente invadidos por modernos condominios y el centro comercial Galerías Insurgentes y la del pueblo colindante, Tlacoquemécatl, donde se ubica una capilla del siglo XVI, declarada monumento histórico.

La parte de las organizaciones de inmigrantes indígenas, la hemos trabajado desde distintas líneas de investigación; pero la última que trabajamos fue sobre identidad y relaciones interétnicas, que es la que voy a presentar a continuación.

Existen diversos estudios, desde finales de los años sesenta, sobre la emigración a las ciudades de grupos campesinos e indígenas, realizados tanto por investigadores mexicanos como extranjeros. Como la mayoría de estos trabajos se han realizado después de los primeros

años en que se llevó a cabo la migración, han abordado, principalmente, sus razones estructurales económicas y políticas, así como personales.

La mayoría de estos trabajos han sido estudios de casos y, algunas veces, estudios comparativos entre dos o más grupos étnicos o de distintas comunidades. En muchos de ellos, se ha analizado la identidad, poniendo cierto énfasis en los elementos culturales que se conservan o se pierden; pero sólo en pocas ocasiones se han analizado a profundidad, o detenidamente, los cambios que se operan en la identidad dentro del nuevo medio, y la razón de que ciertos elementos se conserven o se pierdan.

Por ejemplo, en muchos casos se pone de relieve el papel de la lengua o la vestimenta en este proceso, pero en realidad, estos elementos no son considerados como centrales o fundamentales en la preservación de su identidad. Además de que su uso o abandono responde más a cuestiones prácticas o instrumentales, privilegiando otros elementos como la música, la danza u otras manifestaciones culturales. En lo que podemos ver, se están dando nuevos procesos identitarios entre los grupos organizados de inmigrantes indígenas de la Ciudad de México.

En esta investigación encontramos muchos tipos de organizaciones; algunas que viven y trabajan en el centro de la ciudad, que se constituyeron como asociaciones civiles con la ayuda del Instituto Nacional Indigenista (INI), ya que esto era un requisito para poder acceder a sus proyectos. Actualmente están luchando por vivienda digna y espacios de venta, lo que los perfila en una primera instancia a organizarse en torno a su problemática ur-

bana. Y recientemente, han incorporado dentro de sus demandas y movilizaciones, temas de la agenda política nacional como el rechazo a la Ley Indígena aprobada.

Dentro de esta primera clasificación de las organizaciones indígenas, llama la atención el surgimiento de organizaciones pluriétnicas, creadas con distintos fines económicos, políticos y culturales, lo que las distingue de otras organizaciones que más bien están encaminadas a ayudar a sus comunidades de origen.

Entre éstas podemos enumerar diversos grupos provenientes principalmente de Oaxaca, como mixes, mixtecos y zapotecos. La mayoría de éstas no están protocolizadas como asociaciones, aunque sí están organizadas en mesas directivas. Dentro de los primeros, podemos ubicar, principalmente, a los otomíes.

En este caso, la emigración se da por las difíciles condiciones económicas en sus lugares de origen. La mayoría de las asociaciones otomíes visitadas, provienen del pueblo de Santiago Mexquititlán en Querétaro.

Otra característica de estas organizaciones es que la mayoría están concentradas en un predio, en céntricas colonias como la Roma. La mayoría de estas organizaciones surgen en la primera mitad de la década de los noventa y cuentan —como ya mencionamos— con un registro como asociación civil. Éste era un requisito para tener acceso a sus proyectos y obtener asesoría y ayuda en los pleitos legales que a muchos les han entablado por invasión de predios.

Esto contrasta notablemente con el caso de las organizaciones o mesas directivas de distintas comunidades, que aunque no tienen un registro legal, en muchos casos

son avaladas por las autoridades del pueblo que se caracterizan por trabajar en favor de sus lugares de origen y no tanto por sus problemas en la ciudad.

Estos grupos que se organizan en el ámbito de la comunidad, se caracterizan por ayudar económicamente a sus pueblos, por medio de las remesas enviadas a sus familiares, a las obras públicas, como son la construcción o arreglo de iglesias, escuelas, o caminos, entre otros, además de apoyar a la vida ritual y ceremonial de las comunidades.

Podemos enumerar a organizaciones de mixtecos, mixes, zapotecos, nahuas, chontales, purépechas en donde el factor principal de expulsión son las precarias condiciones económicas de las comunidades. Estas organizaciones también llamadas clubes o mesas directivas, son más antiguas, ya que surgen después de los primeros años de la migración, en los años cuarenta o cincuenta.

Y la gran mayoría no están protocolizadas, aunque también hay asociaciones civiles en el ámbito municipal, que engloban a varias mesas directivas de comunidades o rancherías, como es el caso de la organización de mixtecos de Chalcatongo; esta asociación está dirigida a desarrollar actividades culturales como es el caso del carnaval mixteco en Netzahualcóyotl y la Guelaguetza que, por segundo año consecutivo, se realizó en el Zócalo capitalino. Esto se destaca como una importante conquista en la apropiación de este espacio, considerado el corazón de México y donde se establecen significativas alianzas con los pueblos originarios representados por las danzas aztecas. En algunos casos, podemos observar que cuando muchas de estas organizaciones ya han resuelto una parte importante de las necesidades más imperiosas en el

pueblo, como la electrificación, la introducción de agua potable, construcción de escuelas y carreteras, ahora se dedican, principalmente, al rescate cultural de sus tradiciones y costumbres, que reproducen en la ciudad, ante la preocupación de que no sean olvidadas por las nuevas generaciones que, en su mayoría, ya nacieron en la urbe.

Así, vemos cómo surgen grupos de música como es el caso de la banda Laguna Encantada, con la que trabajamos directamente o grupos de danza: todos preocupados por enseñar su lengua a las nuevas generaciones. Vemos su inquietud por recuperar su identidad en la ciudad, aunque con algunos cambios que el medio les ha impuesto. Colaboran también con la preservación de la cultura en sus comunidades de origen, por medio de las cuotas que mandan para la celebración de las fiestas y de su participación activa en ellas, dentro del sistema de cargos y con su asistencia.

Destaca, también, la presencia de grupos pluriétnicos que trabajan por una problemática urbana, como son la vivienda, el trabajo, la defensa de sus derechos como es el caso de traductores. Dentro de este grupo hay triquis, mazahuas, otomíes, nahuas, tzeltales, mixtecos y zapotecos. Esto es muy significativo y puede representar el surgimiento de una nueva identidad política como indígenas que, por los problemas de pobreza y marginación que viven en la ciudad, los llevan a unirse y a olvidar sus diferencias. Es una nueva identidad ya no delimitada a una comunidad o grupo étnico.

Por ejemplo, hay organizaciones de inmigrantes que han propuesto que deje de llamárseles inmigrantes, porque consideran que el hacerlo es una forma de discriminación ya que, como tales, no tienen ningún tipo

de derechos; además de que algunos indígenas llevan más de cuatro décadas viviendo en la ciudad, por lo que proponen que se les llame residentes.

Estas organizaciones se han formado al margen del INI, aunque esta y otras instituciones como los partidos políticos, el gobierno les han dado herramientas para aglutinarse y formar grupos mayores y más fuertes, actualmente, se han salido de su control al no cumplir con sus expectativas, convirtiéndose en severos críticos de sus políticas. En su creación también han influido directamente algunos profesionistas indígenas, entre los que hay antropólogos, abogados y médicos.

Podemos ver que éste es un nuevo tipo de identidad política que se está gestando al interior de estas organizaciones pluriétnicas. Ésta sería una identidad como indígenas, donde se apropian del discurso del Estado mexicano, de los intelectuales y académicos; hacen una severa crítica a las reformas a la Constitución en materia indígena, apoyando abiertamente al movimiento zapatista y retomando tratados internacionales como el Convenio 169.

Otro factor importante que se desprende de lo anterior y que ha sido poco tomado en cuenta en los trabajos anteriores, tal vez porque el fenómeno aún no cobraba tanta relevancia, es el surgimiento y el papel de las relaciones interétnicas que se están dando en el espacio urbano, al tener que compartir un mismo espacio y problemáticas similares. En algunos casos, los indígenas hacen conciencia de esta situación y toman esa identidad de indígenas o de residentes, como bandera política.

Podemos decir que este fenómeno está cobrando notoriedad, por lo que apenas está llamando la atención

de algunos académicos e instituciones gubernamentales especializadas en el tema de la migración indígena en la ciudad, por lo que consideramos que éstas son algunas reflexiones preliminares sobre un tema que dará mucho de qué hablar los próximos años.

Como ya lo mencionamos, existieron dos fases en el proyecto: una dedicada a los grupos originarios y otra dedicada a los inmigrantes indígenas de la Ciudad de México. En la primera fase tratamos a los grupos originarios y nos avocamos a hacer varias actividades con ellos y para registrar, hasta el momento, 156 pueblos y 239 barrios en la Ciudad de México, por fuentes directas (registro etnográfico o entrevistas) y por fuentes indirectas (bibliografía o archivo).

De las festividades registradas, le dimos prioridad a las fiestas patronales, y de ellas registramos en: la delegación Álvaro Obregón, la festividad de nuestra señora de Guadalupe, en Tizapán; en la delegación Azcapozalco, la festividad del señor de Nextengo, en San Salvador Nextengo; en la delegación Iztapalapa, la fiesta de San José, en el barrio de San José del pueblo de Iztapalapa; en la delegación Magdalena Contreras, la festividad de María Magdalena, en la Magdalena Atlitic; en la delegación Milpa Alta, la fiesta de San José, en el barrio de San José de Santa Ana Tlacotenco y en Villa Milpa Alta; en la delegación Tlalpan, la fiesta de San José, en el barrio de San José, del pueblo de Santa Úrsula Xitla; en la delegación Xochimilco, la fiesta de San Gregorio Magno, en San Gregorio Atlapulco.

Hay que aclarar que existen dos festividades de este santo: una, en la celebración de su natalicio, mientras que la otra, de su muerte. Nuestra investigación se avocó

a la muerte de San Gregorio Magno, la celebración patronal. Ambas son consideradas fiestas patronales. Y con mayor profundidad, trabajamos el registro etnográfico, fotográfico y en video de la fiesta patronal de San Bartolo Ameyalco, en la delegación Álvaro Obregón, en 1999.

Además de las festividades patronales, hemos registrado algunas otras festividades religiosas, como han sido: el recorrido del Señor de la Misericordia, en el año 2000, por los distintos pueblos, barrios y colonias de las delegaciones de Coyoacán, Álvaro Obregón y Benito Juárez; las posadas del Niño en el año 2000, en el pueblo de Xochimilco de la delegación del mismo nombre; la Semana Santa en Santiago Ahuizotla, San Juan Tlihuaca y San Pedro Xalpa, en la delegación Azcapozalco; la Semana Santa en la Magdalena Atlitic, de la delegación Magdalena Contreras; la Semana Santa en Villa Milpa Alta, de la delegación Milpa Alta; la Semana Santa en Culhuacán, de la delegación Iztapalapa; la Semana Santa en San Juan Ixtayopan, de la delegación Tláhuac; y en San Gregorio Atlapulco, de la delegación Xochimilco.

También hemos registrado el santo Jubileo en dos lugares. Uno fue la delegación Tláhuac, en San Andrés Mixquic, y el otro fue en la delegación Iztacalco, en el barrio de San Matías. De este último se hizo un video. Del día de muertos, trabajamos en Culhuacán, de la delegación Iztapalapa; en San Juan Ixtayopan, delegación Tláhuac, y en San Gregorio Atlapulco, de la delegación Xochimilco.

Además de esas celebraciones, registramos una que se llama la alquila de la Virgen de los Remedios. Se lleva a cabo en Santiago Ahuizotla, en la delegación Azcapozalco, y la fiesta de los retoños, en Santa Anita Zacatlamanca, de

la delegación Iztacalco. Eso es en cuanto a fiestas.

También hemos registrado ferias, porque es otra forma en que los pueblos se relacionan entre ellos y tienen intercambios. Así, hemos registrado la feria del hongo, en la delegación Cuajimalpa; la feria del mole en San Pedro Atocpan, la feria regional de Milpa Alta, la feria del libro náhuatl en San Bartolomé Xicomulco, de la delegación Milpa Alta; la feria del elote la registramos en dos lugares, uno fue en San Juan Ixtayopan, de la delegación Tláhuac, y otro fue en San Miguel Topilejo, de la delegación Tlalpan. En la delegación Xochimilco registramos la feria del dulce cristalizado, en Santa Cruz Acalpixca, y la feria de la Cuatatapa en San Lucas Xochimanca. La cuatatapa es un platillo que se prepara a partir de frijol y tiene su feria gastronómica en San Lucas Xochimanca. Esto es en cuanto al trabajo, al registro etnográfico.

También hemos realizado trabajo de archivo para complementar esta información. A este trabajo realizado desde 1999, principalmente en el Registro Agrario Nacional, el archivo geográfico del Departamento de Monumentos Coloniales del INAH, y en el archivo parroquial de San Bernardino de Siena, en Xochimilco.

En el primero se trabajaron los expedientes agrarios de los pueblos de las delegaciones Álvaro Obregón, Miguel Hidalgo, Magdalena Contreras y Coyoacán, y en el segundo se revisaron los expedientes de los pueblos y barrios de Coyoacán, y en el último se trabajaron los libros de bautizos y matrimonios, principalmente del siglo XIX.

Y trabajos más específicos que hemos hecho han sido, por ejemplo, en colaboración con la doctora Buen-

tello, del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. Se hizo un estudio de la diversidad genética de los pueblos originarios del Distrito Federal, su primera etapa fue en Xochimilco, actualmente estamos trabajando en Milpa Alta.

Además se está preparando una publicación, que es el Atlas de la Ciudad de México, compuesto de distintos escritos que son estudios básicos, recuadros, y para estos trabajos se han realizado también investigaciones. Una de ellas es de los pueblos originarios de la Ciudad de México y la defensa de sus recursos naturales, y para este trabajo se realizaron entrevistas en San Mateo Tlaltenango, delegación Cuajimalpa; San Juan Ixtayopan, delegación Tláhuac; San Andrés Totoltepec y San Lorenzo Huipulco, delegación Tlalpan; San Gegerio Atlapulco y San Luis Tlaxialtemalco, delegación Xochimilco.

Tanto los registros etnográficos como el trabajo de archivo y las entrevistas, nos han permitido tener un panorama general de lo que es la diversidad cultural de nuestra ciudad, y nos han permitido también, establecer un diálogo con los habitantes de los pueblos. Esto ha sido muy enriquecedor para nuestro trabajo. Nos hemos dado cuenta que estas personas transmiten su cultura de generación en generación, integrando, apropiándose y resignificando algunos de los elementos culturales de otras culturas y de los otros grupos con los que conviven en la ciudad.

La Ciudad de México o Distrito Federal, la más grande urbe del país y de las más grandes del mundo, es un crisol de relaciones culturales, originarias e inmigrantes. El proceso histórico por el que han atravesado los actuales pueblos del Distrito Federal les ha conferido

características particulares. Los pueblos se fundaron a raíz de la Conquista española; antes de ella se regían bajo otras concepciones sociales, políticas y religiosas, en los *altépetl* y *calpullis*, que se agregaron y mezclaron a las impuestas por el grupo dominante. Desde el postclásico tardío hasta la fecha, dichas demarcaciones han estado bajo la influencia de un enorme centro de población, primero México Tenochtitlan y después la Ciudad de México.

El crecimiento de la ciudad ha modificado la vida de los pueblos y ha provocado, inclusive, la desaparición de varios de ellos. Los españoles recurrieron a las congregaciones y fundación de pueblos en el siglo XVI para asentar a la población indígena que estaba disminuida por mortandad y migraciones. En 1546, el emperador Carlos V resolvió que: “los indios fuesen reducidos a pueblos y no viviesen divididos y separados por las tierras y montes”. Los pueblos quedaron con la impronta de un nombre formado con el de un santo católico y uno en lengua indígena.

Desde el siglo XVI se dieron procesos de autodefensa de los pueblos para que les respetaran lo que consideraban ellos su territorio, y los españoles, por su parte, por derecho de conquista lo consideraban territorio de la Corona o cedido en encomiendas.

Desde muy temprano se elaboraron documentos como los títulos primordiales y códigos coloniales, reconocidos por la autoridad colonial y posteriormente por el Estado mexicano, que se han utilizado como recurso para defender la tierra.

Durante la Colonia y el siglo XIX la hacienda se consolidó como modelo de producción y organización

social, y muchos pueblos sufrieron el despojo de sus tierras a manos de las haciendas. En el México independiente del siglo XIX las reformas liberales, sobre todo la ley de desamortización de bienes de manos muertas, también afectaron a los pueblos. Por ejemplo, las tierras dedicadas al culto de santos, pasaron a manos privadas.

Los hechos armados de la Revolución Mexicana afectaron profundamente a los pueblos. Algunos fueron escenario de batallas, lugares de inmigración y disminución de la población. Después de la revuelta, mucha gente llegó a vivir a los pueblos, integrándose a ellos, personas del propio Distrito Federal y de diferentes estados del país, sobre todo de su parte central.

La Revolución Mexicana se presentó a los pueblos como una forma de recuperar tierras arrebatadas. El nuevo Estado mexicano promulgó leyes agrarias y se empezó a gestionar la recuperación de tierras que los pueblos consideraban suyas. Por ley, se impedía reconocer las tierras de pueblos que estuvieran en la entonces Ciudad de México, que abarcaba, en la época, las actuales delegaciones de Miguel Hidalgo, Benito Juárez, Cuauhtémoc y Venustiano Carranza.

El modelo de desarrollo adoptado por el Estado mexicano posrevolucionario, centralizó la vida económica y política en la Ciudad de México, incrementando el flujo migratorio a la ciudad desde todas las partes del país, sobre todo a partir de la década de los años cincuenta del siglo XX.

La urbe creció aceleradamente y ha ido absorbiendo a la gran mayoría de los pueblos del Distrito Federal. La generalidad de ellos, al igual que el propio país, pasaron parcial o totalmente de una vida campesina a otra, con

actividades del sector económico secundario y terciario. La nueva población recién migrada, a diferencia de la que llegó a principios de siglo, no se integró tan bien como lo había hecho esta migración de principios del siglo XX.

A lo largo de décadas, a los pueblos se les reconocieron o se les dotaron tierras y algunas se ampliaron, la propiedad ejidal fue en su mayoría dotada, y la comunal fue reconocida. Ambas tierras, ejidal y comunal, tuvieron procesos distintos a lo largo del siglo XX. La ejidal, en su mayoría tierra que los pueblos habían perdido a manos de hacendados y latifundistas, al ser dotada y con el posterior crecimiento de la Ciudad de México y de los propios pueblos, se fue incorporando a la mancha urbana con rapidez. Pueblos ejidales, o que lo fueron, los encontramos en la mayoría de las delegaciones del Distrito Federal.

La tierra comunal de los pueblos, en su mayoría, ha sido conservada, de hecho, por ellos, y su reconocimiento legal fue posterior a la ejidal por décadas. A los pueblos comuneros con titulación de bienes comunales —o en vías de reconocimiento—, los encontramos ubicados en el sur y poniente del Distrito Federal. Los pueblos en México, y particularmente en la Ciudad de México, han enfrentado y siguen enfrentando muchos problemas en torno a sus recursos. Entre los más graves, en la actualidad, están los asentamientos irregulares y los desarrollos inmobiliarios.

En el primero, fraccionadores del propio pueblo, o de fuera, construyen viviendas en áreas con uso de suelo no habitacional, provocando daños ecológicos, además de un crecimiento urbano caótico. En el segundo, los

recursos de los pueblos, principalmente tierras y agua, buscan ser utilizados por grupos inmobiliarios para la construcción o dotación de servicios a viviendas sencillas o de lujo. Ambos problemas reducen la cantidad y calidad de recursos y servicios con los que cuentan los pueblos.

La urbanización descontrolada, la llegada masiva de migrantes y las propias políticas del gobierno de la ciudad, así como dinámicas internas de las poblaciones en su relación con otros pueblos, crearon un proceso de colonización. Es decir, a muchos pueblos se les empezó a llamar colonias, sobre todo a los más integrados físicamente a la urbe, a pesar de que la gran mayoría de los 150 pueblos del Distrito Federal conservan, en alguna medida, tradiciones populares colectivas, religiosas y no religiosas, es decir, una identidad de pueblo.

Lo que para algunos resulta una contradicción (la existencia de pueblos en la ciudad), para otros no lo es, aunque existan conflictos en torno a ello. Los desarrollos inmobiliarios no han respetado los espacios, recursos, tradiciones y derechos de las personas de los pueblos, provocando respuestas encontradas al interior de ellos. Algunas personas están a favor de lo que llaman desarrollo. Otras, preocupadas por el inminente encarecimiento de recursos y servicios, se organizan para evitar su construcción o para impedir el despojo de sus recursos. Muchas veces, las autoridades del Distrito Federal o del gobierno federal actúan primero en función del desarrollo inmobiliario y facilitan el cambio de uso de suelo, y después responden por las presiones sociales que logran, muchas veces, cancelar dichos proyectos.

El nivel de protesta de los pueblos se ha ido incrementando en los últimos años, reivindicando su derecho

a decidir sobre su espacio territorial; por ejemplo, en el año 2000 se registró el bloqueo a instalaciones de servicio de agua en San Bartolo Ameyalco, de la delegación Álvaro Obregón; el acceso a una gasera en San Lorenzo Tlaltenango, en la delegación Miguel Hidalgo; el bloqueo a carreteras en San Andrés Totoltepec, de la delegación Tlalpan, San Mateo Tlaltenango, de la delegación Cuajimalpa, San Gregorio Atlapulco, Santa Cruz Acapulco, San Mateo Xalpa y San Lucas Xochimanca, de la delegación Xochimilco. En 2001 se bloquearon carreteras en San Juan Ixtayopan, de la delegación Tláhuac; San Pedro Atocpan, de la delegación Milpa Alta; San Miguel Topilejo, de la delegación Tlalpan y en San Luis Tlaxiátemalco, de la delegación Xochimilco. También se registró, al menos, la oposición a unidades habitacionales en Los Reyes y la Candelaria, en la delegación Coyoacán, y en Santiago Ahuizotla de la delegación Azcapotzalco.

Estos conflictos se suman a otros muy recientes, como los de oposición a clubes de golf, por ejemplo en San Mateo Tlaltenango y otro que principalmente afectaba a la población de Santa Cecilia Tepetlapa, en Xochimilco y el de oposición, por ejemplo, también a la carretera de La Venta-Colegio Militar, en pueblos de las delegaciones Cuajimalpa, Álvaro Obregón, Magdalena Contreras y Tlalpan.

En los bloqueos de los pueblos mencionados, los vecinos primero presentan su inconformidad por escrito a las autoridades en turno, después siguen un largo camino de trámites, escritos y reuniones, hasta que optan por iniciar medidas más drásticas ante el avance del desarrollo inmobiliario. Cuando la situación lo amerita, se tocan las campanas de la iglesia para convocar a la po-

blación, se organizan bloqueos a vías de comunicación, oficinas gubernamentales, o se hacen marchas y plantones.

A veces, el gobierno ha recurrido a la fuerza pública para que se quite lo más rápido posible el bloqueo sin que se registren, afortunadamente, represiones. En los bloqueos se colocan mantas y se hacen pintas, acuden al lugar los medios de comunicación, sobre todo los de información vial como Monitor y Formato 21, que han sido los medios naturales de difusión de las demandas. Se reúnen personas de todas las edades para realizar las guardias, se cocina, come y duerme en el bloqueo, soportan las muestras de enojo de quienes se oponen al bloqueo, incluso personas del propio pueblo, y también conviven y reciben la solidaridad de muchos vecinos y pueblos aledaños, quienes les llevan o preparan alimentos y bebidas calientes.

El bloqueo se torna un espacio donde se defiende la identidad de la población y se acentúa el ejercicio para decidir su futuro como pueblo. Aquí es importante dar nuestra opinión sobre el nombre que se les está dando a los pueblos del Distrito Federal.

Así encontramos que, durante varias décadas, se les empezó a denominar colonias, y este nombre empezó a ser utilizado, tanto por el gobierno, como por muchas personas de la sociedad, originarias o migrantes. Recientemente el Gobierno de la Ciudad los ha nombrado pueblos indígenas originarios y/o pueblos originarios, el último de los cuales ha sido utilizado con mayor frecuencia, también por quienes realizan investigaciones sociales, tanto como categoría antropológica como nombre identitario.

Vale la pena preguntarse a qué se adscriben las personas de los pueblos del Distrito Federal, tanto a nivel colectivo como a nivel individual, a quién corresponde definir cómo se llaman los sujetos sociales, ¿al gobierno, a los investigadores o a los propios sujetos? ¿Desde cuándo se utilizan los nombres de pueblo, pueblo indígena originario y pueblo originario? Pueblo es el nombre que se utiliza desde el siglo XVI, y lo que se entiende por él se ha ido modificando con el tiempo.

La gran mayoría de los integrantes de los pueblos del Distrito Federal se adscriben colectivamente a esta denominación. Pueblo indígena originario ha sido utilizado sobre todo por el gobierno de la ciudad de México en múltiples textos y documentos.

En general, el término no ha sido aceptado por las personas de los pueblos, además que el gobierno lo ha utilizado para referirse a los que se ubican al sur de la ciudad. Pueblo originario en la Ciudad de México se empleó primero en pueblos de la delegación Milpa Alta. Al parecer forma parte del proceso de reinención que ha sido apuntado por el antropólogo Iván Gómez-César en Milpa Alta. Pero falta saber desde cuándo se utiliza, quiénes y cuántos lo emplean y en qué contexto.

El término fue adoptado por el gobierno de la ciudad y por múltiples investigadores pero ahora empleado para referirse a pueblos de otras delegaciones, sobre todo del sur de la ciudad. Así, por ejemplo, el doctor Andrés Medina considera que la categoría de pueblo originario aleja a estas poblaciones de su condición indígena.

Y en otros casos, como el gobierno de la ciudad, señalan que se utiliza el término tanto para alejarse como

para mostrar esa relación con lo indígena, según sea utilizado por personas de pueblos de una u otra delegación. Ciertamente de unos cinco años a la fecha, algunas personas de diferentes pueblos han adoptado el término para nombrarse o designarse con él.

La constante de estas personas, normalmente en alguna organización, es que tienen algún tipo de diálogo con el gobierno de la ciudad, sobre todo con la Secretaría de Desarrollo Social. Fuera de ese ámbito entre las personas de los pueblos en general no se utiliza. ¿Por qué? Porque la mayoría de las personas no conocen el término. Luego entonces, ¿cómo nombrar a los sujetos sociales, a quién toca definirlo?

En nuestra opinión se debe emplear el que utilizan los propios sujetos. Pueblo del Distrito Federal se entiende, para nuestro caso, como una entidad conformada por personas que comparten un origen común, al menos parcialmente y uno de sus componentes principales es el de origen indígena; un territorio delimitado físicamente o al menos en la memoria histórica y que se ubica en la actual ciudad de México; se practican festividades y celebraciones colectivas, religiosas o no religiosas, y existe una identidad, una autoadscripción de las personas al pueblo.

ESTRATEGIAS DE APROPIACIÓN DEL ESPACIO POR LOS INDÍGENAS EN EL CENTRO DE LA CIUDAD DE MÉXICO

Joel Audefroy*

1. CARACTERÍSTICAS DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS

Las comunidades instaladas en los predios del centro de la Ciudad de México ofrecen características familiares que varían de 2 a 10 miembros por familia. Según el Censo de Población y Vivienda de 1995 en el Distrito Federal, existen 4 323 niños de 5 a 14 años hablantes de alguna lengua indígena. Además, 24 464 niños de 0 a 4 años ocupan viviendas cuyo jefe o cónyuge habla alguna lengua indígena. Si bien hay que tomar en cuenta el censo con prudencia, se puede estimar que los menores indígenas constituyen más del 20% de los indígenas de la ciudad. Por otra parte, sabemos que la tasa de natalidad total promedio de la población del Distrito Federal

* Escuela Superior de Ingeniería y Arquitectura de Tecamachalco, del Instituto Politécnico Nacional/ Coalición Internacional para el Hábitat.

es de 2.8 y para la población indígena es de 4.3 nacimientos por familia en promedio.

Si comparamos el tamaño de las familias indígenas en el centro de la ciudad con el tamaño de las familias en los pueblos, en donde predominan las unidades domésticas de 4 a 10 miembros, observamos que hay poca diferencia en cuanto a la natalidad en el campo y en la ciudad. Los indígenas no siguen el padrón de natalidad de la población urbana, conservan casi el mismo padrón que tenían en el campo. Este hecho es muy importante desde el punto de vista demográfico y forma parte de una estrategia consciente de preservación de una identidad.

El tiempo de residencia en la ciudad varía de 11 a 36 años. Estamos en presencia de migrantes de primera y segunda generación. Muchos de ellos migraron a la Ciudad de México a mediados de los años setenta lo que corresponde a un periodo de intensa migración rural-urbana. El tiempo de residencia en los predios varía también de 6 a 35 años. La población indígena en el centro de la ciudad está entonces fuertemente arraigada y no le sorprende a nadie que ha tenido tiempo para desarrollar redes y formas de organización sólidas. Los motivos de migración fueron básicamente económicos como lo hemos visto en la primera parte. Sin embargo, conviene distinguir los diferentes periodos de migraciones porque existen algunas diferencias en los motivos. El primer periodo, en particular para los otomís y los mazaahuas corresponde a los años cuarenta. Es una migración esporádica, de algunos hombres que migran a la ciudad para intentar buscar una mejor suerte. El segundo periodo corresponde a los años cincuenta, son migraciones cuyo objetivo es completar los ingresos familiares en la co-

munidad. Es una migración no permanente, después de varias estancias en la ciudad, los hombres regresan a su comunidad, mientras que sólo algunos se quedan en la ciudad. En los años 60 y 70, empezaron las migraciones masivas, hombres y mujeres, que ya no cuentan con ingresos suficientes en su comunidad, tienen parcelas más reducidas, no reciben ninguna ayuda por parte del estado en caso de cosechas malas, cada vez se vieron obligados de migrar a la ciudad.

Las formas de organización de los grupos indígenas instalados en el centro no varían mucho. Varias de ellas tienen como forma legal de organización la figura de la asociación civil (A.C.) al igual que la mayoría de la ONG'S mexicanas. Todas tienen el sistema de comisiones al igual que varias de las organizaciones urbano populares de la ciudad y cuentan con un dirigente, una persona física a la cual toda la comunidad ofrece su confianza. Algunas comunidades están divididas, en este caso dos personas ocupan los cargos de dirigente de la comunidad dividida en dos grupos ocupando el mismo predio. Cabe mencionar que varios de los miembros de estas comunidades tienen cargos tradicionales en su pueblo y, por lo tanto, tienen que ir y venir a su pueblo en forma periódica para cumplir con los cargos religiosos y organizativos. Se observa así una superposición de dos formas organizativas, la primera, legal, oficial, asimilable a una organización urbana; y la segunda, tradicional, más discreta en la ciudad, pero que tiene una gran importancia para el vínculo de los lazos con el pueblo de origen. Cabe mencionar también que todas estas organizaciones legales son independientes y, con la excepción de una, afiliada a una organización del Movimiento Urbano Popular, la

UPREZ¹, todas manejan una cierta independencia con los partidos políticos ya sean de derecha o de izquierda. La forma organizativa legal permite a los grupos relacionarse, negociar y existir como actores sociales frente a las autoridades locales. Para el Instituto de Vivienda (INVI), la forma legal organizativa es indispensable para poder gestionar un crédito.

Todas las comunidades tienen en común una misma forma ocupacional y la mayoría de la población activa no es asalariada. En todas las comunidades encontramos artesanos, albañiles, ayudantes, yeseros y comerciantes ambulantes. Lo que caracteriza a la población indígena organizada en comunidades en el centro es su libre rechazo a un trabajo asalariado que podría poner en peligro los lazos comunitarios. Si bien en forma aislada la población indígena tiene trabajo asalariado en la ciudad, los que viven en forma comunitaria, y ahora están empezando la segunda y tercera generaciones, han aceptado muy pocas veces las reglas del trabajo asalariado: horarios, sueldos fijos, y obligaciones vestimentarias que chocan con la vida comunitaria: si las mujeres se emplean, ¿quién cuidaría a los niños? Volverse empleado implicaría renunciar a una cierta vida comunitaria que hay que defender. El trabajo asalariado ha sido siempre una de las causas principales de la aculturación en las poblaciones indígenas. Para los hombres, el sector de la construcción es uno de los pocos sectores de la industria que permite trabajar sin la obligación salarial: uno puede trabajar una semana, cobrar la raya el sábado e ir la semana siguiente a su pueblo o dedicarse a toda otra actividad. Para las mujeres, vender artesanías en la calle les permite cuidar a los niños que no están en edad

escolar y, en consecuencia, les permite transmitirles una forma educativa tradicional, un cariño que no pudieran ofrecer si trabajaran de meseras o de domésticas en una casa particular. Los pocos ancianos que existen en las comunidades del centro no permite dejarles a los niños para que los cuiden. Las mujeres tienen la obligación de dedicarse a un trabajo no asalariado a pesar de los pocos recursos que éste genera. El precio social a pagar es alto, ingresos bajos, etcétera, sin embargo, esta forma de trabajo les ha permitido vivir en forma comunitaria y conservar, lo vamos a ver más adelante, una cierta forma de identidad.

2. CARACTERÍSTICAS DEL HÁBITAT

Existe una tendencia marcada que diferencia a los mazahuas de los otomís en la ciudad, aparte de su origen: el tipo de hábitat. Los mazahuas viven en comunidad en edificios antiguos o de principio de siglo. Hemos considerado a cinco grupos mazahuas que viven en esta situación: Mesones, Pensador Mexicano, Santa Veracruz, República de Cuba y Juan Cuamatzin. La estrategia está claramente enfocada hacia edificios existentes, en mal estado, algunos de alto riesgo, uno de ellos está catalogado por el INAH.

Los otomís, por su lado, ocupan predios baldíos donde han construido viviendas provisionales con estructuras de madera y láminas de metal para muros y techos. Los cuatro grupos otomís se encuentran en la colonia Roma, avenida Chapultepec, 380 y 342, Guanajuato y Zacatecas. El primer grupo que se instaló fue el

de Chapultepec 380 seguido de los de Chapultepec 342 y luego Guanajuato 125. El último es el grupo de Zacatecas 74. Todos provienen de Santiago Mexquititlán, Querétaro.

Encontramos también a lo triquis en predios ocupados como los otomís y en edificios antiguos como los mazahuas. También los triquis se encuentran dispersos en varias delegaciones: Venustiano Carranza, Iztapalapa y Cuauhtémoc. Sin embargo, todos han edificado viviendas provisionales, inclusive, los que ocupan el edificio en la calle de López 23 han construido en los pasillos del antiguo casino alemán y en la azotea, cuartos de madera de la misma manera que los que viven en predios baldíos.

En general, los que ocupan predios cuentan con baños y tomas de agua colectivas. Algunos grupos cuentan con baños individuales como el grupo de Avenida Chapultepec 380 y el de Mesones.

En general, las malas condiciones del hábitat les ha impedido conservar del todo sus costumbres. El hábitat está estrechamente ligado al modo de vida pero también a costumbres ancestrales. Todos los grupos están instalados, provisionalmente, esperando no sólo una vivienda digna a la cual tienen derecho como todos los mexicanos, sino también un hábitat digno en el cual puedan desarrollarse y llevar a cabo una vida propia. Varios de los entrevistados han comentado que las malas condiciones del hábitat han limitado el desarrollo de sus costumbres.

El tamaño de las viviendas, en general de alrededor de cinco por tres metros, es demasiado reducido para familias de hasta 10 miembros. El hacinamiento limita el desarrollo de muchos de los niños que se encuentran allí.

En general, los cuartos están divididos por telas o mamparas de madera o lámina para separar la cocina, el lugar para comer del espacio para dormir. Los hijos más grandes tienen una cama en la sala de comer, los niños chiquitos duermen con sus padres en cobijas o cartones colocados en el suelo. Existen pocos muebles, camas de madera para los padres, mesa, cajas para guardar ropa, muchos tienen televisión, una estufa de gas pero pocos tienen refrigerador. Los muebles y enseres no difieren mucho de los que se encuentran en las casas tradicionales en los pueblos, el sistema de colgar los enseres es todavía utilizado. En la mayoría de los predios cada familia tiene su estufa de gas. A partir del incendio que se generó en el predio de Guanajuato, la comunidad instaló una cocina común donde están todas las estufas con el fin de limitar el número de tanques de gas.

El hecho de que la mayoría de las familias tengan un aparato de televisión no quiere decir que están en un proceso de aculturación. Tienen televisión al igual que los que viven en los pueblos, pero con la facilidad de acceso a más canales. Existen pocos estudios del impacto de la televisión en los grupos indígenas en la ciudad o en el campo, sin embargo, parece difícil negar el impacto de los valores diseminados por la televisión en particular sobre los adolescentes y jóvenes indígenas.

En todos los predios, ya sean edificios o casas provisionales, los grupos han instalado una sala de juntas o común. Lo que hace la diferencia entre un conjunto habitacional, en donde viven familias aisladas; en una comunidad, es la sala de juntas donde toda la comunidad puede reunirse para tratar asuntos organizativos, fiestas, misas o todo evento donde la comunidad esté in-

volucrada. A veces la sala común es utilizada como taller para la producción de artesanías.

De la misma forma, se encuentran en todos los predios lavaderos donde las mujeres lavan la ropa y también platican e intercambian noticias. Los lavaderos están localizados donde está la llave del agua, es un espacio común que recuerda la orilla del río en los pueblos donde las mujeres se reunían para lavar ropa. El lavadero, además de su función práctica tiene una función social importante al igual que la sala de juntas, pero es más un espacio de género, en cambio la sala de juntas es un espacio indiferenciado donde se pueden reunir hombres y mujeres.

En general, por el tamaño de los predios, no hay espacio suficiente para que los niños puedan jugar. Lo hacen en los pasillos y a veces salen a los parques cercanos. En algunos predios hay más espacio, patio más grande como en Mesones que tiene también la función de servir para reuniones, faenas o fiestas.

3. APROPIACIÓN SOCIAL DEL ESPACIO

Cambios y forma de vida

Al instalarse en forma definitiva en la Ciudad de México, los grupos indígenas han tenido que operar algunos cambios en su forma de vida. Para todos los grupos, y en particular para las mujeres, la vestimenta tradicional ha sido abandonada por adoptar vestidos de la ciudad. Sin embargo, muchas de las mujeres conservan trajes tradicionales y los ocupan en ocasiones especiales como fiestas religiosas o para ir a negociar con las autoridades y

en este último caso para afirmar una identidad. Algunas mujeres que venden en puntos estratégicos de la ciudad visten también sus trajes tradicionales para afirmar una identidad, una diferenciación, para turistas y extranjeros. Los hombres ya no usan sombreros y huaraches porque son vestidos muy despreciados en la ciudad. Es decir que, si bien los grupos adoptaron vestidos de la ciudad, en los casos donde tienen que afirmar una identidad, retoman los vestidos tradicionales. Se puede observar el mismo fenómeno en las ciudades europeas, con los pueblos inmigrados africanos, que visten los trajes tradicionales solamente en ocasiones especiales para afirmar una identidad étnica, sobre todo en eventos musicales o en eventos internacionales. Con estas observaciones, las ideas que giran en torno a la pérdida de identidad y de descomposición social de las teorías dualistas desaparecen como han venido.

También los niños están vestidos como sus pares urbanos por los rechazos que tuvieron en las escuelas públicas en donde se impone un uniforme a pesar de sus diferentes orígenes. Es el precio a pagar para tener acceso a una educación gratuita, sin contar el costo de los uniformes que es muy alto cuando la familia tiene siete o nueve hijos.

Otro cambio importante es el idioma. La actitud frente al cambio es variable según las comunidades; en algunas, los niños son perfectamente bilingües, en otras, los niños escolarizados se rehusan a hablar el idioma indígena. Para las mujeres fue más difícil aprender el español por su situación laboral con respecto a la de los hombres, quienes al trabajar en una construcción como albañiles, facilitaron su aprendizaje. Como toda

población migrante, cada grupo y cada persona reacciona de manera diferente frente al cambio de idioma: algunos se adaptan con más facilidad que otros. Sin embargo, todos los grupos han conservado su lengua, todos hablan entre ellos el idioma indígena y la lengua ha sido un vehículo importante de conservación de la identidad. El hecho de vivir en comunidad fortalece la conservación de la lengua indígena, al contrario de familias aisladas en la ciudad que poco a poco están perdiendo su idioma de origen sobre todo si tienen pocos nexos y vínculos con su comunidad de origen o con otros grupos en la ciudad. También algunas organizaciones imparten cursos de alfabetización para adultos, a veces el maestro viene de la misma comunidad como en el grupo otomí de la calle Zacatecas donde un joven de dieciocho años imparte cursos de otomí a los niños y cursos de español para adultos en un autobús prestado por la delegación estacionado frente al predio.

La mayoría de los grupos han tratado de conservar su comida tradicional sobre todos en ocasiones especiales como fiestas religiosas, como el mole de los mazahuas, los tamales de hoja de plátano, el pozole y las enchiladas de los triquis. Sin embargo, todos los grupos han adoptado la forma de comer de los “chilangos” con tacos de carne que no comían antes como los mazahuas. Otro cambio ligado a la cocina es el cambio del carbón por el gas. En los pueblos siempre se utilizaba leña y carbón para cocinar, sobre todo en los lugares no accesibles al camión repartidor de gas. En todos los predios las mujeres disponen de estufa con gas. Se observa que la introducción de un equipo más “moderno” tal como la estufa de gas no ha influido mucho sobre las costumbres

alimenticias, es más, el hecho de comprar tortillas o tostadas ya hechas que hacerlas a mano introdujo cambios. De esta manera, las influencias del medio urbano no han podido cambiar totalmente tradiciones culinarias que los grupos conservan celosamente.

La instalación de los sanitarios, sean comunes o individuales como en algunos predios, fue un cambio importante para las comunidades. Sin embargo, para muchos, el cambio real ocurre en las primeras estancias en la ciudad, pero no tiene una verdadera influencia sobre el aspecto cultural una vez que se ha adoptado. Lo que sí tiene mucho más impacto sobre el aspecto cultural es el cambio del temazcal por los baños de vapor, en particular para los triquis. El temazcal, baño prehispánico, está muy ligado a la cosmología y a la visión del mundo, tiene una simbología compleja y juega un papel importante en ceremonias de curación y en los partos. El temazcal, es utilizado por los chamanes y las parteras por sus beneficios desintoxicantes y curativos, puede ser utilizado en forma colectiva, familiar, ritual o medicinal. Es un elemento ritual que se ha perdido en la migración. El baño de vapor urbano no está cargado de sentido y su efecto es meramente físico.

La dimensión cultural de la apropiación

El género, como dice Ivan Illich (1982), es vernáculo. El trazo de la línea divisoria del género determina en la casa otomí o mazahua, cuán íntimamente se mezclan los dos géneros y en qué territorio y ocasiones. Aquí vamos a hacer una distinción entre el género y el sexo. El género es sustantivo, el sexo adjetivo. Nos encontramos frente a dos tipos de dualidad cuya complementariedad

respectiva se sitúa en dos planos diferentes. Aquí vamos a considerar solamente el plano del género. El género es una construcción social como el sexo, sin embargo, tiene mucho qué ver con la cuestión de la apropiación del espacio. El género, según el mismo Illich, es primario. Es también una entidad social que exige un complemento, los géneros sólo pueden comprenderse juntos. El hecho de vivir en la ciudad parece haber atribuido roles a las mujeres, pero son roles y estatus sexuales, mientras se pierde el género. Lo que se siente al faltar el género es difícil de reconstruir para los grupos indígenas urbanos, en parte porque es un sentimiento tan “vernáculo” que se desvaneció por el desprecio del indígena en la ciudad. Sin embargo, la forma en la que han construido y ubicado sus viviendas provisionales en los predios conserva en cierta medida lo vernáculo y por ende el género. El género moldea a los cuerpos tal como éstos moldean a los espacios. El cuerpo en acción con sus ritmos, sus gestos y sus movimientos moldea a la casa y la convierte en algo más que un abrigo, una sencilla vivienda. La vivienda es sin género, en particular la vivienda de interés social, es un espacio sexista, con sus espacios bien delimitados, la cocina, la recámara de los padres, la recámara de los niños, la sala y el comedor. La casa indígena no puede ser una vivienda de interés social, es un espacio con género, la vivienda de interés social ha sido diseñada para familias con sexos, es exactamente lo contrario de la casa indígena. La vivienda de interés social está diseñada a partir de normas, de módulos de espacios/tiempos económicos, carentes de género y está hecha para satisfacer las necesidades racionales de sus ocupantes. No es casualidad si los grupos indígenas han

ocupado terrenos libres o edificios con grandes espacios libres como el antiguo casino alemán de los triquis. “La arquitectura unisex es necesariamente sexista”, como dice Illich, su diseño expulsa a la mujer de su propio contexto de género, y es más difícil para ella adaptarse. El espacio vernáculo no sólo da forma al paisaje y a la casa, se extiende al cuerpo mismo, en forma muy distinta para el hombre y la mujer. La vivienda de interés social, económica, de bajo costo, sin lujo ni género, transforma a la mujer en un segundo sexo.

Existen en los predios algunos espacios de género donde las mujeres se reúnen, los lavaderos y donde están, las cocinas. Sin embargo, los lugares donde está la cocina en cada casa provisional son espacios de género y no están delimitados físicamente. En general, las casas provisionales han sido divididas en dos espacios, uno para dormir y el otro para cocinar y comer. Este último es también el espacio dónde se encuentra la televisión y a veces un catre donde duerme un hijo mayor. El espacio de la cocina, como en la vivienda tradicional no está delimitado, la cocina es un espacio abierto donde uno puede entrar y salir sin tener que abrir o cerrar una puerta. El piso en general es de cemento sin recubrimientos. En el caso que haya un tepetate, sólo las mujeres pueden sentarse en él, los hombres se sientan sobre banquitos o sillas. El suelo es de género femenino, al igual que abajo.

Existen en todos los predios espacios sagrados donde se han colocado altares o pequeños oratorios. El espacio sagrado es también complementario del espacio profano. No existe una oposición entre estos dos espacios y por lo tanto el primero no puede existir sin el otro. La cultura, al igual que el mito está en perpetual evolución

y cambio. Es una evolución sui generis y anastomosis, o sea que se puede transformar pero siempre encuentra su unión original. La cultura implica la memoria de las cosas pasadas que sobreviven, solamente, gracias al mito o la costumbre. Es un poco lo que está pasando con los altares y los oratorios. Encontramos estos espacios sagrados de varias formas, algunos altares se encuentran adentro de las casas provisionales, otros están colocados en la sala de reunión y otros, son pequeñas capillas, llamados también oratorios. Así, aspectos mágico-religiosos de los grupos otomís o mazahuas han llegado a la ciudad, de manera discreta, pero sin embargo estos elementos muestran una apropiación cultural bastante fuerte de los predios. Es probable que con un hábitat más digno los grupos indígenas tendrán espacios sagrados más consecuentes.

Algunos grupos colocan un altar el día de los muertos en la sala común, otros al interior de la vivienda, pero muchos de ellos regresan a su pueblo para convivir con sus muertos. Es también una forma de no olvidar el pasado y por ende su cultura. Los antepasados son el hilo de arraigo al pueblo.

Los conceptos de orientación en varios de los grupos siguen los tradicionales. En pocas ocasiones, los entrevistados han podido indicar dónde estaba el norte o en dónde estaba orientada la puerta de su casa provisional. Con la excepción de algunos entrevistados que nacieron en la ciudad, la mayoría se orienta a partir de la puesta o de la salida del sol. Se encontró también una mujer otomí que indicó el sur hacia abajo lo que tiene que ver con la concepción del mundo otomí (ver 3.1) pero no es una respuesta generalizable.

Algunos grupos conocen curanderos en la ciudad y no todos los van a consultar. La medicina tradicional se utiliza a través de plantas medicinales pero pocos grupos las cultivan en macetas por falta de espacio. Algunas plantas medicinales son traídas del pueblo, lo que muestra la persistencia de un nexo fuerte con el pueblo de origen. La persistencia de prácticas populares (por ejemplo, pedir a la comadre alguna hierba) en el campo de la salud muestra una cierta resistencia a la medicina cara y convencional de la ciudad. Sin embargo, varios de los entrevistados mencionan la ventaja de disponer de un hospital cerca de su domicilio.

La dimensión social de la apropiación

La formación de los grupos otomí y mazahua en cada predio parece ser determinado por:

- El parentesco: varias de las familias tienen nexos de parentesco, muchas de ellas (no todas) tienen antepasados comunes masculino, viven en varios grupos ancianos, a veces uno, a veces dos o tres según los casos. También existen nexos de parentesco de un grupo al otro.
- La residencia: el mismo grupo de parentesco ocupa el mismo predio.
- Presencia en varios predios de un altar u oratorio.
- Relaciones de compadrazgo ritual o de bautizo.
- Un lugar de origen común en un pueblo para cada predio.

Si no se encuentra exactamente la misma estructura que en los pueblos de origen, sobre todo en cuanto en

la organización del culto al oratorio (veáse Cortés Ruíz, 1972), por lo menos las estructuras sociales de los grupos se acercan bastante a la estructura tradicional. Si bien la patrilocalidad tradicional se está perdiendo, los hijos varones casados ya no pueden construir su vivienda cerca del hogar paterno, los lazos de parentesco se van poco a poco diseminando en la ciudad. Así, varias de las familias tienen hijos o familiares en otras partes de la ciudad, como Chimalhuacán, Netzahualcóyotl o Chalco. Finalmente, el patrón de asentamiento tradicionalmente disperso que se encuentra en las regiones otomí o mazahua se encuentra también en la ciudad en diferentes colonias. Si consideramos solamente los otomís de la colonia Roma encontramos un patrón de asentamiento de una cierta forma dispersa, en cuatro predios, con una población originaria del mismo pueblo de Santiago Mexquititlán.

En todos los grupos, los niños van a las escuelas primarias y secundarias cercanas. Los niños son bilingües pero no todos practican el idioma materno indígena. Existen diferencias entre los grupos en cuanto a la cuestión del bilingüismo. Algunos niños son totalmente bilingües mientras otros entienden el idioma indígena pero no lo quieren hablar aun con su familia. Todos los estudios hablan de la escuela como vehículo de aculturación y de la pérdida de la cultura vernácula, sin embargo, los niños y adolescentes que viven en las comunidades indígenas del centro de la ciudad viven el biculturalismo de manera diferente según los casos. Es probable que estos niños que tienen más acceso al sistema nacional de educación que los que viven en el campo van a aprovechar mucho más del biculturalismo. Es una nueva generación

nacida en la ciudad, al interior de una comunidad pero que tiene acceso a una educación mucho más diversificada que en el campo. La experiencia del biculturalismo en poblaciones migrantes en otros países como en Francia, por ejemplo, muestra que se está creando una nueva cultura urbana que ha enriquecido la existente. Los jóvenes franceses hijos de migrantes africanos o norafricanos, llamados beurs nacidos en Francia han creado —en diferentes campos— segmentos de una nueva cultura urbana tanto en el ámbito de la música, de las artes plásticas y más recientemente de la literatura. Es probable que las nuevas generaciones de poblaciones indígenas nacidas en la Ciudad de México sean al origen de una nueva cultura urbana indígena, diferente de la precedente y particularmente innovadora, recreando mitos y reinterpretando la cultura de sus padres y de sus antepasados. Sin embargo, es un proceso social largo que no puede dar sus frutos de la noche a la mañana, sería oportuno entonces facilitar la germinación de esta nueva cultura por medio de acciones favoreciendo la libertad de expresión tanto en el campo del hábitat como en otros campos.

La escuela favorece, entonces, nuevas representaciones sociales, es complementaria de la comunidad pero no puede reemplazarla. La enseñanza tradicional de la comunidad (no se habla aquí de educación) juega también un doble papel: trasmite un saber ancestral pero también enseña a la nueva generación estrategias organizativas de lucha para conservar su propia identidad y su propio territorio.

La dimensión económica de la apropiación

Para entender la situación actual hay que considerar el perfil laboral de la población indígena de la Ciudad de México desde las primeras migraciones. Desde la década de los cincuenta y sesenta, la tendencia ocupacional se orientó hacia el sector secundario de la industria de la construcción y de las fábricas. Se requería bastante mano de obra y los migrantes aislados integraban un sector asalariado en las fábricas, la mayoría de ellos, eran hombres solteros o casados que regresaban a su pueblo el fin de semana o en periodo de vacaciones. En los años setenta, la población indígena migrante creció y se incorporó al trabajo doméstico para las mujeres, al trabajo de la central de abastos para los hombres (macheteros, estibadores, diableros, etcétera), mientras otros seguían en el sector de la construcción. Algunos se emplearon en el trabajo asalariado de policía auxiliar, veladores y en el ejército. Desde esta época los otomís y mazahuas empezaron a incorporarse al comercio informal. Una red de paisanos determina la integración ocupacional de los recién llegados. En la década de los ochenta, como efecto de los ajustes estructurales de la economía ya globalizada, los indígenas ven reducidas sus oportunidades de trabajo en el sector formal, al igual que el resto de la población. La crisis se instala en México sobre todo a partir de 1982 que también azota al sector primario agropecuario y los indígenas que no habían todavía migrado a la ciudad se ven a su vez obligados a hacerlo. Pero muchos de ellos ya no pudieron conseguir trabajo en el sector formal y es así que los otomís, mazahua y triquis y otros más se insertaron en el comercio informal con diferentes giros y comenzaron a ser visibles en la vía pública, pero no

sólo como vendedores sino como limpiaparabrisas, y autoempleos diversos. En los noventa se agudiza la crisis económica para la población más vulnerable de la ciudad y surge una gran movilidad de la población indígena para sobrevivir en toda la zona metropolitana de la Ciudad de México. Las únicas oportunidades se encuentran en las calles de la ciudad.

Esta situación explica en parte porqué hemos visto que la mayoría de los indígenas en los predios no tienen empleos asalariados. La excepción de algunos no impide tomar esta variable como específica. Esto dificulta, en consecuencia, la posibilidad de ahorrar. Existe a la vez una dificultad para encontrar un trabajo asalariado y un rechazo que se puede entender si tomamos en cuenta las formas tradicionales de trabajo, en particular, el trabajo comunitario todavía en uso en todas las comunidades indígenas del país, llamado “tequio”; se refiere al trabajo colectivo para las distintas obras de la comunidad como puede ser caminos, edificios comunes, casas, escuelas, etcétera. Esta forma de trabajo es fundamentalmente opuesta al trabajo asalariado porque permite construir la comunidad, en cambio el trabajo asalariado tiene generalmente por efecto destruir comunidades transformando a sus miembros en obreros o empleados dependientes y aislados de su comunidad. La fuerte demanda de mano de obra en la ciudad en los años 40 y 50 ha introducido cambios irreversibles en muchas comunidades. En cambio, el trabajo informal o el comercio en la vía pública, si bien deja muy modestas ganancias, no parece dificultar la construcción de comunidad. En cuanto a los mazahuas de la Mansión, su actividad tradicional es el comercio y por esta razón rechazan toda for-

ma de trabajo asalariado. También existe un rechazo de las mujeres hacia el trabajo doméstico por los múltiples maltratos y discriminación (por ejemplo, al obligarlas a dejar su vestimenta tradicional) de que han sido víctimas muchas de ellas por parte de patronas de la clase media y alta ignorantes de la cultura de su propio país. Además, el trabajo doméstico aísla a la mujer de su propia comunidad y no fortalece su autoestima.

La producción y la venta de artesanías, por ejemplo, ha sido entonces para algunos grupos indígenas una estrategia para reemplazar el trabajo asalariado. Por este motivo encontramos en los tres grupos estudiados, mazahuas, otomís y triquis, producción y comercialización de artesanías. Las mujeres fueron las principales instigadoras de esta producción y venta. Para muchos de los grupos la producción y venta de artesanía es una fuente importante de ingresos. Si muchos de los hombres son albañiles, yeseros o ayudantes de albañiles, tienen ingresos irregulares, no asalariados, en función de las diferentes obras en las que participan. La artesanía y el comercio ambulante constituyen así una forma de apropiación económica en la ciudad, puesto que la artesanía producida en los pueblos era para el uso doméstico y no estaba destinada a la venta. Hoy miles de indígenas en la Ciudad de México viven del comercio ambulante, unos como integrantes de las grandes organizaciones de ambulantes, otros organizados de acuerdo con el grupo indígena al que pertenece tal como los grupos del centro de la ciudad.

La consecuencia de una actividad poco remunerada e irregular es que no todos los grupos han logrado ahorrar para la vivienda. Es así que algunos grupos se encuen-

tran en situación difícil porque no han podido reunir lo que se necesita para pagar el enganche de un crédito.

La dimensión territorial de la apropiación

Es particularmente sorprendente ver cómo los grupos indígenas han podido adaptarse a un medio ajeno —la ciudad— al nivel de sus espacios públicos, pero utilizándolos para el comercio y la recreación. En todos los grupos entrevistados existe un conocimiento profundo de la ciudad y más de los espacios cercanos a los predios que ocupan tales como plazas y equipamientos (escuelas, hospitales, etcétera). Varios de los grupos tienen más de 10 años en la ciudad y puede explicar en parte esta apropiación del territorio. Pero el hecho de vivir mucho tiempo en una ciudad no explica completamente el conocimiento de aquélla. Las diversas redes de los grupos indígenas (sociales, comerciales, etcétera) en la ciudad les ha permitido apropiarse de una ciudad bastante hostil a grupos étnicos a pesar de un discurso oficial integrador tal como lo fue el del Instituto Nacional Indigenista hasta 1994. También los grupos han aprendido a vivir la ciudad, varios nos han comentado el largo camino a través de la selva administrativa y burocrática, bastante más peligrosa que la Selva Lacandona. Este conocimiento fue logrado a través de un proceso de aprendizaje, de contactos, de negociación con autoridades que no siempre han sido conciliadoras como lo pueden ser actualmente las actuales autoridades. Algunos grupos, a pesar de su situación precaria, no están actualmente en peligro de desalojo por las autoridades. Aquí interviene la cuestión de los derechos humanos y en particular la cuestión del derecho a la vivienda. Cabe mencionar que esta

situación se ha logrado gracias a lobbies internacionales de las ONG que hicieron reconocer internacionalmente el derecho a la vivienda² en las instancias de Naciones Unidas (en ECOSOC) y que ahora hay pocos gobiernos en América Latina que realizarían un desalojo masivo. La Coalición Internacional para el Hábitat (HIC), como organismo consultivo en el Consejo de los Derechos Sociales y Culturales (ECOSOC), tuvo un papel clave en la emisión de las resoluciones de Naciones Unidas en defensa del derecho a la vivienda.

Como ya mencionamos, los otomís del centro de la ciudad, todos originarios de Santiago Mexquititlán, están localizados en cuatro predios en la colonia Roma. Sin embargo, la distribución de las familias en estos cuatro predios no corresponde con los barrios originarios de Santiago Mexquititlán, cuyo pueblo está dividido en seis barrios. La explicación es sencilla: no todos llegaron al mismo tiempo a ocupar los predios. Parece que el primer grupo es el de Chapultepec 380, seguido del grupo de Chapultepec 342, luego el de Zacatecas 74 y el último en Guanajuato 125. Es interesante, sin embargo, observar que una cierta división territorial en una comunidad tradicional indígena, con todo lo que implica de simbolismo, de relaciones sociales y de parentesco, ha sido reproducida en una forma parecida en la ciudad. Así encontramos en cada predio de la colonia Roma, varias familias originarias de diferentes barrios de Santiago. Es como si los barrios originales de Santiago habrían sido reorganizados en una colonia de la Ciudad de México. Así la forma de ocupación del territorio en la Ciudad de México no difiere fundamentalmente de la forma tradicional de división del espacio en varios

barrios. Cabe mencionar que se puede encontrar esta forma de dividir los pueblos en 2, 3, 4 ó 6 barrios en varias de las comunidades indígenas de México. Por ejemplo en Chiapas, los tzotziles de Bachajón han dividido el pueblo en 2 barrios: San Sebastián y San Jerónimo; el primero dividido en 4 kalpuls y el segundo en 2 kalpuls. De la misma forma, el pueblo de Chamula está dividido por tres líneas imaginarias que dividen el pueblo en 3 kalpuls (San Pedro, San Juan y San Sebastián). En teoría los kalpuls funcionan como grupos endogámicos pero en la práctica hay bastantes excepciones.

Al igual que los otomís, los grupos mazahuas se han instalados en el Centro Histórico de la Ciudad de México en cuatro predios. Todos son originarios de la región de San Felipe del Progreso y de San Antonio Pueblo Nuevo en el Estado de México, un poco más allá de Valle de Bravo. En esta región encontramos una forma de asentamiento bastante dispersa, alrededor de más de 60% del territorio está ocupado por los solares y los sitios de residencia. Los espacios entre los lugares de residencia están ocupados por las parcelas de cultivo. Excepto en las cabeceras municipales principalmente pobladas por mestizos, las familias indígenas se han asentado en forma dispersa a lo largo de su territorio. Según Cortés Ruiz (1972), en San Simón de la Laguna, los sitios de residencia reflejan aspectos de la organización familiar; se puede descubrir a través de ellos la acentuada patri-linealidad en cuanto a la herencia de la tierra y el lugar de residencia después del matrimonio. La predominante patrilocalidad propicia la concentración de casas de los hijos varones casados, en el sitio del hogar paterno. A consecuencia de la paulatina independencia económica

de los hijos, de las migraciones en la ciudad, este patrón de asentamiento ya no sigue tan vigente. ¿Qué observamos en la Ciudad de México?: también una ocupación del territorio consecuencia de la independencia de los hijos. Por ejemplo, las familias que habitan el predio de la Mansión Mazahua en la calle Santa Veracruz son hijos e hijas de los que habitaban un predio en Belisario Domínguez y que se separaron a raíz del temblor de 1985. Si bien encontramos una repartición de los grupos mazahuas en cuatro predios del centro de la ciudad, el esquema de patrilocalidad no es posible conservarlo y, por lo tanto, es probable que otros grupos vayan paulatinamente formándose, para independentizarse y ocupar otros predios. La consecuencia inmediata para la vivienda de este fenómeno socio-cultural es prever viviendas progresivas donde los hijos pudieran conservar a la vez su patrilocalidad y al mismo tiempo independentizarse habitando en una vivienda contigua. La herencia en forma patrilineal de los hijos varones en la Ciudad de México no se va hacer, entonces, por medio de las tierras de cultivo sino más bien por medio de la vivienda. Por lo tanto, la cuestión de la vivienda cobra mucha más fuerza si consideramos este aspecto territorial.

La cuestión del territorio se vigoriza en el caso de la colonia Roma donde el Comité Vecinal se opone a la construcción de viviendas de interés social para el grupo de la calle de Guanajuato que logró adquirir el predio. En este caso, la presencia de grupos indígenas revela lo que está en juego en la ciudad, o sea la lucha por el control social y territorial de la ciudad por parte de un grupo social urbano, con un poder adquisitivo mucho más alto que el de los grupos indígenas.

Este Comité mandó una carta a las autoridades de la Delegación Cuauhtémoc para tratar de impedir la autorización de construcción. Esta carta muestra la total ignorancia del Comité de la cuestión indígena y ni siquiera sabe escribir correctamente el nombre indígena de la colonia Cuauhtémoc que escribe “Cuahutémoc”. El Comité manifiesta su desaprobación a la construcción del proyecto acusando al grupo de Guanajuato de “alterar el orden”, de aumentar los delitos, de contribuir a bajar el precio de los inmuebles de la Colonia por la construcción de un conjunto de interés social, de haber incendiado voluntariamente el predio al sacar sus pertenencias previamente, y de no obedecer a las normas y reglamentos de convivencia social sin aportar el más mínimo ejemplo de cada acusación. Este Comité Vecinal expresa claramente su rechazo a los grupos indígenas, acusándolos de todos los males al igual que sus antepasados españoles, perpetuando así la historia colonial. Las críticas al proyecto tampoco tienen fundamento alguno, por ejemplo, el hecho de no contar con cajones de estacionamiento suficientes, y sin embargo las escuelas privadas vecinas tampoco los tienen y nadie ha protestado. El Comité tiene la falsa idea que otorgar una licencia de construcción implicaría crear un “territorio autónomo libre” como si los conjuntos habitacionales fueran territorios libres.

El Comité solicitó a la Delegación no otorgar el permiso de construcción y la reubicación de las familias en otra zona de la ciudad, cuestión que va en contra del reciente Bando número 2 que autoriza la construcción de viviendas en las cuatro delegaciones del centro de la ciudad.

A partir de este análisis vamos a presentar a continuación algunas conclusiones y propuestas para la producción de un hábitat específico para los indígenas en la Ciudad de México.

CONCLUSIONES Y PROPUESTA PARA LA CONSTRUCCIÓN DE UNA IDENTIDAD Y DE UN LUGAR PARA VIVIR

La ciudad del siglo XXI es y será multicultural. Existen desde este principio del siglo varios índices que han surgido en varias ciudades latinoamericanas, europeas, asiáticas y norteamericanas. Frente a la sociedad en red o globalizada, existen en los medios urbanos fuerzas culturales que han surgido para valorizar una cultura, una identidad, una diferencia, una especificidad marcada que algún grupo quiere conservar, afirmar o expresar en la urbe. La definición de Manuel Castells (1999) del concepto de identidad afirma:

Por identidad, en lo referente a los actores sociales, entiendo el proceso de construcción del sentido atendiendo a un atributo cultural, o un conjunto relacionado de atributos culturales, al que se da prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido. Para un individuo determinado o un actor colectivo puede haber una pluralidad de identidades.

De ello deducimos que los grupos indígenas en la Ciudad de México también presentan una pluralidad de identidades y roles: mazahua, indígena, solicitante de

vivienda, artesanos, vendedor ambulante, etcétera. Esta multiplicidad o pluralidad de identidades explica la complejidad de la cuestión de la identidad de un grupo social en la ciudad. Sin embargo, hay que distinguir como lo hace Castells (ibid), los roles de las identidades, como por ejemplo: madre, trabajador, vendedor ambulante, son fuentes de sentido menos fuerte que las identidades debido al proceso de autodefinición que suponen. Los roles organizan las funciones, es decir, las funciones de “integración” en el sistema urbano mientras que las identidades organizan el sentido. Las identidades organizan lo simbólico, los valores, el tiempo y el espacio. Es por esta razón que la cuestión de la identidad es fundamental en el estudio de la apropiación del espacio. Desde la perspectiva sociológica, la identidad es construida por el grupo y sobre todo, cuando está viviendo en un medio ajeno tal como lo es la ciudad en el caso de los grupos indígenas. La identidad es la construcción de lo propio, en oposición a lo ajeno (la ciudad, los mestizos, las autoridades, etcétera). La construcción de una identidad implica retomar y procesar elementos de la historia propia (ejemplo: la historia mazahua), de la geografía (el pueblo de origen), de los sistemas tradicionales de cargos, de la memoria colectiva, de los mitos y del mundo mágico-religioso. Estos elementos son procesados por los grupos indígenas y reordenados en su sentido según los proyectos sociales o culturales en su marco espacio-temporal. La construcción social de la identidad tiene lugar en el medio urbano, contexto marcado de relaciones de poder, de discriminación y de dominación. Esta identidad, en el caso de los grupos indígenas en la Ciudad de México, es una identidad de resistencia, según Castells (ibidem):

Generada por aquellos actores que se encuentran en posiciones/condiciones devaluadas o estigmatizadas por la lógica de la dominación, por lo que construyen trincheras de resistencia y supervivencia basándose en principios diferentes u opuestos a los que impregnan las instituciones de la sociedad.

Como lo precisa Castells, las identidades de resistencia pueden inducir proyectos, situación que está ocurriendo con los grupos indígenas de la Ciudad de México. La cuestión de la vivienda, de encontrar un lugar para vivir, tiene un sentido mucho más profundo que el simple hecho de buscar un techo. A partir de la vivienda se trata de generar proyectos de vida comunitarios, proyectos productivos de artesanías, por ejemplo, como lo han planteado varios grupos estudiados. La construcción de la identidad conduce también a la construcción del “sujeto”, en el sentido que da Alain Touraine (1997) a este concepto. Es decir que los grupos indígenas, contrariamente a lo que afirman algunos, no son grupos vulnerables, son grupos claramente identificados como sujetos de la ciudad en proceso de construcción de su propia identidad.

Es preciso aclarar también que los predios ocupados por los grupos indígenas en la ciudad son percibidos siempre en forma negativa, los grupos son considerados como paracaidistas, ilegítimos y excluidos del “círculo mágico” de la arquitectura retórica como dice Bernard Rudofsky (1984). El habitante paracaidista, sin embargo, es generalmente acusado de producir una subarquitectura ilegítima cuando ha estado siempre presente en las an-

tiguas civilizaciones con abundancia de monumentos y múltiples procesos de apropiaciones espaciales. En algunos casos, el paracaidista no se ha movido del sitio ocupado en dos mil años y gracias a ello, se ha convertido en curador y custodio no oficial del monumento. Así, en la historia de la arquitectura, los paracaidistas han sido una bendición cada vez que se instalan en un edificio abandonado, aumentan su esperanza de vida. De esta forma, la relación entre el inquilino que no paga renta y su improvisado refugio debería ser considerada simbiótica y no parasitaria (Rudofsky, 1984). Encontramos en los casos de los edificios catalogados por el INAH y ocupados por los grupos indígenas una buena ilustración de lo que escribe Rudofsky: en el caso de la mansión Mazahua, por ejemplo, los magníficos azulejos originales de los capiteles de los pilares han sido recubiertos por yeso lo que los ha protegido. El grupo mazahua de la mansión ha permitido aumentar la esperanza de vida de un edificio en mal estado y por lo tanto merecería algún reconocimiento por el INAH.

De este estudio surgieron algunos conceptos que nos facilitan diseñar y conceptualizar lo que pudiera ser un hábitat para los indígenas que viven en la ciudad. Su inserción en el tejido urbano corresponde a una voluntad de ser reconocido como “sujeto” y actor, como habitante indígena con los mismos derechos que los demás habitantes y con una diferencia expresada. Uno de los primeros conceptos que hemos encontrado es el de la libertad de expresión en el hábitat. Un hábitat para grupos indígenas tendría que permitir una libertad de organizar, construir y dividir los espacios en función de necesidades propias. Sería retomar un poco lo que decía

John Turner (1976) para los habitantes de los barrios periféricos de Lima:

El pueblo mismo, debe ser éste libre de tomar las decisiones que le conciernen mayormente. Para aprovechar lo mejor posible los escasos recursos habitacionales, la mayoría de los cuales son poseídos en todo caso por el pueblo mismo, cada familia deberá tener la facultad de elegir diversos emplazamientos, diversas formas de tenencia y, naturalmente, diversas estructuras y modos de edificarlas y emplearlas. Las personas que no tienen estas libertades habitacionales generalmente no pueden utilizar la vivienda como vehículo para sus fines existenciales.

En el caso de los indígenas en la Ciudad de México, varios de los grupos han escogido su emplazamiento, faltaría poder escoger entre varias formas de tenencia de la vivienda como las cooperativas, o las distintas formas de propiedades colectivas. Además, tomando en cuenta el papel fundamental de las mujeres indígenas, sería conveniente poner las escrituras de los departamentos a nombre de las mujeres tal como se hizo en algunos programas de vivienda del FONHAPO en los años ochenta. En cuanto al hábitat, habrá que ofrecer la mayor libertad posible en cuanto a la ocupación del espacio, es decir, no delimitar los espacios preestablecidos tales como la sala, el comedor y las recámaras que corresponden a otro modo de vida y a una población diferente.

Otro de los conceptos que hemos encontrado en esta investigación es el de patrilocalidad. En el medio urbano, en general, un hijo que se casa ya no puede ir a vivir

en el sitio del hogar paterno. Sin embargo, cuando existe una comunidad se podría muy bien imaginar un hábitat progresivo que permita la extensión para los hijos que se casan sin hacer de esta forma una obligación absolutamente necesaria. El tamaño de los predios es lo que impide diseñar un hábitat progresivo, sin embargo, en el centro de la ciudad existen todavía lotes baldíos con una gran cercanía con los lotes actualmente ocupados, sin embargo, por el alto costo del suelo en las delegaciones centrales, esta posibilidad resulta difícil de aplicar. Es en el diseño del hábitat que sería más fácil concebir la posibilidad de una extensión en el caso de lotes más grandes.

La concepción de un hábitat nuevo implica también tomar en cuenta los aspectos demográficos específicos de los indígenas con el fin de suprimir el hacinamiento en el hábitat existente. El cambio de un espacio de 15-20 m² a un departamento de 50 ó 60 m² parece terminar con el hacinamiento, sin embargo, un departamento de tres recámaras con comedor y sala obliga a repartir ocho o nueve hijos e hijas en tres recamaras lo que da un promedio de tres hijos por recámara sin contar a los padres. Sería entonces más conveniente, tomando en cuenta el número de personas por familia que es muy variable, ofrecer un espacio libre donde se podrían dividir los espacios según las necesidades.

El estudio mostró también la importancia de los espacios comunes en la vida de la comunidad. La sala de juntas es un espacio clave donde se puede reunir no solamente la comunidad, sino también en donde se pueden llevar a cabo fiestas y eventos religiosos. Otro espacio compartido es el espacio de los lavaderos. Conce-

bir un lavadero en cada departamento sería la pérdida de un espacio de socialización donde las mujeres se reúnen. Conviene prever en la azotea del edificio proyectado la instalación de lavaderos comunes. También en pocos lotes se encuentran espacios para que los niños puedan jugar. Se podrían concebir espacios polivalentes ocupados a ciertas horas del día por los niños que van a las escuelas. Por ejemplo, se podría ocupar el espacio libre requerido por el reglamento del Distrito Federal (30%) con un área de juegos y espacio verde. En algunas comunidades, existe la necesidad de un espacio para la producción de artesanías, es el caso de los otomís y de los triquis en particular. Un taller de producción artesanal sería otro espacio colectivo compartido por algunos miembros de la comunidad.

Hemos visto en el capítulo anterior que la vivienda de interés social no produce espacios de género, en las comunidades indígenas existen espacios de género donde la mujer puede marcar su territorio tal como lo hemos visto en la casa tradicional de los triquis. Las divisiones muy marcadas en la vivienda de interés social no permiten la creación de espacios de género, por lo tanto la propuesta sería ofrecer espacios libres donde cada comunidad y cada familia pueda marcar, física o simbólicamente los espacios de este tipo. La vivienda de interés social tal como está diseñada por los promotores, no permite la creación o el uso de espacios simbólicos, es, tal como lo define Illich un espacio “unisex”.

Existen en los espacios ocupados por los grupos indígenas del centro de la ciudad otros espacios comunes, pero son espacios sagrados utilizados para ceremonias o el ejercicio de actos religiosos. Una propuesta de hábitat

para grupos indígenas debería tomar en cuenta la posibilidad de instalar un altar o un oratorio en un espacio abierto, al nivel de la planta baja, cerca de la tierra para la realización de los rituales tradicionales y religiosos. Otro espacio ritual compartido es el temazcal usado tradicionalmente por varios grupos indígenas. Simplemente, reservar la posibilidad de construir un temazcal en la azotea del edificio podría permitir la continuación de esta tradición en la ciudad. Esto implicaría solamente prever una toma de agua en la azotea donde se encuentran los tanques de agua.

Descripción de la propuesta

El concepto básico de la propuesta es ofrecer para cada familia un hábitat en dos niveles unidos por una escalera y articulados alrededor de ductos técnicos para los servicios, aguas servidas, suministro de agua, luz, teléfono, etcétera. Este esquema permite distribuir en forma económica a todos los espacios los servicios necesarios. Los espacios llamados “húmedos” de cocina y baños estarían localizados cerca del ducto central. Cada espacio se entregaría libre, sin divisiones con la excepción del baño. Alrededor de cada grupo de ductos podrían articularse hasta cuatro departamentos según las posibilidades del terreno. Cada departamento mide 6 x 5 m, por cada planta, o sea que cada departamento tendría 60 m².

Esta propuesta no tiene otro fin que el de favorecer el proceso de apropiación de un espacio, un hábitat urbano para los indígenas residentes en la ciudad.

Para concluir

Hemos visto que los grupos indígenas en la Ciudad de México conservaron muchas de sus representaciones sociales y culturales. La ciudad moderna fue un generador de cambio, sin embargo, los grupos indígenas tienen sistemas de representaciones muy fuertes y su concepción del espacio sigue vigente a pesar de las múltiples influencias del medio externo y de lo ajeno. La voluntad de muchos de los grupos de mejorar su hábitat, de construir comunidad y espacios deja pensar que no se trata aquí de dar solución a un “déficit de vivienda”, sino más bien de construir una ciudad multicultural a la cual se oponen todavía los sectores más reaccionarios de la sociedad. El hecho de que muchos de los predios se encuentran en el Centro Histórico de la Ciudad de México muestra la vitalidad de un centro —tal como lo planteó Jerome Monnet (1995)—, en continuo proceso de evolución a pesar de un discurso negativo sobre él.

Hemos visto también cuán importante es el origen de los grupos indígenas y cómo interviene en la expresión y la formulación de la cuestión del espacio. Cada grupo, mazahua, otomí, triqui y otros, tiene su propia visión del mundo y del espacio, con mucha similitud en cuanto a los otomís y los mazahuas por pertenecer a la misma familia otomiana. Esta cuestión del origen es más relevante todavía en el caso del estudio de grupos organizados tales como los del centro de la ciudad y cobra menos relevancia en el caso de familias aisladas tal como lo estudiaron R. V. Kemper y D. Herniaux respectivamente, en el caso de los emigrantes originarios de Tzintzuntzan y de los emigrantes indígenas en Chalco.

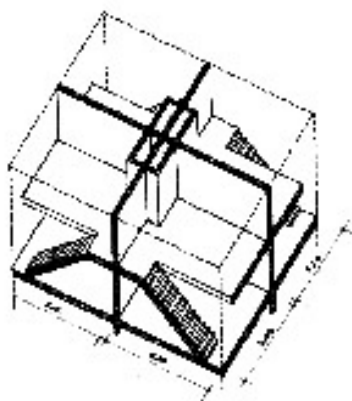


Figura.1: Propuesta de un módulo base dejando espacios libres de 2 x 30 m² por familia.

Partiendo de esta premisa, pudimos entonces verificar la segunda hipótesis relativa a la agrupación de los grupos étnicos según su origen con el fin de preservar sus representaciones sociales y espaciales así como sus redes de solidaridad y sus vínculos con sus pueblos de origen. El hecho de que los grupos otomís de la colonia Roma sean originarios del mismo pueblo cobra una relevancia importante en el estudio de las estrategias de los grupos indígenas para apropiarse del espacio central histórico y para poder permanecer en él.

Así, hemos visto que las prácticas sociales económicas, espaciales y territoriales de los indígenas son múltiples y corresponden a una tentativa de reapropiación de la ciudad preservando, a la vez, identidades y enfrentando nuevos retos. De esta manera es como las negociaciones con las autoridades y al reconocimiento de sus identidades

y derechos frente al Estado y a la sociedad civil, o, como lo dice el Movimiento de Artesanos Indígenas Zapatistas MAIZ A.C., “El reto es vivir sin perder nuestra identidad, que no sólo es la vestimenta. Son nuestros modos de trabajo y usufructo colectivo, nuestra historia y nuestra lengua”.³

Las diferentes formas de apropiación del espacio y del territorio por los grupos indígenas en la ciudad tienen mucho que ver con la construcción social de su propia identidad. Por lo tanto, es imprescindible tomar en cuenta estas formas de apropiación en la concepción de espacios para grupos indígenas, ya sea hábitat o espacios recreativos, de trabajo, etcétera. El paso del campo a la ciudad no fue a través de un “continuum”⁴ tal como lo planteaba Redfield, sino más bien a través de rupturas que implicaron nuevas formas de apropiación del espacio y procesos de reconstrucción de una identidad étnica.

Los procesos migratorios del campo a la ciudad (y de países del Sur a Países del Norte) han tenido que enfrentar esquemas de discriminación y de exclusión para los emigrantes y éstos han tenido que construir estrategias y procesos de sobrevivencia para enfrentar desigualdades (sobre todo económicas). A partir de la segunda mitad del siglo XX, se puede decir que la ciudad ha empezado a cambiar en parte por los procesos migratorios y por la llegada de nuevas poblaciones. Si el fenómeno no se hizo sentir al principio, ahora, —no tanto por su importancia numérica (en la Ciudad de México la proporción de indígenas no es tan alta)—, sino más bien por su visibilidad, su forma diferente de ocupar espacios, territorios, las diversas expresiones de su cultura, han vuelto las poblaciones emigrantes

nuevos sujetos y actores en la ciudad, y es lo que ha hecho de este fenómeno urbano un hecho social que algunos calificaron de “postmoderno” pero que anuncia con toda certeza la ciudad del futuro inmediato, la ciudad del siglo XXI.

Este trabajo no es definitivo y pretende solamente abrir brechas en el estudio de la apropiación social y espacial de poblaciones indígenas en la ciudad. Faltaría llevar a cabo otros estudios con otros grupos indígenas inclusive en otras ciudades. La población mundial está cada vez más urbanizada y por esta razón las ciudades se están volviendo multiculturales a través de los fenómenos de migración. En el caso del Distrito Federal, la Secretaría de Desarrollo Social y el Instituto de Vivienda del D. F. han hecho varios esfuerzos para atender a los grupos indígenas, y no solamente en lo relativo a la vivienda. Sin embargo, todos estos esfuerzos podrían ser cuestionados por los mismos indígenas si no se toman en cuenta las especificidades de los grupos, sin caer en un folclorismo barato, sino reconociendo a los grupos como sujetos en la ciudad y no como solicitantes de vivienda, al igual que se atiende a otros grupos o gremios con más poder económico. Una política pública ejemplar sería la que escucha la voz de los habitantes y en particular la de los grupos indígenas en la ciudad. A lo largo de este estudio hemos recogido algunas voces de los grupos indígenas que vaciamos en las fichas de experiencia que se encuentran en anexo. Estas fichas tratan de reflejar lo más posible las opiniones e informaciones sobre los grupos que viven en el centro de la ciudad, esperamos que este método será retomado por otros investigadores universitarios o institucionales.

Esperamos que este estudio haya contribuido a demistificar la imagen de los indígenas en la ciudad, transformando las opiniones negativas en voluntades positivas, transformando lo que se ha llamado “un problema” en un conjunto de acciones positivas.

NOTAS

¹ UPREZ: Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata, constituida formalmente en 1987, tiene una historia que se remonta a fines de la década de 1960 y comienzo de 1970. Su origen es el proyecto político de Línea de Masas, corriente que surge como una rama de la Liga Comunista Espartaco.

² El 10 de marzo de 1993 la 49ª sesión de la Comisión de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas adoptó una Resolución que reconoce que los desalojos forzados constituyen “una grave violación de los derechos humanos, en particular el derecho a la vivienda”. Poco tiempo después, la Comisión de los Asentamientos Humanos de las Naciones Unidas en su 14ª sesión de abril-mayo 1993, en su Resolución sobre la “Promoción del derecho humano a la vivienda” invita a “todos los estados a cesar todas prácticas que podrían infringir el derecho humano a la vivienda digna, en particular, la práctica de los desalojos forzados y toda forma de discriminación racial u otra en el campo de la vivienda”.

³ Ce-Acatl 101, pp.78-79

⁴ “Continuum folk-urbano” según R. Redfield.

SOBRE LA EXPERIENCIA Y EL TRABAJO DE LAS
ORGANIZACIONES INDÍGENAS EN LA CIUDAD DE MÉXICO

Patricia Celerina Sánchez Santiago*
Maximino González Rojas*
Benedicto Ayala Cortés *
Lorenza Gutiérrez Gómez**
† Katia de la Torre**
Bulmaro Ventura***
Fortino Hernández Matías***

I. ORGANIZACIÓN DE TRADUCTORES, INTÉRPRETES INTER-
CULTURALES Y GESTORES EN LENGUAS INDÍGENAS A. C.

La Ciudad de México es una de las ciudades más grandes del mundo y donde existen grandes abismos, por una parte los que tienen mucho y por la otra, los marginados que de las diferentes latitudes del país llegan atraídos por lo económico, por lo cultural, y por ser ésta la capital del poder político.

*Organización de Traductores, Interpretes Interculturales y Gestores en Lenguas Indígenas A.C.

**Expresión Cultural Mixe Xaam.

***Asamblea de Migrantes Indígenas A.C.

Una parte importante de la población de esta ciudad, corresponde a los mal llamados migrantes que son los indígenas que provienen de los pueblos que hablan una lengua de las 62 que hoy en día se encuentran reconocidas, y de las que a continuación mencionaremos algunas.

Por la cantidad de hablantes que habitan en la Ciudad de México tenemos primero al náhuatl, después el mixteco, zapoteco, triqui, mazahua y otomí, pero esto no quiere decir que las otras lenguas no estén representadas en la capital.

Es así como muchos indígenas, provenientes de diferentes pueblos étnicos, llegamos a esta gran ciudad con todo lo que somos, trayendo parte de nuestra cosmovisión y listos para hacer nuestro aporte en esta convivencia de gama de culturas que se encuentran aquí, pues no solamente estamos los indígenas; también hay que agregar que se encuentran otros, de otros pueblos a nivel internacional, como son los chinos, los árabes, los coreanos, los japoneses, etcétera. Sin embargo, para los indígenas en la Ciudad de México, y más bien habría que decir en el resto del país, no hay traductores.

Como traductores hemos tenido varias problemáticas. Una de ellas, es la falta de sensibilización hacia la cuestión indígena, ya que como tales no somos reconocidos en la ciudad. Y uno de los cuestionamientos que estamos planteando es cómo poder aplicar nuestros derechos en una ciudad en donde, históricamente, se supone, que no es nuestro territorio, más que el de los originarios. Y ahí se empiezan a complicar muchas cuestiones.

Estamos en una ciudad donde están inmersas todas las lenguas, las 62 lenguas indígenas. Son muchas ra-

zonas por las que salimos de nuestros pueblos; algunos para prepararse un poquito en educación, otros buscando empleo, otros jugando a la suerte: a ver cómo nos va en una ciudad, pero al llegar aquí, desconocemos muchas cosas. Llegamos a una ciudad en que somos marginados, donde somos discriminados, en donde nuestra gente es a diario explotada por los mestizos o por los extranjeros. Normalmente, las trabajadoras domésticas son quienes sufren mucho de esto, a diario las maltratan, trabajan dos o tres días y las patronas les dicen: ya robaste un reloj, ya robaste esto, ya robaste lo otro y ahora no te voy a pagar. No conocemos la lengua castellana en su totalidad; no sabemos cómo explicar, cómo platicar con esta gente. Ellos le llaman a una patrulla y dicen: ella me robó esto, me robó lo otro. Es ahí donde son violados nuestros derechos.

Surge la Organización de Traductores, pensando en esto precisamente, después de haber recibido un curso a través de la Dirección General de Equidad y Desarrollo Social del Gobierno del Distrito Federal en el año 2000, con una duración de seis meses. Surge pensando en apoyar a nuestra gente en los ministerios públicos, en los juzgados cívicos, en un procedimiento jurídico, igual.

Nuestra gente no conoce estas cosas. Carecemos de cómo se aplican las leyes; esto no se enseña en los pueblos, nunca se enseña en una escuela primaria, nunca se les explica, ni en la secundaria ni en la preparatoria; quizá en la universidad los que toman una carrera, ya van sabiendo esto. Pero antes, desconocemos nuestros derechos totalmente. Pero del otro lado también desconocen la existencia y función del traductor indígena, aún cuando esto está establecido en los códigos y actual-

mente en la Constitución; desconocen por ejemplo, los ministerios públicos que hablamos una lengua y siguen diciendo que hablamos un dialecto.

Como indígenas nos siguen viendo como bichos raros y nos tratan mal como diciendo: esa persona es indígena, háganle como quiera, total, no va a reclamar. Pero no fuera un japonés o un francés, porque de inmediato, al instante, el mismo gobierno quién sabe cómo le hace, pero ahí está su traductor, ahí está su embajada y todos lo atienden a él. Pero una persona que es originaria de su propio país, ahí es maltratado. Es así como está nuestro país hoy en día.

Cuando acompañamos a personas a presentar una queja o a denunciar a ciertas personas, si las autoridades ven que es indígena y no se expresa en la lengua castellana bien, nos dicen: “ustedes no saben, ni están seguros de lo que van a hacer”. Empiezan como a amenazar o intimidar a la persona. Muchas de las personas por eso ya no quieren declarar, ya no quieren levantar denuncias; mejor dejarlo así, así está mejor, dicen, porque al rato la van a agarrar en mi contra y cosas así. Lo que es la población indígena es la que más sufre cuando son atropelladas sus garantías en esta ciudad.

El representante legal de la Organización de Traductores en Lenguas Indígenas sabe que es cierto que existe el Convenio 169, como instrumento jurídico internacional para los pueblos indígenas, convenio que fue firmado por el gobierno mexicano en 1990 y ratificado por el Senado y que entró un año después en vigor, en 1991. Y que en 1992, se reformó el Artículo Cuarto Constitucional, también, donde se reconocen a los pueblos indígenas y ya desde ahí nos empiezan a hablar de los

derechos indígenas. Después, a principios de la década de los noventa, se reformaron los Códigos Penales, tanto del Fuero Común como del Fuero Federal para dar paso a derechos como el del traductor para los indígenas, pero no se ejecutaban. De ahí parte que se implementó este curso de traductores.

El curso inició en junio y terminó en noviembre de 2000 y bueno, pues cada uno de los que tomamos el curso, nos íbamos a ir cada quien por su lado y la Dirección de Equidad iba a tener el domicilio de cada uno de nosotros y cuando nos necesitara, nos iba a llamar. Pero se conformó la organización; fue difícil precisamente por esta composición pluricultural, veníamos de diferentes estados, de diferentes lenguas y aunque hablamos de usos y costumbres iguales, ya en lo cotidiano, hay diferencias. Y bueno, fue muy difícil conformar la organización, pero, finalmente, nos conformamos en una asociación civil.

Todavía no nos conformábamos cuando empezamos a identificar a personas que se encontraban extraviadas. En el taller, nos llevaron a una señora mixteca; bueno, fue fácil identificarla, porque habíamos un grupo ahí de mixtecos, de las diferentes variantes y de otras lenguas. Se le hizo el examen a la señora para ver qué lengua hablaba, para ver si la identificábamos. Finalmente se identificó y resultó que venía de la mixteca alta, por allá por Tlaxiaco. Ya conformados como una asociación civil, empezamos a intervenir en agencias del ministerio público, en reclusorios, en hospitales, en agencias investigadoras y todo esto.

Dentro de esas experiencias, nos damos cuenta que realmente las autoridades desconocen la problemática

indígena. Una vez cuando ya estábamos en las rejillas de prácticas de un reclusorio, nos preguntaron que si hablábamos las 62 lenguas que decíamos. No, les contestamos, la organización actualmente cuenta sólo con 14 lenguas, más algunas variantes dialectales: náhuatl, zapoteco, mixteco, ñha ñhú, mazahua, chontal, chinanteco, mazateco. Son las lenguas que manejamos.

Una tarde recibimos una llamada de una agencia del ministerio público y decían que requerían de un traductor, pero de un traductor así, nada más. Preguntamos de qué lengua y no sabían. Al día siguiente me presenté, llegué y ahí estaba un niño. Lo vi desde lejos, al entrar me dirigí con una trabajadora social, y ella me indicó que efectivamente el niño que había visto era el niño que necesitaba la traducción. ¿Ya saben qué lengua habla el niño? —pregunté—. No, me contestaron, creemos que a lo mejor no habla ninguna lengua, porque su comportamiento es extraño. Pensaron que el niño estaba loco. ¿Cómo le hice para identificar a este niño? Tuve que llevar libros donde iban unos cromos de las diferentes culturas, de vestimentas, tambores, flautas y huaraches, porque se puede identificar a los pueblos por el tipo de huaraches que se usan ahí. Le empecé a hablar en mi lengua. El niño como que me tuvo desconfianza en ese momento; y fui nombrando desde unas palabras en náhuatl, luego en tlapaneco, en mixteco y nada; empecé a mencionar las cabeceras distritales donde hay indígenas y no hubo resultado. Inicié con el estado de Guerrero, luego me fui hacia el estado de Oaxaca y nada.

Hasta que nombré el Distrito de Huautla de Jiménez y ya como que el niño algo me decía y continué. Recordé que en uno de los viajes que hice a Oaxaca, precisamente

a la Guelaguetza, escuché cantar una canción y se me grabó. Yo la empecé a cantar así, no bien, y resultó que esta canción pertenece a la cultura mazateca, así que cantándola, el niño se identificó con ella y la empezó a cantar también y hasta me iba corrigiendo y yo le seguí, y fue cuando el niño realmente agarró confianza en mí, y ya como que me quiso abrazar. Yo lo apapaché y el niño me empezó a platicar.

Identificó que yo hablaba una lengua; le di confianza. Y le pregunté: ¿en qué escuela vas?, pero yo le decía en mi lengua; sin embargo, como “escuela”, por lo general en todas las lenguas indígenas se dice “escuela”, entonces me dijo que una escuela que se llama Benito Juárez. Y sí le logré sacar su nombre, su localidad; y bueno, me dije, sí logré hacer un trabajo ahí, aunque esto que les cuento me llevó más o menos tres horas. Conociendo, entonces el nombre del niño, su localidad y su distrito al día siguiente se presentó una compañera mazateca y efectivamente corroboró los datos que ya tenía yo. Y consiguieron un apoyo para que el niño se regresara.

El niño se había perdido en la ciudad con otro, a la edad de 13 años, venían a trabajar, pensaron que la Ciudad de México era un pueblo un poco más grande que el de ellos. ¿Se imaginan cómo sentía este niño la ciudad, tan grande; una ciudad que está en su propio país y él sentirse extranjero en su propio país?. Es algo muy grave, pero hay muchas experiencias más sobre esto, en reclusorios, en ministerios públicos, les contaría de otro caso náhuatl, pero será en otra ocasión.

Con toda esta experiencia decimos que hay que trabajar mucho por:

1. El reconocimiento real de los derechos indígenas en la Ciudad de México.
2. La difusión de la cultura indígena en todo el país y especialmente por las que se encuentran en el Distrito Federal y en la zona metropolitana, pues ésta, es la ciudad multicultural más grande del mundo, y aunque se empieza a hacer algo, no es suficiente. Todavía no se conoce nada; se tiene que seguir trabajando para sensibilizar a la sociedad de que somos una ciudad en donde coexistimos muchas culturas.
3. La difusión de las lenguas indígenas en la Ciudad de México y en otros estados de la República, porque es muy importante. Porque por el desconocimiento de las lenguas es que se dan estas diferencias, no hay equidad en la impartición de justicia. Como lo decía uno de mis compañeros que me antecedieron, ¿por qué a los extranjeros sí se les da ese derecho de contar con un traductor en su propia lengua y por qué a nosotros no? Con el simple hecho de que si medio hablamos el español, nos dicen: hay que hacerles el juicio. Sin tomar en cuenta la particularidad de la lengua y la cultura.
4. Que desde las escuelas de educación primaria, los textos que existen deben contener esas expresiones culturales de los pueblos autóctonos, ya que los niños y jóvenes de la actualidad desconocen la existencia de los pueblos originarios o indígenas; indígena quiere decir originario, autóctono. Este es uno de los problemas que tenemos aquí con los del Valle de Anáhuac; originario e indígena quiere decir lo mismo, pero ellos se denominan originarios y nosotros indígenas. La palabra existe tanto en francés como en inglés.

5. La difusión del derecho del indígena de contar con un traductor en su propia lengua, en las principales ciudades y máxime en esta Ciudad de México, que decimos que es la ciudad más grande del mundo, la ciudad mosaico.

Nos enorgullecemos de que ésta es una ciudad donde existen muchas culturas, muchas costumbres, pero no se ve este aspecto del respeto a los derechos indígenas, no se refleja. Nos seguimos jactando de lo glorioso del pasado, pero aquí estamos los indígenas, somos la realidad actual y estamos aquí.

Que no siga la idea de que los indígenas somos los que estamos siempre en los paraderos del Metro o en su interior vendiendo chicles. Eso no somos los indígenas; los indígenas tenemos algo y no nos avergonzamos: una cultura y lengua. Eso es lo que se debe de difundir en esta ciudad multicultural. ¿Por qué multicultural? Porque aparte de indígenas, están en esta ciudad, españoles que están desde el siglo XVI, árabes, chinos, coreanos últimamente, libaneses; todos ellos. Entonces, por eso es la ciudad multicultural.

Para que nos respeten, hay que respetar al otro. Hay que reconocer al otro para que sepamos que estamos nosotros.

El objetivo central de esta organización es hacer cumplir lo plasmado en la legislación, desde el Convenio 169; el anterior Artículo Cuarto Constitucional de 1992, y ahora el Artículo Segundo también de la Constitución mismo que se decretó en agosto del año pasado. Hacer cumplir todo lo plasmado en los diferentes códigos, y es la traducción el eje principal.

También es objetivo de la organización, difundir las culturas, difundir estos conocimientos de lo que son los indígenas. Queremos que haya difusión del trabajo que hacemos, porque es muy importante. Creo que no es muy conocido, pero creo que más adelante también vamos a sacar memorias de las experiencias, porque hay experiencias de los mazatecos, de los nahuas, últimamente muchos nahuas. Queremos que se difunda pero principalmente por las autoridades que se encargan de impartir justicia o la Procuraduría; queremos que nos den difusión a través de carteles en el Metro o en radio, que nos abrieran espacios. Solamente en estos medios podemos ir sensibilizando también a la sociedad, para que no se sigan violando los derechos indígenas.

En este sentido, hace unos días salió un desplegado en La Jornada, sobre una recomendación que hizo la Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal recomendando a la Procuraduría garantizar el derecho que tienen los indígenas al traductor. Yo creo que aunque algunos ya saben que existimos, faltan muchos. En este caso, la Procuraduría no acudió a nosotros quizá porque no nos conocen, pero también están las instancias de gobierno, como Equidad; se hubieran acercado a Equidad y ellos los comunican con nosotros.

Pero, bueno, a raíz de esta recomendación el gobierno está haciendo un convenio con el Instituto Nacional Indigenista, pero el INI no tiene traductores; se haría el convenio de la Procuraduría con el INI, pero el INI

¹ El 5 de diciembre del 2002 se firmó un convenio de colaboración entre la Procuraduría General de Justicia del D. F. y la Organización de Traductores e Intérpretes Interculturales en Lenguas Indígenas A. C.

acudiría a nosotros o, a menos que empiece a capacitar a traductores, pero eso también requiere de tiempos y ahorita ya se necesitan.¹

Aparte, un traductor no da un servicio así nada más, sin preparación. ¿Qué es eso de que agarran a alguien y órale, le dicen, ponte a traducir? Aquí hay que recordar que en este taller que tuvimos nos dotaron de herramientas básicas, jurídicas, así como lo que viene en el Convenio 169, el Código Penal, lo de la justicia cívica, se necesita conocer algo de todo eso.

Entonces, un traductor tiene que conocer ciertos elementos, no nada más que agarren a un indígena al azar, porque en lugar de ayudar al indiciado, lo pueden hundir más. Es muy importante el papel de los traductores; hasta ahí la dejaría.

II. EMPLEADAS DEL HOGAR MIGRANTES INDÍGENAS EN LA CIUDAD DE MÉXICO

A lo largo de muchos años los indígenas migramos a la gran ciudad para buscar un trabajo con mejor remuneración y cuando pensamos en la Ciudad de México decimos que es la maravilla, sin embargo, la realidad es otra porque vemos que como indígenas tenemos muchas desventajas. La gente de la ciudad cree que todos los indígenas somos pobres, flojos, agresivos porque no sabemos hablar el español, y que para dejar de ser pobres tenemos que aprender a leer y a escribir y olvidarnos de nuestros usos y costumbres cuando lo único que estamos haciendo es mantener viva nuestra cultura y queremos compartirla con ustedes como gente de la

ciudad. Nos damos cuenta tristemente que mejor los extranjeros aprecian y dan valor a nuestra cultura, nuestra artesanía y hasta nos aprecian, cuando los mismos mexicanos no pueden, ni quieren reconocer que este es un país pluricultural. También tristemente nos damos cuenta que el gobierno esta más preocupado por beneficiar a los grandes empresarios y se olvida de nosotros ya que no se nos respetan nuestros derechos y beneficios sociales debido a la falta de una vivienda, de servicios de salud, educación, capacitación, y ninguna garantía laboral.

Esto es mayor cuando hablamos que un gran porcentaje nos empleamos en el servicio doméstico en el cual participamos un 90% las mujeres indígenas, lo cual dificulta nuestra condición de indígenas y mujeres.

La situación

En los últimos años, los cambios económicos, políticos y sociales ocurridos en nuestro país, han empobrecido a la población en general, y en particular, a la población de mujeres migrantes indígenas, pues al llegar a la Ciudad de México, nos enfrentamos a una serie de dificultades para incorporarnos al trabajo formal. Se debe a nuestra condición de mujer migrante indígena —en la mayoría de los casos no pudimos asistir a la escuela o asistimos y no pudimos concluirla—, debido a nuestra pronta incorporación al campo laboral. Otra dificultad que enfrentamos es el monolingüismo o la dificultad de hablar el español y finalmente contamos con habilidades distintas a las del medio urbano, lo cual nos dificulta el acceso en un primer momento al sector laboral formal el cual solicita una serie de requisitos con los cuales no contamos.

De ahí que, es mucho más accesible ingresar al sector laboral informal, en actividades de comercio ambulante, o como empleada del hogar donde no requieren ningún documento, sólo una carta de recomendación, o la recomendación verbal de una persona que nos conozca.

Una de las cosas por la cual migramos es que en nuestra comunidad no tenemos los medios para superarnos, sin embargo, al migrar enfrentamos una serie de dificultades, como el rechazo de la gente de la ciudad, ya que ellas tienen otra forma de pensar y discriminan a los indígenas, actitudes que tenemos que sobrellevar a diario porque tenemos familia en la comunidad que necesitan de nuestro apoyo económico principalmente. La misma discriminación se refleja en el salario que recibimos ya que se piensa que los indígenas nacimos para servir y nunca nos cansamos, sueldo que no alcanza a cubrir nuestros gastos y de nuestra familia.

De igual forma hay abusos por parte de los empleadoras/es, despidos por embarazo, acoso sexual, trabajo sin horarios, sin aguinaldo, sin vacaciones, trabajo extra y sin pago, seguro social, derecho a una guardería, un cuarto de servicio en malas condiciones y sin seguridad, trabajo pesado y sin un salario digno, entre otros.

Tampoco en lo educativo se cuenta con instituciones que tengan programas dirigidos a este sector, ya que las instancias trabajan de lunes a viernes y las empleadas del hogar la mayoría salimos los domingos, porque los empleadores/as no dan permiso entre semanas ni para estudiar, y vemos que es una contradicción. Cuando recién llegamos decimos que es un buen trabajo el que encontramos porque no pagamos renta, ni luz, ni agua y comida, aunque esto se nos descuenta dentro de nuestro

salario por eso debiera ser un salario digno.

En lo laboral

En relación con el ámbito laboral no existen muchas oportunidades debido a que la mayoría no contamos con estudios y cuando llegamos al Distrito Federal tenemos pocas opciones de trabajo y nos empleamos en actividades donde no se requiera contar con algún papel escolar. Dentro de las actividades en las que nos empleamos en su mayoría las mujeres es el servicio doméstico, no contamos con un sueldo digno ni seguridad social, en muchas ocasiones dependemos para un buen trato toparnos con empleadoras/es que comprendan nuestra situación como empleadas del hogar migrantes indígenas, pero muchas veces son empleadores/as de otro país y no así las mexicanas o en los estados. Aunque también aclaro que no es culpa de los empleadoras/es sino más bien culpa de la sociedad y de los medios de comunicación ya que nunca hablan de nosotras, y cuando hablan se refieren a nosotras como tontas, abusivas, ladronas, etcétera, cosa que no ocurre en la realidad, lo cual fomenta en mayor grado la discriminación hacia nosotras, coartándonos así la posibilidad de superarnos profesionalmente. No podemos aspirar a tener una vivienda, contar con servicios de salud, etcétera. Muchas empleadoras/es piensan que nos hacen un favor al darnos trabajo, por lo mismo, violan nuestros derechos como trabajadoras.

La experiencia organizativa

Por todo esto empezamos a organizarnos para poder enfrentar esta diversidad de discriminación que existe hacia la población indígena y también hacia las emplea-

das del hogar migrantes indígenas. En 1995 nace Expresión Cultural Mixe-Xaam para trabajar con empleadas del hogar migrantes indígenas todos los domingos, partiendo de las necesidades reales de cada una de nosotras. Cuando iniciamos el proceso de capacitación nos enfocamos, principalmente, al taller de cocina y la pregunta sería aquí ¿para qué aprender a cocinar si bien podríamos aprender a hacer otras cosas que no tuviera nada que ver con nuestro trabajo? Es porque nuestro objetivo era mejorar en nuestro trabajo, mejorar las relaciones con las empleadoras/es lo cual nos permitiría reconocernos y valorar el trabajo que hacemos. Porque en muchas ocasiones nos da pena decir que trabajamos en una casa. Pero aparte de esto nos facilitaría convivir con las demás compañeras/os ya que los migrantes indígenas no tenemos un espacio propio para convivir.

Cada domingo cuando llegábamos a las instalaciones del CECATI núm. 66 a las 9:00 a.m. veíamos las recetas que la maestra Lucía Salas elaboraba en el transcurso de la semana (y que partía de nosotras ya que decidíamos un domingo antes de qué es lo que queríamos aprender a cocinar el domingo próximo) para ver qué ingredientes necesitábamos para elaborar la comida, todas íbamos al supermercado junto con la maestra y los instructores, allí empezábamos a aprender. Un ejemplo de esto era ver que las latas no estuvieran golpeadas porque si esto pasaba el producto que se encontraba dentro ya no se podía consumir porque las latas tienen un químico para conservar la comida y al momento de golpearse el producto se contamina y ya no es viable consumirlo. La otra es que cada vez que vayamos abrir una lata, primero hay que limpiarlo bien porque si no lo hacemos todo la suciedad se queda dentro,

es decir al momento de estar abriendo una lata y se nos cae la tapa hacía adentro la comida ya no puede consumirse.

La otra es por ejemplo el pescado, la maestra nos explicaba que los pescados deben de tener los ojos brillosos porque esto significa que están frescos, que tengan un olor agradable y que estos siempre estén en un lugar frío y fresco.

Siguiendo con el taller de cocina, cuando terminábamos las compras del supermercado regresábamos al lugar del taller y empezábamos a seleccionar los insumos para cada preparación de los alimentos que en ese momento íbamos a preparar. En este taller aprendimos a picar de la manera adecuada, a desinfectar las frutas y verduras y el tiempo que esto tiene que permanecer, a conocer de cómo se dan las verduras y en qué tiempo, del porqué las frutas y verduras se tienen que desinfectar porque en el pueblo esto no lo hacemos. Eran tantas nuestras inquietudes que también conocimos el cómo funciona la olla exprés, es decir por qué la comida se cuece más rápido que en las ollas normales y qué cuidados deben tener, cómo funciona el refrigerador, cómo enfriar la comida, en caso de que se mete la comida caliente en el refrigerador qué pasa, qué es la electricidad, del por qué el aceite con el agua no lo podemos combinar y al momento de hacerlo qué pasa.

Cuando los instructores se dieron cuenta que teníamos una demanda muy grande nos llevaron al Museo de Antropología, donde aparte de conocer todo esto, vimos que había casas hechas de tierra y de palos, algo que nos recordó nuestro pueblo porque las casas de nuestra comunidad son más o menos parecidas; ya adentro del Museo de Antropología lo que nos dijeron fue que

nos diéramos cuenta cómo vivían antes y de qué vivían nuestros antepasados, es decir se sabe que ellos cazaban a los animales salvajes para comérselos y que nosotros/as no nos atreveríamos a cazar animales salvajes porque ahora están en peligro de extinción y porque estamos en el siglo XXI donde la modernidad avanza. Dentro del mismo Museo nos explicaron los derechos reproductivos, lo cual nos sorprendió mucho porque para nosotras el tema no era digno de conversación ya que en la comunidad es un tema muy reservado en donde aprendimos que eso es normal en cada ser humano. También vimos en un video que tenían allí cómo nacen los bebés lo cual nos dio miedo porque próximamente íbamos a ser mamás o al menos ya sabíamos a lo que nos enfrentaremos como mamás.

También vimos todos los manejos de aparatos electrodomésticos, como la licuadora, lavadora, extractor de jugos, microondas, aspiradora, porque como en la comunidad de donde venimos no los conocemos y por lo tanto no sabemos su manejo y mucho menos cómo funcionan y los cuidados que debemos de tener con ellos y más se nos dificulta cuando vienen en inglés y nosotras muchas veces como mujeres no asistimos a la escuela y por lo tanto no sabemos leer ni escribir. Esto nos motivó a averiguar cada uno de los aparatos, sus funciones, los cuidados que debemos de tener al momento de conectarlo y lo peligroso que pueden ser.

Aparte de todo esto en el inicio de los talleres acordamos elaborar un diario de nosotras donde reflejáramos lo que nos había pasado en la semana, así fueran cosas chistosas o cosas tristes, los problemas que habíamos tenido en nuestro trabajo y cómo lo enfrentamos; en el caso de los talleres podíamos decir cómo estuvo la clase

y de esta manera estábamos ayudando a los instructores a ser mejores y nosotras nos teníamos que preguntar: ¿qué aprendí?, ¿para qué me va servir?, ¿qué fue lo que me gustó?, ¿qué fue lo que no me gustó?, ¿qué me gustaría aprender?

Con estas cinco preguntas nos guiábamos para hacer nuestro diario, que era muy rico porque lo leíamos al domingo siguiente y entonces nos dábamos cuenta qué era lo que habíamos aprendido; de igual forma podíamos exponer lo que no nos gustaba para que, de esta manera, los instructores buscaran alternativas de cómo dirigirse al sector de empleadas del hogar migrantes indígenas. Lo que siempre se quiso pretender era que no había maestros si no que todos éramos alumnas/os y nos quedó bien claro esta parte. Porque en el caso de la escuela normal los maestros dan su clase pero nunca preguntan del para qué le va servir esto al alumno.

Con esto queremos decir que el método de trabajo era tan flexible que a las y los participantes nos interesó y no nos dio miedo no saber o no haber ido a la escuela antes, porque les interesábamos como personas, porque podíamos participar diciendo qué nos gusta y qué no. Además de que a partir de un tema, tal vez académicamente poco importante como es la cocina, pudimos aprender cosas de química, de cultura, de matemáticas básicas, aprendimos a escribir las que aún no podíamos, y muchos más temas no de manera formal, sin embargo a raíz de este proceso muchas iniciamos de manera formal la primaria abierta y algunas ya la secundaria, ya que fue necesario para saber escribir bien, sumar y restar y como posibilidad de realizar alguna otra actividad distinta al servicio doméstico. Es decir, a partir de este trabajo nos

fue necesario complementar nuestra experiencia con cuestiones formales de educación.

Posteriormente, surgieron otras necesidades que era aprender algo de primeros auxilios y el cuidado de niños/as, lo básico para nuestro trabajo y para nosotras mismas porque en muchas ocasiones siempre estamos en contacto con químicos para hacer nuestro trabajo que a lo mejor no nos hace daño pero que posteriormente nos puede causar daños mayores.

También aprendimos a planchar, porque muchas de nosotras no lo sabemos, pero en la ciudad es la prioridad de las empleadoras y ése es el problema que enfrentamos cada una de nosotras, porque muchas veces no sabemos seleccionar la ropa de lo delicado y no delicado, cuál ropa se despinta y cuál no, qué tipo de tela se puede lavar en la lavadora, porque resulta que la ropa tiene toda una selección para su lavado, aquí aplicamos sin saberlo, en principio, cuestiones de identificación, selección y cuidado en la mezcla de líquidos para la ropa, observar tiempos, organización de la ropa.

Otra experiencia importante fue parte de consolidar nuestra identidad y nuestra vida cotidiana en la Ciudad de México con el taller de danza regional mixe, donde comenzamos a saber el significado de la danza, a cuestionarnos algunas posturas de servilismo, de la representación del papel de la mujer mixe en nuestro pueblo, el porqué del vestuario.

Finalmente, el organizarnos nos ha dado la posibilidad de aprender, de no sentirnos solas, de reivindicar nuestros derechos como ciudadanas en una ciudad distinta a nuestro pueblo, a reivindicar y luchar por nuestros derechos laborales, a abrirnos posibilidades para seguir

aprendiendo no importando realizar un doble o triple esfuerzo. Un ejemplo de esto es la posibilidad de haber participado en este seminario, el cual me permitió dar un paso más y demostrar que con ganas y apoyo de instituciones, de organismos podemos construir un mundo más equitativo donde todos tengamos voz y propuestas.

La Red de Formación Indígena tiene trabajando cerca de nueve años con los indígenas migrantes de la Ciudad de México. Sin embargo, ambas organizaciones, tanto la Red de Formación Indígena como Expresión Cultural Mixe-Xaam han venido trabajando todo este tiempo paralelamente y de la mano.

Tenemos un proyecto dedicado a capacitar a las empleadas del hogar migrantes indígenas. Sin embargo, nos gusta más identificarnos como Expresión Cultural Mixe-Xaam.

Bajo esa aclaración, les voy a platicar de manera más general, cómo ha sido el marco coyuntural bajo el que actualmente las organizaciones civiles y específicamente las que trabajan el tema indígena se están vinculando cada vez más, se están haciendo más participativas en el proceso de esta llamada transición democrática que estamos viviendo actualmente y de cómo esta participación viene a ser un reflejo de la propia ciudadanía en general, que toma como un derecho la participación democrática, que en el momento actual creo que nos exige a todos.

Entonces, en primer lugar, es importante fijar nuestra atención en cuál es el panorama general. Primero, mencionaríamos el proceso de mundialización que ha puesto en la mesa de discusión los problemas políticos, culturales, sociales, como resultado precisamente

—nosotros lo vemos así— de esta tendencia hacia la homogenización.

Esto quiere decir que cada vez se tiende a cortar “con la misma tijera” a la sociedad, verla de una misma manera, y esta homogenización es delimitada a causa de la también llamada globalización neoliberal, que es cada vez más evidente y que, desgraciadamente, pega más hacia los pueblos indígenas.

Y en este mismo contexto mundial, también es muy evidente un periodo de recesión económica muy importante que está golpeando de manera general a todas las economías del mundo y principalmente a las economías del llamado Tercer Mundo.

Otra cuestión importante que debemos considerar es el panorama nacional, porque se ha caracterizado por la continuidad de este proyecto político neoliberal que, desgraciadamente, ha acentuado muchísimo la desigualdad social por una parte, pero por la otra y como un aspecto positivo, vemos que este mismo contexto ha generado nuevas alianzas entre los diferentes actores sociales, y precisamente es lo que está generando cada vez más, una participación democrática, más solidaria, más igualitaria entre la sociedad civil; y propiamente como organizaciones sociales.

La otra cuestión tiene que ver más con la ciudad, con el cómo nos estamos posicionando en el Distrito Federal. Vemos que actualmente la posición democrática del gobierno del D. F., desde 1997 ha ido en avanzada y esto creo que es importante reconocerlo. Sin embargo, también creemos que este mismo gobierno, en ocasiones, nos cierra las puertas y ha ido reproduciendo los malos manejos administrativos, un poco bajo la forma de los gobiernos anteriores.

Por otro lado, también es significativa para las organizaciones la coyuntura que se visualiza para el próximo año, para el año 2003. Por una parte, la renovación del Congreso de la Unión, que es importante señalarlo; y por otra parte, las reformas constitucionales en materia fiscal, eléctrica e indígena sobre todo. En cuanto a las organizaciones civiles, se está discutiendo la Ley de Fomento hacia las organizaciones civiles y, propiamente en el Distrito Federal, se viene la elección de nuevos jefes delegacionales.

Todo este contexto a las organizaciones civiles, a las organizaciones indígenas que estamos en la Ciudad de México, nos afecta porque tiene que ver con cómo vamos relacionándonos con el gobierno y con las instituciones.

Este es más o menos el panorama general que se está definiendo, pero que como ya les comentaba, creo que también se está delineando cada vez más una importante participación y una toma de conciencia de la sociedad en general. Y en el que planteamos un cambio, no a la manera del “cambio” federal, más oficialista, sino realmente un cambio revolucionario; un cambio que plantea dar una respuesta realmente y, en este contexto general, al gran capital, pero basado sobre todo en esta cuestión de la autogestión desde las organizaciones indígenas en específico y basado en los conceptos que desde los pueblos indígenas se manejan como la solidaridad y la colectividad.

Entonces, vemos que este escenario tiene visiones heterogéneas que son resultado de esta diversidad social. Y este panorama es el que ha dado también como resultado la razón de ser de las organizaciones civiles y que actualmente haya en la Ciudad de México, tres ejemplos de organizaciones de indígenas y que trabajamos aten-

diendo diferentes demandas específicas, demandas para la población.

También cabe señalar el papel que juegan las organizaciones civiles. A veces se ha comentado que tienen un papel mediático o de contrapeso con las propias instituciones gubernamentales y los sectores de la sociedad, sobre todo en atención a aquellos más vulnerables.

Por otra parte, bajo este contexto también es que nos inscribimos en el Programa de Coinversión Social del Gobierno del Distrito Federal. Desde nuestra concepción, es un programa que aporta, que es interesante el trabajo que se ha realizado ahí, que tiene mucho que ver con esta palabra que ahora se maneja mucho, de la corresponsabilidad; o sea, de cómo compartimos el trabajo y cómo nos dividimos las funciones; cómo vamos delimitando las acciones, desde estas diferentes posiciones, tanto como organizaciones sociales que trabajamos en específico con el sector indígena y como instituciones gubernamentales. Esto también es importante señalarlo.

Todo este trabajo es el que nos ha llevado, como organización, como Red de Formación Indígena y como Expresión Cultural Mixe-Xaam, a ser un organismo independiente, autónomo —como ya les comentaba—, que tenemos trabajando ya cerca de nueve años, sobre todo en experiencias de capacitación, que hemos querido romper un poco con el esquema tradicional de educación formal que como SEP se maneja, manejando otras metodologías. Las que nos han dado buenos resultados son las metodologías de la formación en alternancia; por ejemplo, la pedagogía de la pregunta y la pregunta de la disfunción, como tres metodologías que nos han apoyado y que nos han orientado en nuestro trabajo.

Este trabajo que hemos venido realizando en los últimos años, es sobre todo un proyecto dedicado a la capacitación de empleadas del hogar migrantes indígenas. Es un trabajo que nos ha permitido acercarnos más hacia su problemática y como Red de Formación Indígena, hemos implementado talleres, no solamente de cocina; por ejemplo, en los CECATI'S, los talleres fueron de corte y confección, de danza con mujeres mixtas, y también experiencias de talleres en computación con mujeres y hombres indígenas.

El trabajo más interesante que tenemos desde hace dos años es el que hemos tenido con otras organizaciones que también trabajan la problemática de las empleadas del hogar. Juntos hemos hecho algunos foros, en específico tres eventos importantes: el Primer y Segundo Encuentro de Empleadas del Hogar Migrantes Indígenas en las Ciudad de México. De ahí surge la necesidad de hacer un primer foro de análisis para precisamente discutir la Ley Federal del Trabajo, el capítulo 13, de trabajo doméstico. Y posteriormente se hizo un segundo foro para concluir; se llamó precisamente: Propuestas y Conclusiones de la Ley Federal del Trabajo, capítulo 13.

Este trabajo es muy interesante y, sobre todo, el producto de toda esta discusión es un documento que pensamos tiene la característica de ser muy transversal; que es muchas veces lo que le falta en las instituciones. Esta propuesta exige que no sólo tome en cuenta el aspecto de género, como mujeres, sino también el aspecto laboral y el aspecto indígena.

Y bajo este eje temático, bajo esta transversalidad, es que nosotros planteamos esta propuesta, que como les

comento, actualmente es un documento acabado y un documento que estamos tratando de socializar hacia la sociedad en general y también hacia las instituciones de gobierno que así nos lo demandan.

Nuestra capacidad también de incidencia o de construcción en políticas públicas nos ha llevado, como organización, no solamente a hacer este trabajo de capacitación con las mujeres, sino también a proponer en diferentes temas y a diferentes instituciones: al Instituto de la Mujer del Gobierno del Distrito Federal, en el que participamos; en el Consejo de Consulta y Participación Indígena, también del Gobierno del D. F. y propiamente en la Dirección General de Equidad y Desarrollo en donde también tenemos que estar cada rato proponiendo nuevas cosas que ayudan a enriquecer el trabajo para las organizaciones, para el sector indígena en general.

Como organización no sólo estamos viendo para este lado, para el sector de empleadas del hogar migrantes indígenas, sino a la parte de los empleadores y las empleadoras, porque estamos conscientes de que, en general, la situación económica para toda la sociedad es muy difícil.

No podemos ponernos a exigir las grandes cosas, pero lo que sí podemos ofrecerle al sector de empleadas del hogar, migrantes indígenas, un documento jurídico que les ayude o que esclarezca un poco más cuáles son los derechos y obligaciones que se tienen que hacer tangibles, que se tienen que llevar a cabo no solamente en la ley, porque la ley escrita —como sabemos— luego es letra muerta, sino que mucho el papel de las organizaciones —y para eso estamos en este caso como Expresión Cultural Mixe-Xaam—, es para decirle a

la sociedad cuál es la importancia de que valoren y reconozcan el trabajo de este sector.

III. ASAMBLEA DE MIGRANTES INDÍGENAS DE LA CIUDAD DE MÉXICO A. C.

La Asamblea de Migrantes Indígenas en la Ciudad de México, ¿cómo fue que surgió este espacio?, y cuál es la problemática que encontramos en esta ciudad, que es bastante compleja, bastante difícil, por las nulas o pocas oportunidades que se tienen y que dan sobre todo, las autoridades, tanto estatales como federales.

Antes de hacer la descripción de lo que es la Asamblea de Migrantes Indígenas, quisieramos decir que desde los años cincuenta, sesenta, se dio el mayor movimiento indígena migratorio hacia la Ciudad de México. Desde entonces se han reproducido, unas veces con mayor fortuna que otras, nuestros sistemas comunitarios indígenas que traemos como herencia de nuestros pueblos originarios.

Así es como poco a poco diferentes comunidades de migrantes y ahora residentes —que por cierto aún muchos no nos hemos puesto de acuerdo en ese sentido, de si somos migrantes en nuestro propio país o somos residentes— reproducen las formas de vida comunitaria, tanto en el ámbito privado como en el público, esto a pesar de la falta de estímulos, de espacios para ello, incluso aún contra una estructura o sistema creado desde el Estado-Gobierno, para no reconocer y facilitar estas formas diferentes de vida: por el contrario, tenemos en esta capital como en el resto del país, todo un sistema en contra, para rechazar nuestras propias culturas y dejándolas que mueran por inanición o por olvido, podríamos decir hasta por descuido de nuestros hermanos

indígenas, por la falta de información y precisamente por la falta de oportunidades, propiciando desde una discriminación generalizada hasta la propia auto discriminación.

Sin embargo, lo anterior no ha sido obstáculo para reproducir y perpetuar nuestras raíces. Así, tenemos como muestra, que en esta ciudad nos encontramos indígenas de casi todas las culturas del país; unos jugando pelota mixteca, otros cumpliendo cargos como autoridades auxiliares de sus comunidades; otros haciendo torneos de básquetbol los fines de semana y hacer un poco de ejercicio —a estas alturas estamos un poco barrigones, pero hacemos ejercicio—, otros más realizando asambleas comunitarias en parques y jardines públicos, etcétera, pero todos, finalmente, aportando su fuerza de trabajo a la economía de esta ciudad, ya sea como expertos en un oficio, en el comercio, en las fábricas, en las empresas de construcción, en los sistemas de transportes, en las organizaciones sociales, como funcionarios, como maestros, o como empleadas del hogar.

Por esto, viendo que la mayoría de los indígenas reproducimos algún sistema comunitario de vida y no hay mecanismos gubernamentales para fortalecerlos, es que en los últimos años compañeros de varias etnias, pensamos que era necesario crear un espacio propio de los indígenas, para los indígenas y que nos ayudara a potencia estos sistemas comunitarios. Así es como nace nuestra Asamblea.

Este es un espacio comunitario, que le pusimos el nombre de “Para todos, todo”. A lo mejor ustedes dirán que le copiamos a los hermanos indígenas de Chiapas del EZLN. Sin embargo, es algo que vivimos y compartimos, con el cual nos identificamos.

Como decíamos anteriormente, al llegar a esta ciudad surgió la necesidad de encontrarnos o reunirnos con nuestros paisanos para platicar de nuestras preocupaciones y comunicarnos sobre algunos sucesos de nuestras comunidades. Aquí, nunca nos hemos desligado de nuestras comunidades, siempre hemos estado en contacto, esto es fundamental para nosotros, para también nutrirnos de las costumbres y no olvidarlas, para escuchar nuestra música, para organizarnos y tener mejores oportunidades, así que a través del tiempo se hizo una necesidad el tener un lugar para nuestras reuniones y encontrarnos con otras etnias para intercambiar nuestras experiencias; tener un espacio propio de los indígenas. Nace entonces el espacio comunitario “Para todos, todo”, mismo que servirá para reproducir nuestras prácticas comunitarias y difundirlas a la sociedad mestiza y a la sociedad civil como a nuestros propios hermanos indígenas y, sobre todo, a nuestros hermanos indígenas migrantes.

De esta manera, aunque no tengamos territorio, sí exigimos ser autónomos y tener espacios donde podamos reproducirnos culturalmente. Y es que la autonomía que está plasmada en la iniciativa de la COCOPA va dirigida al medio rural, que por cierto las cámaras legislativas aprobaron, pero mutilada.

Para ser autónomos, reproducimos nuestras prácticas comunitarias, como el tequio, la “godzona” y la “guelaguetza”, sobre todo del tequio, como lo llamamos los zapotecos, que quizás tenga otro nombre en las otras etnias del interior del país.

Así fue como conseguimos acondicionar un local que cuenta con las siguientes áreas: un centro de cómputo,

un centro de producción radiofónico multilingüe, un espacio para la realización de asambleas que se facilita a todas las organizaciones indígenas para que efectúen sus asambleas, sus reuniones y en donde nombran a sus autoridades comunitarias o las mesas directivas que les llamamos aquí.

Los servicios que se brindan son talleres de computación y diseño de páginas web y redes; conferencias, pláticas sobre diversos temas; se producen spots radiofónicos, con espacio para la realización de asambleas en derecho indígena, asesoría jurídica y capacitación; asesoría en vivienda indígena; sistemas comunitarios indígenas, sobre todo en los aspectos organizativos.

Así, contrario a lo que algunos analistas o antropólogos dicen —y no tenemos nada en contra de ellos— que no es posible reproducir las prácticas comunitarias en la ciudad, porque quizás quieren ver todo un pueblo, quieren ver toda una comunidad trasladada a la ciudad, nosotros decimos que, como comunidades, estamos los zapotecos, los mixes, los wurráricas, los triquis, y nos podemos ver, aunque no tenemos el territorio, pero nos apropiamos en un momento dado de un parque, de un deportivo, para poder hacer esto, o hacer lo otro, finalmente, reproducimos nuestras culturas aunque con algunas modificaciones por el medio que nos rodea.

La Asamblea surge para mostrar un poco lo que las organizaciones, de una forma aislada, están desarrollando; hay muchas organizaciones, sobre todo de los estados del sureste, pero que están aisladas, están en diferentes puntos del Valle de México y tienen sus trabajos, sus formas comunitarias, es el caso particular de los migrantes de la sierra norte del estado de Oaxaca. La mayoría está en

la colonia Pantitlán, Neza o Iztapalapa; y bueno también están en esta parte, del lado del Toreo, por el Molinito, por Naucalpan, entonces es un poco difícil reunirnos, están las distancias y todo lo demás, pero viendo la necesidad de seguir unidos, de seguir compartiendo lo que de niños, de jóvenes aprendimos y traemos, es que también nos unimos a crear la Asamblea. Pero también para organizarnos y aportar a nuestras comunidades de origen, porque hasta hace poco es que están empezando ya a llegar algunos recursos a través del Procampo, Sedesol, Banrural — aunque llegan en épocas electorales—, así es que nuestras comunidades han vivido por sus propios recursos, y al apoyo de la migración, tanto los que están en el norte como de los que estamos en el país a través de nuestras organizaciones o en forma individual. ¿Por qué? porque nosotros vivimos, sabemos de las necesidades de nuestras comunidades; lo vivimos en carne propia, vivimos enfermedades muy duras. Y esto no se puede olvidar.

Y lo triste es que todavía a la sociedad mexicana no le cae el veinte de que somos un solo México; todavía nos discriminan; todavía sentimos que sólo contamos para las épocas electorales, para cuando los gobiernos tienen una necesidad de explotar los territorios en donde, por siglos, han sido de nuestros pueblos.

Y es lamentable que se piense en un Plan Puebla-Panamá sin la consulta a los indígenas de los pueblos, de las comunidades. Se piensa en un proyecto que dice: Área Libre de Comercio de América Latina, donde todos los planes, los proyectos que son para privatizar están las comunidades y que son afectadas. Por eso, para nosotros los indígenas es un reto, para los que ya tenemos un

poco de conciencia, los que hemos superado toda la historia que los compañeros han relatado, ver que todos salgamos de esa discriminación a nivel nacional, porque tal parece que sólo la parte del sureste tiene problemas. Pero no es así, aquí mismo, en el Distrito Federal hay problemas.

Lo extraño es que le preguntan a las compañeras: “Si te explotan ¿por qué no dejas de ser sirvienta?” no es por ahí; es como si se dijera, para no tener discriminación ¿por qué no dejo yo de ser indígena? Si no es vergonzante ser sirvienta, no es vergonzante ser albañil. Lo vergonzante es que la sociedad civil que ha tenido la oportunidad de prepararse, no le haya caído el veinte de reconocer ese otro mundo, el indígena. Por eso es que los compañeros de las diferentes organizaciones estamos empeñados en mostrar a ese otro México, ese México verdadero.

En los últimos años, como sabemos, a través de la difusión que los medio hacen es una información únicamente en forma amarillista, nada más nos ponen como los que venden a sus mujeres, que se emborrachan, que ellos no sirven para el progreso de México y que, por lo tanto, se deben de exterminar. Y no es eso, ha habido tanto desarrollo gracias a la migración. Lo que pasa es que este sistema de gobierno, este imperio trata de seguir sosteniéndose con sus medios; no quieren que el otro mundo sea participativo.

La Asamblea de Migrantes, fue fundada por algunos compañeros que ya son profesionistas en sistemas, en telecomunicaciones. Y ellos, sin pago alguno, sino como una obligación moral, en retribución a que fueron educados en una escuela pública, que fue sostenido no por el gobierno, sino por el mismo pueblo, es una retribu-

ción que se está haciendo, es un trabajo para ponerlo al servicio de las organizaciones de los indígenas.

El centro de cómputo es una red, se hizo con los compañeros indígenas, la cabina de producción multilingüe también la instalamos nosotros mismos; las asambleas comunitarias, todos las conducen, y en las organizaciones se nombran ellos, ya no es como anteriormente que teníamos un dirigente que era indígena, pero siempre nos llegaba a engañar.

Nada más un ejemplo, en 1994 teníamos centros radiofónicos bilingües; pusimos de asesor a un señor de Radio Educación, que gracias también a los pueblos indígenas se creó Radio Educación, porque a nosotros nos pidieron avales, a las organizaciones, para poder sustentar el registro de ellos, a las comunidades y pueblos indígenas. El señor Ricardo Montejano nos engañó en un proyecto que metimos de una antena para poder transmitir; porque él, a la hora de cobrar el cheque, nos dijo que lo habían asaltado; pero nunca se comprobó. Y ahí nos dispersamos.

Hoy tomamos nosotros la dirección de una organización. Decimos: ahora nosotros mismos nos vamos a conducir; nosotros mismos vamos a ir elaborando nuestras propias necesidades y demandas ante instituciones, porque año con año, por siglos, hemos venido sufriendo esos engaños. Por eso esas desconfianzas que han manifestado los compañeros de las diferentes etnias, y eso es lo que ya no estamos de acuerdo en seguir tolerando y por eso, también, estamos en comunicación con nuestras comunidades de origen para poder salir en comunidad con ellos, para el reclamo de sus necesidades, para la defensa de sus territorios.

Es cierto que el movimiento zapatista a todo mundo lo agarró de sorpresa; pero qué bueno, porque también nos ha sacudido a nosotros otro poco, porque hemos tomado conciencia y ahora estamos peleando, aunque desde una trinchera diferente a la de ellos.

Este es un trabajo, es un reto, y también es una nueva vivencia, porque además, estamos ahora aprendiendo la parte administrativa de los proyectos y porque estamos discutiendo los derechos de los migrantes en zonas urbanas como aquí, porque en los acuerdos de San Andrés no se habló sobre la migración interna del país hacia las ciudades.

Sin embargo, ¿qué está haciendo el gobierno federal para hacer un verdadero programa, un proyecto de desarrollo en esas comunidades? ¿qué están haciendo por los indígenas? ¿cuáles son las garantías de los indígenas, los migrantes que están aquí? Se pugnó por un cambio, se logró un cambio, pero “de Guatemala a guatepeor”. ¿No hay capacidad o no hay el deseo de desarrollar? No se dice realmente hacia dónde va este país, ¿hasta el exterminio de sus territorios? Los productos que consumimos, al rato van a ser puros transgénicos, porque las transnacionales a eso van, a eso están.

Esta es la misión de nosotros, de cambiar esa imagen, pero también de ir abordando, de ir subiéndonos en este tren con nuestros propios conocimientos, con nuestros propios modos de vivir, no dejarlos, porque la riqueza de nuestros pueblos, como es la vida comunitaria, como es su música, sus danzas y sus artesanías, es lo que enriquece a la nación mexicana.

LA ATENCIÓN AL PARTO, LA ALIMENTACIÓN Y EL NÁHUATL EN SANTIAGO TZAPOTITLAN, TLÁHUAC

Mario Ortega Olivares *

I. TZAPOTITLAN UN PUEBLO ORIGINARIO INSERTO EN LA MEGALÓPOLIS

En la Delegación Tláhuac de la Ciudad de México, se ubica Santiago Tzapotitlan, uno de los pueblos originarios de la cuenca del Valle de México. Algunas bisabuelas del pueblo todavía conocen el náhuatl o mexicano, pero como ya no salen a la calle carecen de interlocutor. Aunque Tzapotitlan fue estrangulado por la mancha urbana de la megalópolis, conserva rituales, fiestas y rasgos culturales, considerados por López Austin (2001: 59) como el núcleo duro de la tradición mesoamericana.

Según Gibson (1983: 294), Tzapotitlan era uno de los límites del área Cuitlahuaca en el siglo XVI. Aunque

* Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, Departamento de Relaciones Sociales.

también señala que en tiempos de Moctezuma II, los Mexicas ejercieron formas de autoridad tan directas sobre los Cuitlahuaca, que prácticamente quedaron incluidos dentro de la propia área Mexica (Gibson, 1983: 24). Según el testimonio de un experto del pueblo, la piedra para construir el Templo Mayor de Tenochtitlan fue extraída de las minas de Tzapotitlan. Leonardo López Luján (s.f.: 11) informa que “de acuerdo con el análisis petrográfico, el tezontle y el basalto (de la Casa de las Águilas) eran explotados principalmente en las islas de Tepetzinco y Tepepolco, así como en la Península de Santa Catarina”, en cuyas faldas se localiza nuestro pueblo.

Tichy (1991) descubrió que se puede trazar una línea visual entre la pirámide del Cerro de la Estrella y la Iglesia de San Pedro Tláhuac, que pasa por la iglesia de Santiago Tzapotitlan, lo que indica una ubicación espacial ritual del poblado. Santiago es un pueblo alargado que se encuentra en una pequeña colina, ahí floreció porque de un lado tenía el lago de agua dulce de Chalco-Xochimilco y del otro los terrenos más ricos de la zona, colindando con la sierra de Ahuítzotl, hoy Santa Catarina.

El topónimo de Tzapotitlan aparecía en la página número 2 de la Matrícula de Tributos Petlacalco pero se borró, afortunadamente fue copiado en el Códice Mendocino (Mohar, 1990). El topónimo de Tzapotitlan, “se compone de tzapotl, abreviación del Cuautzapotl, árbol de zapote, y de titlan, entre, y significa: entre los árboles de zapote. También se ha interpretado como entre los zapotes y su etimología en este caso se dice que viene de tzapotl, ti partícula eufónica (de buen sonido) y tlan, lugar de” (González-Blanco, 1988: 35-36). El nombre originario del pueblo de Santiago (conocido como Zapotitlán) es

Tzapotitlan, con tz y sin acento agudo por ser una palabra en náhuatl. El barrio de Santiago está al oriente o Tlahucopa y el de Santa Ana al poniente o Cihuatlampa.

II. EMBARAZO Y PARTO TRADICIONAL EN TZAPOTITLAN

Atención del embarazo entre los mexicas

Como para Gibson la Cuitlahuaca estaba prácticamente incluida en el área Mexica, repasaremos las creencias y prácticas de atención del embarazo y el parto de este último grupo étnico. Quezada (1979: 711) informa que la partera azteca o temixihuitiani sabía atender la esterilidad y palpar el vientre para acomodar al feto. Administraba medicamentos durante la preñez, el parto y el puerperio, por ser “menester que la partera tenga mucha maña para no lastimar a la madre ni a la criatura” (Sahagún, 1969: 175). La partera mexica iniciada mediante una revelación ritual, arreglaba y oficiaba el matrimonio cargando a la novia en la espalda para entregarla a la casa conyugal.

La partera ofrecía cuidados a la embarazada para evitar un aborto o deformaciones congénitas. Su alimentación era importante, pues lo que come o bebe la madre “se incorpora en la criatura y de aquello toma la sustancia” (Sahagún, 1969: 175). A la preñada se le instruía: “os guardéis de tomar alguna cosa pesada en brazos, o de levantarla con fuerza... que no useís el baño demasiadamente, que no trabajase mucho, ni presumiese de diligente, ni hacendosa... y que no corriese ni temiese, ni se espantase de nada porque estas cosas causan aborto” (Sahagún, 1969: 163 y 176).

Quezada (1979: 712) afirma que la embarazada debía evitar ver eclipses pues su niño podría nacer con labio leporino. En caso de un temblor de tierra se rompían las vasijas para que no abortara. Las relaciones sexuales se recomendaban en los primeros meses de embarazo para fortalecer al feto, pero en los últimos meses debían evitarse para no dañarlo o dificultar el parto.

Para detener el aborto se empleaban hierbas frías y astringentes como “El acecentli, el talmátl y el zazálic, así como las raíces de apanchaloa y la de atehuapatli” (López, 1672: f. 4 r.). Daban el iztacazalic para “aligerar el quebranto por aborto” (Farfán, 1592: f. 231).

Quezada (1979: 713) en su artículo comenta que el parto era considerado como una batalla, donde la mujer podía salir victoriosa o rendir su tributo a la muerte y ser deificada como los guerreros muertos en combate, por eso la temixihuitiani animaba a la parturienta con gritos de guerra. Al inicio del parto, se encendía un fuego ceremonial y “lavaban a la parturienta el pelo y el vientre” (De la Cruz, 1964). Cuando crecía la dilatación y se acercaba la expulsión, llevaban a la parturienta al temazcal y le ofrecían una tizana con “cihaupacti molida y cocida con agua, y si le apretaban mucho los dolores, dábanle a beber un pedazuelo de cola de Tlaquatl molida y desecha en agua” (Sahagún, 1969: 183). Según Cosminsky (1977: 317), el zoapacle o cihuapatle es un agente oxicótico, una variante del girasol (montanoa tomentosa) que se da a las mujeres para aumentar las contracciones uterinas durante el parto.

Quezada (1979: 713), señala que la temixihuitiani diagnosticaba por palpación y si venía mal manipulaba a la criatura para acomodarla. El baño de temazcal era

templado pero no se rameaba a la mujer para cuidar al producto. La “posición para el parto era en cuclillas con las manos sobre los glúteos; con los dedos entreabría la vulva” (León, 1910: 33). Para aliviar los dolores del parto se administraban por vía oral las siguientes hierbas: “mimilintopatli, las hojas machacadas del celicpatli, las hojas del xanatl y las raíces del cocotemecatli y el iztapatli” (Hernández, 1959: 123-124, 21-22, 89 y 258).

Después del parto, se enterraba la placenta en un rincón de la casa. Por su lado el ombligo se ponía a secar; para enterrarlo en el campo de batalla si era niño; si era niña lo hacían en el fogón o tecluil de la casa. Se bañaba la criatura, le lavaban los ojos con un cocimiento de xocopatli y lo envolvían en su ropa.

La atención del embarazo en Tepoztlan, reportada por Lewis Los habitantes de Tzapotitlan reconocen que su tradición de celebrar los carnavales proviene del pueblo de Tepoztlan, Morelos. Por esta relación cultural, comentaremos los estudios sobre embarazo y parto realizados en dicha comunidad nahua, por Lewis en el año de 1951. El antropólogo informó que al principio del embarazo la comadrona visitaba a la embarazada cada mes y a finales del mismo ocurría una o dos veces por semana. Las mujeres de Tepoztlan tenían una gran confianza en los masajes abdominales con aceite calentado, con el fin de “determinar la posición del feto para que así la comadrona lo pueda manipular externamente si no está en posición normal y para facilitar el parto”. Lewis considera que el calor y el masaje calientan a la criatura y aflojan para que salga con facilidad. El autor registra pocas o ninguna restricción de dieta en el poblado morelense.

Cuando en Tepoztlan se temía un mal parto se acostaba a la paciente sobre un mantón y luego la movían de un lado a otro, también le frotaban la espalda con vinagre o con una tortilla vieja mojada en el agua de nixtamal (Lewis 1951). El mal parto inducido o aborto, era muy común en Tepoztlan aunque también era desaprobado.

Cosminsky (1977: 315) analizó 22 sociedades meoamericanas y encontró que en 17 de ellas, la posición arrodillada o agachada es la preferida para parir. A menudo la mujer se apoya en un mantón o cuerda colgada del techo, también el marido la toma por debajo de los brazos para ayudarla a pujar. La autora (Cosminsky 1977: 318) considera que el amarrar con una faja o una atadura abdominal alrededor de la cintura de la mujer, es una practica casi universal en Mesoamérica para impedir que la placenta suba. Así dice se evita el debilitamiento de la espalda y que se extiendan los huesos, lo que podría causar hemorragias posteriores.

En Tepoztlan, la placenta se entierra debajo del hogar, porque de quedar en otro sitio se le hincharía la cara al niño, o si se la comiera un perro la madre podría morir. Se creía que el cordón umbilical puede remediar males oculares. Acostumbraban lavar los ojos del recién nacido con jugo de limón y podían darle un purgante con aceite de castor.

En Tepoztlan, después del parto se daban masajes para estimular el “fluir de la sangre” y “limpiar a la mujer”. Se consideraba que la faja es necesaria para “arreglar la matriz”. También se acostumbraba dar un baño tibio a la madre en el temazcal.

Prejuicios del modelo médico hegemónico ante el parto tradicional

Aunque, entre el 60 y el 80% de los bebés que nacían en el mundo hasta 1981, eran atendidos por parteras tradicionales según un estudio de la Johns Hopkins University (Population Information Program, 1980: j-1) el personal médico presupone que la partera es una abuela de manos sucias, que utiliza sus hierbas de manera indiscriminada e ignorante. A pesar de que una parte esencial del conocimiento empírico poseído por las comadronas, es la calidad de las hierbas que utilizan para cada propósito y el efecto que tienen distintas cantidades (Casminsky 1977: 318).

Es cierto, muchas parteras tradicionales son mujeres aldeanas analfabetas, pero son depositarias de un enorme conocimiento tradicional. Estas mujeres post-menopausicas son casadas, viudas o divorciadas y han tenido varios hijos. Se creen llamadas por fuerzas sobrenaturales para adoptar la partería como un deber religioso o como un servicio a la comunidad (Ibid: j-8 a j-9). Son sacerdotisas muy respetadas, por su capacidad de interpretar en forma profunda los factores sociales y emocionales involucrados en cada caso (Ibid: j-13). Durante el trabajo de parto, la partera tradicional da masajes a la mujer y le administra bebidas de hierbas con ingredientes oxi-tócicos con el fin de acelerar el parto. Cauterizan el cordón umbilical y le aplican cera caliente.

En México las amplias campañas para transformar a las comadronas tradicionales en parteras empíricas, aculturó a las hijas de las comadronas en las escuelas y las capacitó en las modernas prácticas sanitarias. Mad-sen (1965: 89-138) al estudiar el poblado de Tepepan,

descubrió que las comadronas estaban al tanto de los cambios modernos en las prácticas de parto. Y que al observar las medidas sanitarias aumentaban el número de nacimientos a salvo y con ello su propio prestigio. Un rasgo sobresaliente en este nuevo tipo de parteras, es que saben cuándo pueden atender el parto y cuándo deben canalizar a la parturienta con el médico occidental.

El embarazo y las labores de género en Tzapotitlan
Después de este recorrido por las prácticas mexicas de atención al parto y lo que ocurría hace más de cincuenta años en Tepoztlan, presentamos la etnografía en materia de embarazo y parto, que recuperamos en Santiago Tzapotitlan, poblado conurbado del Distrito Federal.

Una de nuestras informantes comentó:

Cuando yo estuve en estado, todo el tiempo fui comerciante, todo el tiempo trabajé. Me iba a vender temprano a Jamaica. Con eso levanté a mis hijos, porque el papá de mis hijos fue muy desentendido, me dejó con el hijo mayor de dos años y embarazada del otro. Después de lavar me iba a vender, mi mamá se encargaba del otro chico. Para aliviarme y poder quedarme en la cama unos quince días, ahorra unos setenta y cinco pesos. A las señoras nos aliviaban en las casas.

Otra abuela dio consejos a una de mis ayudantes:

Durante el embarazo no debes levantar cosas pesadas, antes lavar era de ley, planchar, trapear,

todo eso. A los quince días de haber parido les daban un buen baño de temazcal con hierbas, con tepozan, alcanfor y hierbabuena, para que se calentaran los pies. Y después de cuarenta días iban a la iglesia a dar gracias. Durante los cuarenta días posteriores al alumbramiento, la suegra les ayudaba a hacer de comer, a hechar las tortillas y su mamá les lavaba la ropa.

Otra abuela nos comentó:

Mi esposo me cuidaba también, pues unos dicen que se meten con su señora hasta los cuarenta días.

El zoapacle apresura el alumbramiento

Cuando las embarazadas ya tenían dolores seguidos y estaban a punto de aliviarse, las matronas de Tzapotitlan acostumbraban darles un jarrito de a cuarto con una infusión de zoapacle, que a veces se hervía con chocolate. Así los dolores eran más fuertes y se aliviaban pronto.

Una anciana nos comenta la dosis:

Ya a punto de aliviarse, se le da a la mujer un jarrito de a cuarto, de té de zoapacle. Se le echa una rama, como si fuera una rama de epazote. Se pone cuando ya está hirviendo el agua, se tapa, se quita de la lumbre y se toma calentito. A un litro de agua se pone una rama de zoapacle. Nada más se le da una vez, no se debe dar antes del dolor de parto, porque provoca un aborto, o sea sirve para abortar.

Otra matrona nos dijo que el zoapacle es como la hojita de maravilla, es como pelucita, y da una flor blanca.

Según otra de las ancianas:

Algunas lo toman nueve días en ayuno para no tener familia, pero no a todas les hace efecto. El zoapacle todavía se consigue en el campo, en el mercado municipal de Sonora, en San Lorenzo o aquí en el de Tzapotitlan.

Teníamos a los hijos como perritas –dijo Roberta:

— Nomás ahí estaba el petate, ójala hubiera sido una cama. Venía la comadrona y nos preguntaba:

— ¿Tienes manteca?

Preparaba uno su manteca, pero de la que fríen, la de unto. Se freía el unto, salía blanca y embarraban la manteca en nuestra parte.

En otro testimonio se dijo:

Teníamos a los niños de cabecita, una señora bien gordota, nos ayudaba con las manos. Nos metían la pluma de guajolote para que saliera prontito, para que bajara. Nos daban chocolate y zoapacle del cerro.

Las ancianas de Tzapotitlan atendían su parto con las rinconeras, quienes le ponían manteca a la cabeza del bebé para que resbalara. No había inyecciones, no había pastillas:

Ya cuando nacía el bebé te ponían un bolita de trapo en medio del vientre y te fajaban con un ceñidor. En ese tiempo, las que tenían bebé no estiraban los pies, no soplaban a la lumbre, no hacían fuerza. Hasta que tenían tres meses las dejaban lavar, barrer, hacer la salsa.

Una informante nos comentó que nunca tuvo problemas, ni tuvo que ir con un doctor:

Cuando yo decía que ya, ¡era ya! Y si no, me agarraba de la cama, bien fuerte y ya estuvo. Después de parir la rinconera me subía a la cama, me ponía el ceñidor, que es una especie de venda gruesa tejida y me la dejaba cuarenta días, por eso aunque tuve once hijos, no tengo panza. Después del parto nada más nos daban un jarro de café calentito, porque luego vienen lo que le llaman intueritos, unos dolores que dan como de parto, pero con un jarro de café calentito, con eso.

Una matrona comentó que:

Cuando las embarazadas son primerizas y no pueden parir, hay que sondearlas por la boca con una pluma de guajolote. Se le pone manteca en la punta y se le mete en la boca, con eso se arquean y con eso nace el bebé.

El baño de temazcal después del alumbramiento
A los quince días de aliviarse, el esposo o un hombre fuerte cargaba a la recién parida con un mecapal, para llevarla al baño de vapor en el temazcal. Para la señora

se preparaba un caldo de pollo y los invitados gozaban de una rica pancita.

Don Gabriel Huerta de Tzapotitlan tenía un temazcal en su casa:

En aquel tiempo existían los azotadores, que echaban leña en el tlaxistle para que el temazcal se llenara de vapor por dentro. La leña tenía que estar media verde para que aguantara el calor, con la leña seca no era igual. Esa leña tenía que ser zarazona, es decir estaba medio verde y medio seca. Los que cantaban también estaban adentro del temazcal, una persona azotaba o rameaba a los que estaban acostados o agachados con ramas de árbol. Había una cubeta de agua caliente adentro, mojaban la rama y los azotaban en la cintura en los pies, en los pulmones, en todo el cuerpo. El temazcal es un horno como de pan, redondo, tenía una bóveda con su puertita para entrar, era grande como de tres metros.

El bautizo

Escuchemos el testimonio de una de las ancianas de Tzapotitlan sobre este ritual de paso:

Después de tener a todos mis hijos fui al temazcal. Aliviarse era muy bonito. Porque aquí nacía la criatura y al otro día los suegros le decían a la matrona:
‘Nos va a hacer el favor de avisar a los compadres, que ya tienen otro niño a quién mandar’.

La matrona respondía:

‘Pues sí, dígame para ir’.

Después de visitar a los padrinos, la matrona llegaba con la razón:

‘Preguntaron para cuándo quieren el bautizo’.

Otra señora de edad comentó:

Antes de que nos paráramos del petate, los niños ya tenían que estar bautizados.

Fajarse después de tener al bebé

Antes se fajaban, tenían su bebé y se ponían un trapito enredado en la cintura. Un ceñidor que media tres o cuatro metros, bien apretado.

Para que no queden gordas las señoras, ya ve ahora como quedan las mujeres. Cuando cargo, todavía uso ceñidor, recuerda una señora. La ropa de bebé se cosía, la camiseta, la chambrita, todo se hacía y era bonito.

La crianza

La crianza estaba basada en la leche materna, hasta alrededor de tres años, después eran alimentados con la legumbre y hierbas que todos comían.

Al chiquito lo ibas criando, primero le dabas pecho, después ya empezaba a comer, luego le hacía en el jarrito un tantito de arrozito con azúcar, con su rajita de canela y bien que lo comían. Luego le hacía su taquito y ya iba comiendo, poco a poquito.

A los niños chiquitos se les daba una tortilla hasta cumplir el año. Le hacían sus gorditas con manteca para que estuvieran suavécitas y se guardaban en un olla. Y ahí andaban el niño chupa y chupa sus gorditas. A los chiquitos los andaban cargando su mamá con un rebozo por detrás.

Aborto

Muchas mujeres usan el zoapacle para abortar, se lo toman nueve días en ayunas y a algunas les da resultado. ¡Claro cuando están débiles de cintura! Cuando no, pues no les sirve.

Un aborto es la muerte —confiesa otra señora— aquí antes se morían muchas ¿por la brujería? ¡No, sino porque hacían sus porquerías! Porque con un aborto se queda el pellejito. En mi caso duré tres meses con la placenta, se me vinieron pedazos de sangre. Uno no puede durar ni cuarenta días con el pellejo de placenta porque se muere. Yo andaba con escalofríos, enzarapada. ¡Qué calor! Ya estaba más para allá que para acá y no me morí. La oración del señor, me mandó a sufrir, a trabajar y a seguir trabajando.

El martirio de la mujer

Este testimonio nos hará reflexionar:

Tuve nueve hijos buenos y seis abortos, quince partos. Cuando iba a tener triates me pasé la sonda y los arrojé, dije: ‘¡Ya no me vuelvo a embarazar!’

En aquellos tiempos no teníamos baño, hacíamos así nomás en la tierra, no había ni fosa. Y ahí arrojé a la criatura, estaba brincando y agarré el palo, le piqué y que salta, estaba viva.

Luego viene mi señor bien briago, me hizo amuinar; se me tapa la cosa y se me hizo la panza así, ya no arrojé nada de sangre. Al otro día me llevan para el hospital La Raza, ya tenía la barriga así... Me hicieron el legrado, que le dicen la raspa. Me sacaron el feto muerto, un niño. Me dijeron:

‘Va a reposar, no se mueva, porque le quedó otra criatura’. Apenas sale el doctor, jodida pero leperota... ¡Que me brinco de la cama! Ya nada más tardó en que me brinco ¡y púmbale! Vaciadas y vaciadas de sangre. Sentí un escalofrío cuando salió todo...

La de la otra cama toca el timbre para que venga el doctor. ¿Qué tenía? Ya me estaba muriendo, ahí me llevan de vuelta. Me dio una infección de tres meses, cuando vine era yo una espina. Yo me escurría, estaba la sonda sucia, estuve arrojando pus. Me sacaban y me hacían las limpias y seguía la pus. Cuando ya quedé lista, me dijo el doctor: ‘Cuídese, al año la espero. Quedó usted muy bien’. Después tuve otros hijos.

Cuando mueren los recién nacidos

Cuando en Tzapotitlan un bebé moría al nacer, lo velaban con un festejo. La gente bailaba toda la noche, se amanecían bailando. Las alabanzas se cantaban toda la noche, ofrecían café, pan, cigarros y copitas. En el día se preparaban cazuelas de arroz, revoltijo o romeritos, fri-

jol, rajitas de cuaresmeño con cilantro, cebolla y queso; eso se sigue acostumbrando en el pueblo.

En la ofrenda del día de muertos se encienden ceras a los difuntos, pero a quienes murieron sin ser bautizados, los llamados ímbos sólo se les enciende una vela en un rincón.

Cómo se calienta a una mujer para que se embarace
Una comadrona de Tzapotitlan nos comentó la manera de calentar a una mujer para embarazarse, sin embargo, debemos aclarar que tal testimonio no debe generalizarse, pues no fue repetido por ninguna otra de las informantes:

Cuando una señora quiere tener hijos se le hace una prueba para saber si puede embarazarse. Se le aplica una ventosa en la espalda, y se recorre de arriba a abajo, se la cruzas en la cintura y ahí se ve si puede o no tener familia. Si se ve que el vaso jala la carne y se levanta tipo gelatina entonces sí podrá tener bebés, pero si se forma una especie de bombón dentro del vaso, no podrá tener descendencia. Hay que decirle la verdad: ‘Ve al doctor, ¿no sé qué tendrás?’

Para aplicar una ventosa se le ponen alcohol a un vaso y después se escurre, se seca la orilla del vaso y se le mete un cerillo, con lo que se prende. Ya que está encendido se coloca sobre la espalda y se forma un vacío que jala la carne de la señora hacia arriba. Las ventosas están contraindicadas para señoras de edad, porque ya son como criaturas, se le secan los pulmones y se les lastiman los riñones, sólo debe aplicarse a las señoras jóvenes.

Si pasó la prueba de la ventosa, se mantea a la mujer para que pueda embarazarse, calentándola durante tres días. Se coloca a la mujer boca abajo y la matrona se para sobre ella; pone sus manos en la espalda y se suelta levemente. A la señora le truenan todas las costillas, después se toma una escoba o un cepillo y se le picotea desde la cabeza hasta los pies, dejándola bien picoteada. Luego se baña con una mezcla de epazote caliente y alcohol. Después se le pone en el vientre, cerca del ombligo, un tamalito de frijol, y se venda con un pañalito enredado. Debe reposar unos ocho días, no lavar, barrer, ni cargar cosas pesadas, y así podrá preñarse.

Esta misma comadrona nos comentó cómo se acomoda a un bebé:

Cuando el bebé viene mal, se pone a la mujer boca arriba y se agarra del vientre. Luego se toca, para saber si la cabeza ya está en el estómago. Si todavía no está ahí, entonces se le vuelve a mover el vientre, aquí abajo (el vientre) y las patitas arriba; se soba antes del parto como a los cinco meses.

Tomando una decisión

Otra señora nos relató que:

Para el dolor nos daba un jarrito de manzanilla. Por eso cuando mi nuera me ofrece manzanilla le digo: 'Pues si todavía no es la hora'.

A mí me daban todo lo que podía de manzanilla; porque yo duraba tres días con grandes

dolores ¡Qué cosa tan espantosa! Decidí que iba irme a curar para ya no tener niños, fui a ver una doctor a la aguilita. ¿Si conoce la aguilita? Es una plazuela, dicen que ahí iba a ser México, pero voló el águila, por eso se llama Mexicaltzingo. Ahí estaba el águila; pero cuando llegaban los que la andaban persiguiendo, que vuela y se va. A esa doctora del aguilita fui a decirle que ya no quería tener hijos. Y me dijo: ‘pues me trae cincuenta pesos, te voy a poner un aparatito’.

Eso fue cuando estaba embarazada de mi hijo que tiene sesenta y dos años el que estudió ingeniería. Fui a Tlaltenco, porque aquí no venía el sacerdote seguido y le dije: ‘Padre mi confesión, ya no quiero tener hijos’.

Me preguntó: ¿Por qué? Le dije que sufría mucho, porque duraba con mis dolores mucho tiempo y yo ya no quería tanto dolor.

Me dijo: ¡Ah que chistosa! Ya no quieres tener hijos. ¿Qué Cristo cayó y tiró su cruz? ¡No, y tú ya la quieres tirar! Me dijo que no era hija de Dios no’ más por vestirme de blanco, porque hubiera una fiesta.

Me dijo: ‘¡No te vuelvas a acercar a la iglesia!’

Le dije: ‘Está bien padre, no me voy a curar’.

Pues luego que nace una niña, de once años la atropelló un carro. Eso fue lo que nos acabó a los dos, estuve triste y luego embarazada de otro niño y ese niño que se muere. Yo no dejaba de llorar. Con el niño que era de tres días no me conformaba.

Como hemos visto, en Tzapotitlan, al menos hasta los embarazos de la actual generación de bisabuelas, se

seguían utilizando prácticas de atención de herencia mesoamericana. Como la administración de zoapacle para acelerar el parto. También el baño de temazcal después del parto, que incluía una comida ceremonial para celebrar el acontecimiento. Recordemos que el esposo o un hombre fuerte cargaba a la recién parida con un mecapal, para llevarla al baño de vapor. Además de la tradición de fajar a la nueva madre con un ceñidor apretado.

En tanto que las nuevas generaciones de madres son esposas de telefonistas que pertenecen a la aristocracia obrera, tienen acceso al Seguro Social o a clínicas particulares, por lo que las tradiciones mesoamericanas asociadas con el parto se van relegando.

Pasemos ahora a comentar las costumbres alimentarias en Tzapotitlan, que forman también parte del núcleo duro de la civilización mesoamericana que tras más de quinientos años de conquista, perviven en nuestros hábitos cotidianos.

III. TRADICIONES ALIMENTARIAS EN SANTIAGO TZAPOTITLAN

Como Tzapotitlan era un pueblo campesino ribereño, los productos agrícolas de su milpa se combinaban con los alimentos recolectados en lo que quedaba del Lago de Chalco-Xochimilco. Dando una rica variedad de nutrientes que iban desde el maíz hasta el ahuatli o hueva de mosco. El gusto por la comida tradicional del pueblo, no sólo alimenta a las personas, también reproduce ritualmente a la comunidad durante los frecuentes festejos del poblado.

Cuando las autoridades municipales entubaron los manantiales del sur de la Cuenca, para suministrar agua

a la cada vez más grande Ciudad de México, los lagos se desecaron. Los canales o acalotes ahora reciben aguas tratadas en la planta del Cerro de la Estrella, que dañan a las especies lacustres como: las ranas, el pescado blanco, los charales y el ahuahutli. Aunque ya no hay ahuahutli en Tzapotitlan todavía llegan comerciantes de Zumpango a venderlo.

La cultura del maíz del poblado aprovecha todo del mismo, desde sus hojas hasta sus olotes. En segundo alimento en importancia son los frijoles. Cuando se desyerban las milpas se recolectan quelites y quin-toniles. La dieta del pueblo incluía patos y otras aves. Aunque parezca increíble, todavía se cultiva maíz en el poblado, pero sólo es para el autoconsumo, pues resulta más económico comprarlo en el mercado. Si los maridos les exigen tortillas hechas a mano, sus esposas ponen como condición que el maíz haya sido cultivado con las propias manos de sus consortes. Como muchos de los jefes de familia de la comunidad, son jubilados de Teléfonos de México, pueden labrar sus parcelas y pequeñas propiedades, sólo por el placer de estar en contacto con la tierra.

Hasta la década de los años cincuenta, la pesca, la caza, la recolección de plantas silvestres y el cultivo en el ejido y el cerro, les permitía satisfacer sus necesidades alimentarias. En las últimas décadas se urbanizó al ejido y el empleo urbano, especialmente en TELMEX, sustituyó a las labores campesinas.

Santiago Tzapotitlan era reconocido como un pueblo gordero. Muchas mujeres del poblado iban hasta Xochimilco, Iztapalapa, Coyoacán y el centro de la capital a vender memelas y tortillas. Presentamos ahora una serie

de testimonios orales sobre la tradiciones alimentarias del poblado de Tzapotitlan.

Comida cotidiana

Mientras disfrutaba unas gordas de maíz, una de las abuelas comentó:

Antes comíamos en la mañana nuestro café, nuestra salsa, tacos de queso con tortillas calientitas. Y si había, unos frijolitos refritos. A medio día si teníamos dinero un guisadito, frijoles, unas tortas de huevo con chile verde, eso si con calabacitas o papas. Al otro día un caldo de habas, nopales y una salsa con tortillas calientitas; eso era nuestra comida, porque no había más. Al otro día comíamos frijoles quebrados en el metate con unas rajadas de chile güero y si alcanzaba un poco de queso. ¡Y órale pa'dentro! Ya para la cena, lo que sobraba, por ejemplo los frijoles se volvían a calentar. A eso de las ocho de la noche nos íbamos a dormir.

Otra vecina recuerda:

Como éramos pobres comíamos quelites, verdolagas, pepitas tostadas, picadillo, alverjón, calabacitas, rajadas y papas. Con la flor de calabaza, se hacían las quesadillas.

Antes molíamos o martajábamos el maíz en el metate con el meclapil o brazo, echábamos tortillas, gorditas y quesadillas en un comal recargado sobre tres piedras o tlecuil; ahora se usa pura máquina. Comíamos puro sabroso, puro bueno, cuando queríamos quelite, lo recogíamos en el cerro.

La comida común y corriente eran: nopalitos, lentejitas, alberjones, habitas, chilito con carnitas de puerco, con chicharrón o longaniza. Verdolagas con picantito, con habas; calabacitas, quelite.

Tanta era nuestra pobreza que mi madre sólo nos daba cuatro tortillas para cinco niños.

A los frijoles se les ponía tequesquite y se cocían en olla de barro. Ahora al frijol nada más lo pepenan, lo lavan bien y lo ponen a cocer. Dicen que no les gusta el tequesquite porque se les pega y les quita el sabor. Para preparar el frijol quebrado, primero tuestas a medias los frijoles en el comal, luego los enjuagas para que se enfríen y después los quiebras en el metate. Les nombramos los cuatatapas. Nada más los lavas y los hechas a la lumbre, se les pone su rama de epazote y su xoconoxtle. No conocíamos la barbacoa, sólo los ricos la comían. La comida común y corriente eran chiles con nopales, chilito con chicharrón, con longaniza, frijoles.

El mole

Para las Fiestas de Luces y Música que realizamos cada medio año, tenemos que hacer tamales de frijol. El domingo hacemos el arroz, el mole en metate o el mole de pepita. El mole que preparamos lleva almendra, pasas, ciruela pasa, ajonjolí, pepita de calabaza, la pepita del chile, clavos, chocolate, tortilla, su pan. Por cada kilo un pan y una tortilla, si hacemos cincuenta kilos, cincuenta panes y cincuenta tortillas.

En la última fiesta, mi cuñada hizo cuarenta kilos de mole. Antes de guisar el mole, se pone

el chile a secar en el techo o en la azotehuela. Le echamos diez kilos de almendra y ya ve como cuesta la almendra, diez kilos de ajonjolí, doce kilos de pasa, mucho, mucho. Cinco cuartillos de pepita de calabaza, cinco cuartillos de pepita de chile. Por eso ya no rinde, los que lo venden no lo espesan. La carne preferida para el mole es la de guajolote.

Antes se acostumbraba que los huehues o ancianos fueran a pedir a la novia. Todavía en muchas bodas se celebra el baile del guajolote. Se rellena un chiquihuite con tamales de frijol y un guajolote o pavo cocido, se adorna con collares, flores, galletas y un cigarro. El guajolote lo ofrecen los padres del novio como pago de la novia, junto con una cazuela de arroz y otra de mole además de tamales de frijol. Luego se colocan en círculo y los caballeros pasan al centro, cargando al hombro el guajolote para bailar un pasodoble; las mujeres danzan con las cazuelas. Después el guajolote y las cazuelas circulan entre la concurrencia con gran regocijo, deseando buena fortuna a los desposados. El guajolote propicia la fertilidad mientras que el arroz y el mole auguran la abundancia.

Tortillas calientes

Antes a las siete de la mañana tenía que tenerle las tortillas en su casa a mi esposo, hacía un molcajete de salsa verde, de pasilla y pepitas tostadas, su café y tortillas saliendo calientitas. A las siete de la mañana tenía que estar el desayuno, a las dos tenía que estar la mesa

puesta con tortillas a mano, amortajábamos con metate para hacer las tortillas.

Nixcomil

El nixcomil, donde se prepara el nixtamal, es una olla que se curan con atole, muchos le ponen cal por fuera, otras ajo, otros le hierven agua de jabón. Pero para que quede bonito debe ser atole, así no se ponen cochambrosa ni la olla ni la cazuela. Cuando a una cazuela le empieza a salir el cochambre, se cura con atole de masa.

Tamales de Judas

Una de las ancianas comentó:

Mi abuelita iba a vender tamales de judas a Xochimilco. Se preparan con maíz crudo molido, se hierve chícharo seco y se revuelve con piloncillo; se aguada el piloncillo y se revuelve. Se muele maíz en el metate, se revuelve con el alberjón. Se le echa piloncillo, todo se envuelve en el tamal y se pone a cocer para comerlo. Cuando hay elote hacemos tamales de elote, nada más le poníamos canela y azúcar. Pero como salen duritos ahora le ponemos crema o mantequilla a la masa del elote.

Cocol de agua

Antes de que se secara el acalote o canal del pueblo, preparaban un tamal o cocol de agua con una sustancia flotante conocida como tecuitlatl o excremento de piedra, parecido al queso. También se prensaba para elaborar panes. Era como la espuma del agua, pero limpia. Se preparaba el cocol como tamal de hojas de maíz; le

echaban sus venas, su epazote, su cebolla. También unas papitas que se daba a la orilla de acalote.

Tlapique

Los tlapiques son tamales de charales o nopales que se envuelven en hojas de maíz y se tuestan en el comal.

Otra abuela comentó:

Yo sancocho los tlapique, les pongo cebolla, xonoxotle y epazote. Cuando ya está sancochado le pongo sal, chiles de árbol y revuelvo todo, también le pongo mollejas bien picadas y todo eso se revuelve. Después voy poniendo el tanto que va en las hojas. Luego lo echo al comal y se acaba de coser, se quema la hoja, aunque queda oscura sale cocido.

También hay tlapiques de pescado o de tripas de pollo. Para preparar estos últimos, vas a la pollería a que te regalen tripas. Las exprimimos para sacarles todo lo amarillo, con un cuchillo de punta se va cortando lo largo de la tripa, les vamos echando sal y las lavamos como si fueran ropa, algunas señoras usan detergente.

Se preparan en una cazuela y les cambiamos el agua como cinco veces. Cortamos cebolla, epazote, nopalitos y las venas del chile, ya sea guajillo o pasilla. Todo esto bien lavado y picado. Se remojan hojas de maíz y se les echan las tripas con los ingredientes y se ponen en el comal cuatro o cinco porciones. Cuando la hoja se quema de un lado se voltean. Tardan en cocerse como una hora. Se pueden hacer a cualquier hora y se comen con tortillas, se pueden acompañar de una sopa, a cada quien se le da su tamal y a comer muy rico.

Ahuautle

El ahuaule es la hueva de un mosquito, viene seco, para darle una limpiadita se vacía en una servilleta. Y luego se da una mecida al trapo, para que toda la basura se adhiera en la tela. Después se vacía y se sacude la servilleta, una de tantas sacudidas hasta que no tiene nada, se vuelve a vaciar y a dar otra mecidita hasta que quede totalmente limpia. La mecida no es sólo de arriba abajo, se va de allá para acá, para que se corra la mayor parte de la tela, para que alcance a limpiar. Se vuelve a vaciar, se sacude y otra vez hasta que quede totalmente limpio. Después en un comal de barro, calentito, se da una tostadita, como hacen el amaranto. Ya tostadito se muele en metate con su meclapil. Se hace el pinolito, la harina. Se mule muy bien toda la hueva, después se mezcla con huevo; con una mezcladita se hace la pastita, los condimentos que lleva.

Antes en una cazuela se pone manteca para freírlo, se hacen unas tortas y se voltean de los dos lados, queda un pastelito, una torta de ahuaule. Como es muy grande, para cocerlo se parte como si fuera una pizza en triángulitos. Es una ración para cada persona.

A mí me encanta en salsa verde que lleva tomate verde de cáscara, ajo, cebolla, sal y chile verde. Se le acompaña con una salsita guisada, cuando está lista se le sueltan los triángulitos de ahuaule.

También lleva unas calabacitas tiernas partiditas y nopalitos picados según el gusto. Para darle un olorcito agradable, que digan: ¡Qué rico! Se le pica cilantro, un condimento muy sustancioso, agradable por el olor y por dar sabor al caldo.

Además comían pescado y ranas

El pescado lo hacíamos con xoconoxtle, con epazote y cebolla. Comíamos las ranas y los ajolotes en salsa verde. Preparar las ranas sí era trabajo. Con la ceniza de las tortillas limpiábamos la piel de la rana para quitarle todo el pellejo. La abríamos de la boca y le quitábamos todo, se les abría la panza y se les sacaba las tripas y se tenían que lavar bien. Se hacían tamales, pero lo más común era hacerlos en chile verde. ¡Y a comérselos! No teníamos que conservar los alimentos porque se preparaban para el mismo día.

Tequesquite

El tequesquite sirve para cocer los frijoles y para el empacho, es como tierra, hay amarillo y blanco. Se pone en agua a que se remoje y se mueve para que suelte la tierra, que se queda abajo. Ya que se asienta se le echa a los frijoles. También se usa para cocer calabazas, elotes, chayotes, porque el tequesquite ablanda lo que se va a cocer. Antes se remojaba la ropa en la pileta con tequesquite y jabón de pasta, para lavarla, todavía encontramos en las casas de los jefes de familia del pueblo sus piletas llenas de agua.

Xoconoxtle y trueque

Cuando la gente estaba en la plaza del pueblo, llegaban los burritos cargados con xoconoxtle, una tunas chiquitas coloradas. Se comen tanto las tunitas como su cáscara. Las pelaban bien y se intercambiaban por maíz, porque no había dinero.

Yo era chamaca y las íbamos a cambiar por maíz.
Luego agarrábamos unas dos o tres para cambiarlas por tejocotes.

Las tostadas costaban un centavo
En tiempos de Madero, las tostadas se daban a uno o dos centavos de cobre, de los de antes. Se partía en cuatro un centavo, para sacar los tlacos; el gurnelio que era la mitad de un centavo. Si te pedían un centavo y un tlaco por lo que ibas a comprar, tus padres cortaban un centavo. El guarnelio era la mitad de dos centavos. Con un centavo y un tlaco ibas a comprar un cuarto de tomates o de chiles revueltos. También lo recibían en las carnicerías.

Las famosas gorderas de Tzapotitlan.
Las viudas, las abandonadas y las mujeres que tenían que ayudar a su esposo, iban a vender gordas a Iztapalapa, a Xochimilco, a Coyoacán y al centro de la Ciudad de México. Ahí ponían su canasta de gorditas y a vender sus tlacoyos de frijol. Una señora nos comentó que todavía a veces hace gorditas:

Se lava el nixtamal, se hierve y se le pone mantequilla, son gorditas de nixtamal lavado por eso quedan blancas. Para vender eran nada más de mantequilla.

Gordas de manteca

A unas de estas memelas les decían las amantecadas, les echaban manteca y queso. Eran redondas, se hacían con maíz hervido y bien lavado, le quitaban todo el pellejo al maíz y se mandaba a moler. Salían muy blanquitas. Les ponían queso y manteca.

Popúyec

Había otra memela que se llamaba popúyec. Era de maíz lavado, más gruesa que una tortilla, pero más delgada que una gordita, se le podía poner manteca y queso.

Gorditas de elote

Las gorditas de elote se preparan con dulce, son triangulares pero con la punta redonda. Como las bañan con miel de piloncillo, se protegen con hojas de la guía de calabaza, para que no manchen los canastos. Estas hojas son como un paraguas, se les cortaba el tallo para hacer unas capitas. Se colocan todas las gorditas y se bañan con la miel del piloncillo.

Tostadas rojas con chile ancho

Para preparar las tostadas rojas de chile ancho, a la masa se le pone sal, se le muele chile ancho para que agarre color rojo, se va haciendo la tortilla como memela. A la hora de echarla al comal, antes de que se seque, se le raspa con un olote para dejarla troquelada. Después se va volteando hasta que se dore bien, se llaman tostadas. Se pueden comer con tinga y con pata. Es como una tostada, pero la diferencia es que va raspada, antes le echaban salsa con queso, cebolla y cilantro. Son más delgadas que las tortillas porque al rasparlas se adelgazan.

La comida en la ofrenda de día de muertos

Una de las tradiciones más arraigadas en el pueblo consiste en colocar la ofrenda de muertos, con los platillos que agradaban a los difuntos, ya fueran niños o adultos. Una abuela relata:

Les pongo sus tamales, a los niños les puse su arroz y su atolito de chocolate. Por la noche les puse trocitos de calabaza, su fruta, sus plátanos, su atolito en la ollita verde. Y su agüita en los jarritos para cuando vienen a medio día; los jarritos chiquitos son juguetitos para que jueguen, porque todavía eran niños cuando murieron.

Para los señores grandes su atole de chocolate. Ayer en la noche les puse tamales de chile para su cena. Les hicimos arroz, su mole y su pollo. Le pusimos botella de jerez, le pusimos sus botecitos de coca-cola. Se les ponen sus perones y sus manzanas rojas, sus guayabas, sus naranjas, a todo le ponemos sus flores. Lo principal las velas, porque sólo así ven los santos, también el incienso.

Es una tradición, cuando fui creciendo mi mamá y mi abuelita era lo que hacían. Si yo ya no pongo nada, al rato mis hijos y mis nietos ¡no van a hacer nada! Es una obligación con nuestros muertitos. ¿Dios sabe si vienen o no? ¡Pero nosotros cumplimos!

Jugando a la comidita

Cuando era niña jugaba con mis amiguitas a hacer comidita de verdad, tamalitos chiquitos, una sacaba la manteca, el tomate, la sal y hacíamos los tamales. Tamalitos de verdad, con verdolagas en chile verde, en cazuelitas. Para aprender a guisar, me hacían hacer la comidita. A mi gustaban los trastes.

Cocinas de humo

Una de nuestras entrevistadas comentó:

Tenía mi cocina de humo, pero como me operaron de la vista, mis hijos ya no me dejan que haga lumbre; ahora tengo que hacer todo en la estufa. Estaba acostumbrada a guisar en la lumbre, quemando cañuelitas u olotes. Poníamos el tlecuil o comal sobre tres piedras, ahí hacíamos las tortillas. Atrás del comal poníamos a cocer el nixtamal en el nixcomil, también ahí poníamos los frijoles. Y el picantito con la carnita en el brasero.

Como se pudo apreciar es en la alimentación donde más se conserva el gusto mesoamericano.

IV. CULTO A LOS CERROS EN TZAPOTITLAN

Otro rasgo del núcleo duro que pervive en Tzapotitlan y que está asociado con el culto a los cerros lo encontramos en esta leyenda. En el cerro de Tzapotitlan hay una tienda que se abre una vez cada año. Puedes entrar a comprar lo que quieras, pero debes decidirte rápido, porque la tienda se cierra en una hora. Si no sales a tiempo, caes dormido y despiertas hasta el siguiente año. Cuando logras salir la gente te pregunta dónde estuviste todo ese año. En las tertulias familiares se acostumbraba discutir que mercancía comprarías si entraras a la tienda. Algunos dicen que maíz o cebada, pero otros dicen que es mejor comprar la sabiduría.

V. INHUEHUETZAPOTITLANTLAHTOLLI. EL ANTIGUO IDIOMA DEL LUGAR DONDE ABUNDAN LOS ZAPOTES

El universitario Facundo Campos Ortega tuvo interés en aprender el náhuatl, desde que escuchaba a su abuela, doña Dolores Martínez Chavarría. Por eso lo estudió en Santa Ana Tlacotenco. Cuando lo conocí me comentó que recopilaba un glosario con las palabras que todavía recordaba su abuela. Para completarlo le recomendé entrevistar a doña Tecla Ríos, la tía abuela del Coordinador Delegacional de Santiago Tzapotitlan, he aquí el resultado de este esfuerzo:

Nican onca ce tepitzin itlahtolcuilol in Tzapotitlan. Aquí hay un pequeñito escrito de las palabras del lugar donde abundan los zapotes.

Abreviaturas usadas:

adj.	adjetivo
adv.	adverbio
conj.	conjunción
prep.	preposición
pron. pers.	pronombre personal
v.	verbo
v. reflex.	verbo reflexivo
v. trans.	verbo transitivo
*	palabra mestiza, o que no es del náhuatl

GLOSARIO:

Acahualle:	Acahual.
Ahuauhtle:	La palabra se deriva de “a-” raíz de atl agua y huauhtli o huauhtle amaranto, que quiere decir: amaranto de agua. Al parecer los nahuas le pusieron así a esta hueva de mosco de laguna, por la semejanza con las semillas de amaranto.
—ana:	v. trans. Agarrar, tomar. Niah necanaz in michi, voy a agarrar los peces (probablemente del lago).
Atl:	Agua.
Ahmo:	adv. No.
Ahmocualle:	Literalmente quiere decir no bueno, denota maldad, diablo, lo que no es bueno, in ahmocualle: Cuando la gente oía chillar el muerto decía: ¡ahmocualle!
Ayamo:	adv. Todavía no, aún no.
Camatl.:	Boca. Para decir cállate la boca se decía: tzacua mocamac.
Canen:	adv. Dónde, a dónde. ¿Canen tiauh? ¿A dónde vas? ¿Canen tiahue? ¿A dónde vamos nosotros?
Can:	Igual que canen. ¿Can timica? ¿A dónde va usted?
Cehua:	v. Hacer frío.
Comitl:	Olla.
—Cua:	v. trans. Comer. ¿Tlin ticcua? ¿qué comes? Nitlacuaz, comeré algo.

Cualcan:	adv. Temprano.
Cualle:	Bien.
Cuchi:	v. Dormir. Nicuhi, yo duermo.
Cuhatzintle:	Mujercita con matiz reverencial o de respeto.
Cuhatuntle:	Mujercita, escuintla.
Cuztic:	adj. Amarillo.
Chichi:	Perro.
Chihua:	v. Hacer. ¿Tlin ticchihua male? ¿Qué haces madre?
Chilacachtle:	Planta verde pequeña delgada y redonda (como la lenteja), que se encontraba en el agua, en las zanjas; se utilizaba para dar de comer a los patos o pajaritos.
Chiquihuitl:	Chiquihuite, canasta.
Chuca:	v. Llorar.
Ehua:	v. reflex. Levantarse. ¡Ixmehua, ye talca! ¡Levántate que ya es tarde!
Huacha*:	“A las mujeres que acompañaban a los soldados (bien pueden ser zapatistas) les decíamos huachas”. Esta palabra se sigue utilizando, pero por extensión se le llama a toda mujer que no sepa guisar, vestirse bien, o floja según el criterio y las tradiciones de Tzapotitlan.
Huan:	conj. Y. Huan tehuatl, Y tú.
Huehca:	adv. Lejos. ¡Huehca, huehca huiz! ¡Lejos, lejos viene!
Huel:	adv. Muy.

Huelihu:	De prisa. ¡Zan huelihue! ¡Nomás de prisa!
Huexulutl:	Guajolote.
Hueye:	adj. Grande. Igualmente se utiliza para denotar avanzada edad, ¡ye tehueye tlacatzintle! ¡Ya es usted grande señor!
Huitz:	v. Venir. Ye huitz, ya viene.
Ica:	prep. Con. Nictucaz ica coa, sembraré con la coa; ica moma, con tu mano.
Ilhuitl:	Fiesta.
In:	prep. El, la, los, las, de. In cuhuatl, la mujer; in yelutl; el elote.
Ipan:	prep. En. Ahmo tehuetzez ipan tlalle, no te vayas a caer en la tierra.
Ixmiqui:	Una tortilla ixmiqui, media cocida.
Macochtle:	Manojo.
Male, pale, malechita, palechito.	Palabras nahuatlizadas correspondientes a: madre, padre, madrecita, padrecito. Ya que los nahuas no podían pronunciar las sílabas “-dre, -dri, -dro, etcétera”, mopale, tu padre o tu papá. Con respecto a malechita y palechito, así les decían a los suegros respectivamente, lo que denota mucho respeto y cariño.
Matl:	Mano.
Matutunqui, matutunque.	Quiere decir: mano caliente, ladrón, ratero.

Metlatl:	Metate.
Metlatora*:	Así le decían a la mujer que no quería moler en el metate.
Miac:	adv. Mucho.
Miccailhuitl:	Fiesta de los muertos, “decían: la fiesta del miccailhuitl”.
Michi:	Pescado.
Michmulle:	Guisado de pescaditos con chile verde, papas, nopales y xoconochtle. Niah nicchihuaz in michmulle, voy a hacer el guisado de pescaditos.
Milpanecatl:	Gentilicio de quien es de Milpa Alta.
Mituhtia:	V. Bailar. Timituhtiz , bailarás.
Mulle:	Mole.
Muztla:	adv. Mañana. Se solía mezclar con el español, para decir ¡hasta mañana! se decía: ¡hazta muztla!
Nacatl:	Carne.
Neantle:	Al parecer quiere decir nada. A veces, de la luna se decía: ahmo quipia neantle in atl, no tiene o trae nada de agua.
Neuctle:	Pulque. Moneuc, tu pulque.
Necatolle:	Dulce de calabaza.
Nehuatl:	pron. pers. Yo.
Nepa:	adv. Allá.
-neque:	V. trans. Querer. Ahmo queneque tecez, no quiere moler.
Nexcomitl:	Olla de ceniza, olla que se utiliza para que se cuezan los tamales.

Nican:	adv. Aquí. Nican mochan, aquí es tu casa; nican timotlalez, aquí te sentarás.
Nixtamalle:	Nixtamal.
Ompa:	adv. Allá.
-paca:	v. Lavar. Tlapaca, lava.
Payo:	Rebozo. Mopayo, tu rebozo.
-pia:	v. trans. Tener. Nicpia mahtlactle centavos, tengo diez centavos.
Piltzintle:	Niñito. Ye chuca in piltzintle, ya llora el niño.
Queahue:	v. Llover. Ye queahue, ya está lloviendo.
Quema:	adv. Sí.
Quemacatzí:	adv. Igual que quema, pero de respeto o reverencial, sí.
Queman:	adv. Cuándo. ¡Hasta queman tutazque! ¡Hasta cuándo nos veremos! Al parecer cayó en desuso ixquichca que corresponde a la preposición hasta.
Quen:	adv. Cómo.
Quexque:	adv. Cuánto vale, cuesta.
Quezque:	pron. Cuánto, cuántos. ¿Quezque xutl ticpia? ¿Cuántos años tienes?
Quimil, quimille:	Así se le dice al bulto del mandado que llevan las señoras en su rebozo a cuestras y amarrado por frente.
Tamalle:	Tamal.
-teca:	v. reflex. Acostarse. Timotecaz, te acostarás.
Tece:	v. Moler en el metate. ¿Canen tiauh? Niah nitecez. ¿A dónde vas? Voy a moler.

- Techallotes: adj. Mote de los que son de Santa Catarina, que viene de techallotl, ardilla.
- Tecuztencatl: adj. El que vive o habita a la orilla de la piedra amarilla, con su plural tecuztencah.
- Tecuztenco: Paraje de Tzapotitlan que se encuentra en la calle del Órgano, de la avenida Juan de Dios Peza, del Barrio de Santa Ana. Te-(tl) piedra+cuz-(tic) amarillo+ tenco” a la orilla de... A la orilla de la piedra amarilla.
- Tepetl: Cerro. Igual se le decía tepetl como le decimos ahora cerro, en donde se encuentran los terrenos.
Mientras que los cerros de la sierra de Santa Catarina tenían su nombre específico, por ejemplo: el Yehualihque, el Peñascudo o Tecuauhtzi, el Xaltepetl o cerro de la Cruz.
- Teponaztle: Tambor.
- teque: v. trans. Cortar. ¿Tiauh tectequetz in acahualle? ¿Vas a cortar el acahual?
- Tetl: Piedra.
- Tlacatl: Hombre, señor.
- Tlaczintle: Señor de forma de respeto, reverencial.
- Tlacualero: Es la persona que venía al pueblo para llevarse los tacos en su ayate, para los campesinos que trabajaban en la hacienda de San Lorenzo o en

	Cuemanco a quienes les entregaba sus respectivos tacos o alimento.
Tlacualle:	Comida, alimento.
Tlachia:	v. Mirar ¿Ahmo tetlachia? ¿No ves o miras?
Tlachiqui, tlachique:	Persona que raspa el maguey, tlachiquero.
Talca:	adv. Por lo regular va precedido de ye... Quiere decir que ya es tarde para hacer o ir a alguna parte, o al llegar tarde a algún lugar. Ye tlahca.
Tlancoturria (o): —tlapaloa:	adj. El que no tiene dientes. v. trans. Visitar. Cuando la gente del pueblo iba al pueblo de Los Reyes Coyoacán para ver al Chaparrito (Cristo de las Misericordias), decía: ¡Niauh neclapaloz! ¡Lo voy a visitar!
Tlapextle:	Hojas de totemochtle que se ponen sobre los tamales para que se cuesan en la olla.
Tlapihque:	Que quiere decir: algo envuelto, se le dice así a los tamales de tripas, de pescado, de rana, etcétera. Especificando de qué se quiere el tlapihque.
Tlaulle:	Maíz.
Tlaxcalle:	Tortilla. Se solía decir a las personas que no sabían náhuatl: merece motlaxcal, merece tu tortilla. Con

	respecto a merece, es el equivalente al verbo náhuatl macehuía (merecer).
Tlazauhtle:	Le dicen así a la tierra amarilla o del cerro.
Tlazhuatona*:	adj. Mujer debilucha, floja para hacer el quehacer o bien que no lo pueden hacer.
Tlazohcamate:	Gracias.
Tlazohcamate huel miac:	Muchísimas gracias.
Tlaztacuil:	Cerca de cañuelitas de maíz para delimitar el terreno de la casa.
Tlecuille:	Fogón. Hecho de tres piedras o tabiques en forma de triángulo sobre el que se pone el comal o cualquier olla.
Tlin:	prep. Qué. ¿tlin ticchihua? ¿Qué haces?
Tonantzi:	To- nuestra + nan-(tli) madre + tzi o tzin denota reverencia, es decir nuestra madrecita, o bien la Virgen de Guadalupe.
Tonantzi, totahtzi, tomale, topale:	Equivale a decir señora o señor en español respectivamente, nótese que para decir señora se dice igual que a la Virgen de Guadalupe, o sea Tonantzi o Tomale; esta es una característica de la cosmovisión náhuatl y es difícil entenderla en español, pero su influencia pervive

	en el castellano, a veces se escucha a las señoras de Tzapotitlan y de otros pueblos decirse: Madre, ¡hay madre! ¡Ixcalaque tonatzi, nican mochan! ¡Entra madre, aquí es tu casa!
Totomochar*:	v. Quitar la hoja de la mazorca o del elote verde sin cuidado.
Totomochtle:	Hoja de elote.
-tuca:	v. trans. Sembrar. Nictucaz in tlaulle, voy a sembrar maíz o sembraré maíz.
Tumatl:	Tomate.
Tumin:	Dinero. ¿Quexque tumin ticpia? ¿Cuánto dinero tienes?
Tuna:	v. hacer calor.
Tunalle, tonal:	Sol, día, alma. ¡Hasta chicueye tunalle! ¡Hasta dentro de ocho días!
Tutulle:	Pájaro, ave.
Tutultetl:	Huevo.
Tutunqui, tutunque:	adj. Caliente. Ye tutunque in atl, ya está caliente el agua.
Tzopelic:	adj. Dulce.
Xacaltulle:	Tule para choza, era el tule amarillo, alto, ya macizo que se iba a traer de la ciénega para hacer las casas.
Xalitos, jarritos mochos*:	Apodo de los que son Tlaltenco. A veces se les decía ¡pinches xalitos!
Xicuarato:	Apodo de los que son de San Gregorio Atlapulco, que quiere

	decir que son peleoneros, enojones, medios salvajes.
Xincolas, xincolos, carpas:	Apodo de los que son de Tláhuac.
Xitumatl:	Jitomate.
Xixicuino(a)*:	adj. Glotón, que come mucho o se le antoja todo. La palabra viene de xixicuini.
Xuchitl:	Flor.
Xutl:	Año. Nicpia mahtlactle xutl, tengo diez años.
Ye:	adv. Ya. Ye tiahue, ya nos vamos.
Yehualle:	adv. Noche. Ye yehualle, ya es noche.
Yelutl:	Elote.
Yetl:	Frijol.
Yuah:	Al parecer significa más o menos lo mismo que muztla (mañana). ¡Hasta yuah male! ¡Hasta yuhuatzinco! ¡Hasta mañana por la mañana!
Zacatextle:	El zacate verde picado y amontonado que se les da de alimento a los animales.
Zacatl:	Pasto verde, zacate verde del maíz o bien el seco.
Zan:	adv. Sólo, solamente. Zan tehuatl, solamente tú.
Zuhuatl:	Mujer.
Zapotecos, zapotecos duros*:	Los que son de Tzapotitlan, sobre todo los de otros pueblos nos decían zapotecos duros.

Conjugación del verbo: -auh, ir

Niauh	Voy
Tiauh	Vas
Timica	Va usted
Yauh	Va él
Tiahue, teahue	Vamos
Nanyahue	Van ustedes
Yahue	Van ellos
¿Canen nanyahue?	¿A dónde van ustedes?

Los pronombres personales son:

Nehuatl, neh	Yo
Tehuatl, teh	Tú
Yehuatl	Él
Tehuatzi	Usted
Tehuanti	Nosotros
Namehuanti	Ustedes
Yehuanti	Ellos

In ipoaliz in Tzapotitlan. La numeración de Tzapotitlan.

Ce	Uno
Ume	Dos
Yeyei	Tres
Nahue	Cuatro
Mahcuille	Cinco
Chicuace	Seis
Chicume	Siete
Chicueye	Ocho
Chicnahue	Nueve

Mahtlactle.	Diez
Mahtlactle huan ce,	
mahtlactle ce	Once
Mahtlactle huan ume	Doce
Mahtlactle huan yeyei	Trece
Mahtlactle huan nahue	Catorce
No encontré alguna forma correcta para decir quince, (en el náhuatl clásico se decía caxtolli) por eso me salto hasta el veinte.	
Cempoalle	Veinte
Cempoalle huan ce	Veintiuno
Cempoalle huan chicnahue	Veintinueve
Cempoalle huan mahtlactle	Treinta

La formación del imperativo

Si la formación del imperativo en el náhuatl clásico se forma agregando el prefijo xi- al singular de las segundas personas en los verbos. En Tzapotitlan al parecer esta forma evolucionó a ix-.

Ixtlacua	¡Come!
Ixpano	¡Pasa!
Ixhualla	¡Ven!
Ixmutilale, ixmotlale	¡Siéntate!
Ixcalaque	¡Entra!
Ixquiza	¡Salte!
Ixmituhti	¡Baila!
Ixmehua	¡Levántate!

Sin embargo, hay una excepción para el verbo yauh: ir. Donde si se conserva el xi-.

Xiauh	¡Ve!
Xiauh mandado	¡Ve a un mandado!

El afán de las antigüitas para darse a entender
Tal era el afán de los suegros para que sus nueras u otras
personas entendieran lo que decían, que mezclaban el
náhuatl y el español; como los siguientes imperativos
donde el verbo español se conjuga en tercera persona
del plural:

Ixmucallaron	¡Cállate!
Ixmosentaron	¡Siéntate!
Ixmocerraron	¡Ciérrala! (puerta)

Sin el prefijo ix-, pero con la misma conjugación del
verbo español:
¡Chingaron munana! ¡chinga tu madre!

VI. EL EQUIPO DE INVESTIGACIÓN PARTICIPATIVA

A iniciativa del Coordinador Delegacional de Tzapotitlan, Rosalío Morales Ríos, conformé mi equipo para esta investigación con el C. P. Miguel Pérez Jiménez y Don José Granados Torres de los Comités vecinales. Participaron dos huehues, que todavía son campesinos: Don Benjamín Ríos Librado y don Melitón Barrientos de la danza de Santiagueros. También formaron parte la profesora Susana Luna Hernández y la economista Josefina Mendoza Mendoza, así como las sociólogas Claudia Hernández Osorio y Verónica Edith Paniagua Chico. Con ellos compartí mi pasión por Tzapotitlan.

VII. REFERENCIAS

- COSMINSKY, Sheila, 1977, “El papel de la comadrona en Mesoamérica” en *América Indígena*, vol. XXXVII, núm. 2, abril-junio.
- FARFAN, Agustín, 1592, *Tractado breve de medicina, y de todas las enfermedades*, México, Pedro Ocharte.
- GIBSON, Charles, 1983, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, México, Siglo XXI.
- GONZÁLEZ-BLANCO, Salomón, 1988, *Tláhuac prehispánico*, México, Miguel Ángel Porrúa.
- HERNÁNDEZ, Francisco, 1959, *Obras completas. Historia natural de la Nueva España*, vol. 1, México, UNAM.
- LEÓN, Nicolás, 1910, *La obstetricia en México*, México, Tipográfica de la Viuda de F. Díaz de León.
- LEWIS, Oscar, 1951, *Life in a Mexican Village: Tepoztlan Restudied*, University of Illinois Press.
- LÓPEZ, Alfredo, 2001, “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, en Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica.

LÓPEZ, Gregorio, 1672, Tesoro de las medicinas para todas las enfermedades, México, Francisco Rodríguez Lupericio Impresor.

LÓPEZ, Leonardo, s.f., Las investigaciones en la Casa de las Águilas. Reconstrucción de un pasado. Guía de la exposición temporal, México, Museo del Templo Mayor.

MADSEN, Claudia, 1965, A Study of Change in México Folk Medicine. Tulane University, Middle American Research Institute, Publication 25.

MOHAR, Luz María, 1990, La escritura en el México antiguo, México, Plaza y Valdez, Universidad Autónoma Metropolitana.

Population Information Program, 1981, Programas de Planificación Familiar, Population Reports, serie 1, núm. 22. Baltimore, The Johns Hopkins University.

QUEZADA, Noemí, 1979, Creencias tradicionales sobre embarazo y parto, Estudios del tercer mundo, vol. 2.

SAHAGÚN, Fray Bernardino de, 1969, Historia general de las cosas de la Nueva España, México, Editorial Porrúa.

TICHY, Franz, 1991, "Los cerros sagrados de la Cuenca de México en el sistema de ordenamiento del espacio y de la planeación de los poblados. ¿El sistema Ceque de los Andes en Mesoamerica?" en Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamerica, Editada por Johanna Broda, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

LA PROBLEMÁTICA, NECESIDADES Y DERECHOS
DE LOS PUEBLOS Y COMUNIDADES INDÍGENAS
EN ÁMBITOS URBANOS ¹

Conversación de organizaciones
indígenas con Rodolfo Stavenhagen *

EL MANDATO QUE TENGO, como relator especial de la Comisión de Derechos Humanos de la ONU, lo tengo desde hace apenas algunos meses, se estableció el año pasado. Comencé en mis funciones hace más o menos seis meses.

Entre los objetivos del mandato están recabar información lo más extensamente posible, de la situación de las violaciones a los derechos humanos de los pueblos indígenas en todas partes del mundo con base en información proporcionada por las propias organizaciones de

¹ Reunión especial de intercambio con miembros de organizaciones indígenas y de derechos humanos de la Ciudad de México realizada el 3 de abril del 2002.

* Relator Especial de Naciones Unidas para los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales de los Pueblos Indígenas de la ONU.

los pueblos indígenas, por otras organizaciones y asociaciones no gubernamentales, centros académicos y de investigación, y desde luego, también por los propios gobiernos. Esta es la primera tarea.

La segunda tarea es aportar algunas, si se da el caso, recomendaciones y propuestas a las Naciones Unidas, a los gobiernos miembros de la ONU, a las propias organizaciones de los pueblos indígenas, propuestas y recomendaciones con respecto a cómo solucionar la situación de violaciones a los derechos humanos y cómo mejorar la situación de los derechos humanos de los pueblos indígenas.

Para ello, se le pide al relator especial que rinda un informe anual a la Comisión de Derechos Humanos, que como ustedes tal vez sabrán, en este momento está sesionando en Ginebra. A mí me toca ir la próxima semana a Ginebra a presentar el informe, el día 15 de abril está previsto en la agenda de la Comisión de Derechos Humanos, el tema de los derechos humanos de los pueblos indígenas.

Entonces se van a considerar varios temas, o subtemas, varios puntos en la agenda relativos a ese tema, y también la recepción del informe, y sobre éste, seguramente, habrá luego muchas preguntas, inquietudes, críticas, etcétera, que puedan hacer.

Yo no quise ir a Ginebra sin haber tenido la oportunidad de encontrarme con las organizaciones indígenas de la Ciudad de México, del área metropolitana de la Ciudad de México, y haber tenido la oportunidad de un primer —espero que sea el primero, pero no el último— intercambio de ideas, de opiniones, de información con ustedes, para poder llegar a la Comisión de

Derechos Humanos mejor informado de lo que estoy, en principio, y también para poder transmitir a la Comisión de Derechos Humanos las inquietudes que ustedes puedan tener sobre esta temática .

Entonces yo les agradezco enormemente a todos los aquí presentes, el que hayan aceptado la invitación que les ha girado la Dirección General de Equidad y Desarrollo Social del Gobierno del Distrito Federal, para tener este encuentro conmigo, y yo espero poder conversar con ustedes sobre estos temas.

JORGE GUSTAVO CAICEDO: Yo quisiera compartirle algunas de las inquietudes que tenemos dentro de la organización Mixtin A. C., doctor, y es que hemos visto que una idea buena que no se actualiza acorde con el tiempo, el lugar y la gente, tanto en lo teórico como en lo lúdico, lo cual resulta insuficiente ante la demanda contemporánea.

En el caso de la artesanía, en el caso de la lengua y en el caso de los juegos, nosotros quisiéramos pedirle que viera por los intereses de ellos, en cuanto a que se respetara, ya no como artesanía, sino que se le diera el rango de arte, porque lo es, y que la lengua también, de alguna forma se respete en el sistema educativo como una forma de enseñanza bilingüe.

Eso sucede con los juegos tradicionales. En el caso de los juegos, como la vida, tienen sus reglas, que serían las leyes, y se respetan en la medida en que atienden a las necesidades reales del juego, en este caso de la población, si son las leyes, y más que restricciones, lo que tenemos que cultivar son valores. Promoviendo valores y derechos, haremos un proceso donde las restricciones se

vuelvan obsoletas. Es básicamente el comentario que le quería hacer, maestro.

RODOLFO STAVENHAGEN: ¿Me podría decir un poco qué hace su organización y a qué están dedicados, cuántas personas participan, y cómo colaboran o no, en su caso, con el Gobierno del Distrito Federal?

JORGE GUSTAVO CAICEDO: Colaboramos de cerca en el proyecto de conversión social. Nosotros editamos libros de lengua náhuatl para niños, distribuimos hace dos años mil 800 libros en las comunidades de Milpa Alta, como una intención de promoverlo. Le voy a comentar que cuando lo llevé a una editorial, que omitiré el nombre, me dijeron: este libro no lo vamos a editar porque no se vende. Pero eso me dio la clave para entender que nuestro mercado es gente que no puede comprar el libro y decidimos regalárselo, y gracias al apoyo de instituciones, como el Gobierno del Distrito Federal y otras fundaciones, pudimos hacer realidad el proyecto. Y también promovemos juegos tradicionales no sólo aquí, en la Ciudad de México, sino en otros cinco estados.

EPIFANIO DÍAZ: Soy miembro de la Unión de Artesanos Indígenas y Trabajadores no Asalariados. Ya una vez tuve la ocasión de preguntarle doctor, más bien estaba en un diplomado allá en la Comisión Nacional de Derechos Humanos, y le platiqué sobre la necesidad de abundar un poco más sobre los derechos humanos de los indígenas migrantes, incluso lo invité a un foro. Respecto también a artesanos, pero que venden en la vía pública. Continuamente hay un reglamento por ahí del gobierno,

que obviamente está en contra de lo que es el comercio ambulante, pero se han hecho varias propuestas, negociaciones con el gobierno de la ciudad para crear alternativas de trabajo para los indígenas que se dedican a fabricar artesanía, pero hasta ahora no se ha hecho. Yo siento que no funcionaron las negociaciones y yo siento que eso ha tenido como consecuencia que los indígenas sigan vendiendo en la calle, y en condiciones muy pésimas, con los niños en la calle, quemándose bajo el sol y perseguidos por los granaderos, etcétera.

RODOLFO STAVENHAGEN: Sé que hay lugares especiales, mercados que se han establecido desde hace muchos años para que la gente llegue a vender artesanías. ¿Usted ve que eso es una solución al problema, o que haya que proteger más al comercio ambulante en cualquier parte de la ciudad, o que haya lugares públicos, como La Ciudadela, donde se concentren los mercados de productos artesanales, o que los artesanos los vendan a las grandes tiendas que luego comercializan esto? ¿Cuál sería, para usted, una estrategia adecuada que pudiera revalorar la artesanía como producto creativo de las culturas indígenas, pero al mismo tiempo, contribuir a mejorar los niveles de vida y los ingresos de los artesanos?

EPIFANIO DÍAZ: Sí, de hecho, yo creo que la mayoría de los que vivimos en la Ciudad de México sí tenemos algo en contra de lo que es el comercio ambulante, pero tratándose de indígenas, yo siento que hay un planteamiento, un pensamiento de las organizaciones indígenas, que ellos tampoco quieren vender frente a la Catedral, o en el Zócalo, pero sí han tenido

planteamientos concretos. Hace dos, tres años, se hizo una propuesta con la Subsecretaría del Trabajo y Previsión Social en donde se estableció que se iban a crear varios mecanismos para apoyar a los indígenas, en la comercialización de sus artesanías. Por ejemplo, se dijo que se iban a conseguir permisos frente a Aurrerá, Gigante, esas tiendas comerciales, para que los indígenas se establecieran. Como hay muchísimas tiendas, iban a estar los indígenas frente a esas tiendas, pero no se ha hecho. Otro planteamiento que se tenía y que actualmente están manejando las organizaciones indígenas, es que sí se han hecho varios mercados, sobre todo en el centro histórico, pero muchos han dejado de funcionar y no se han hecho específicamente para los indígenas, sino para cualquier comerciante ambulante. Entonces, lo que se plantea en este momento es de que se pudiera hacer un corredor artesanal permanente, un lugar cercano, aunque no sea tan cercano, la mayoría prefiere el Centro, pero la cuestión está en que un mercado aunque esté un poco alejado, si tiene la difusión suficiente, yo creo que sí puede funcionar como el mercado de la Ciudadela, precisamente. No está en una zona muy concurrida, pero llegan camiones de gente extranjera, turistas, y van a comprar ahí. Eso es lo que se está planteando.

RODOLFO STAVENHAGEN: Ustedes ¿tienen afiliados, cómo cuántos son y de dónde provienen, viven aquí en la Ciudad de México?

EPIFANIO DÍAZ: La Unión de Artesanos Indígenas, como su nombre dice, está compuesta de artesanos, pero de varios pueblos indígenas: hay triquis, otomíes,

mazahuas y con otras organizaciones que hemos coordinado trabajo.

FLORENTINA SANTIAGO: Nosotros somos también comerciantes de plantas medicinales y nosotros no entendemos que se habla mucho de derechos: derechos humanos, derechos indígenas, derecho. No entendemos, no alcanzamos a entender. Cuando nosotros tratamos, con lo que nosotros vendemos tratamos directamente con la salud. Entonces, nosotros hemos planteado, en tiempo atrás, propuestas, proyectos y todo, y no se nos da respuesta y ya llegamos a una conclusión: no hay Derecho. Y la otra situación también, doctor, es que yo pregunto ¿hasta qué punto, donde usted va, donde usted representa, hasta qué punto los migrantes estamos incluidos, los residentes en las grandes ciudades? Porque en los acuerdos de San Andrés, no hay nada claro para nosotros. Nosotros no vemos que hablen más allá de los jornaleros migrantes a los Estados Unidos y todo. Pero como migrantes en las grandes ciudades no. Y referente a lo que decía, sí hemos presentado alternativas. Nosotros no buscamos ser los únicos, los primeros; nosotros no buscamos eso. Buscamos una alternativa viable y no vemos respuesta, no vemos respuesta referente al trabajo. Se habla del Convenio 169 y eso. La población de nosotros, no vemos la respuesta de todos esos convenios internacionales. Entonces, yo quisiera saber ¿qué tanto platican los que van a Ginebra, los que van por todos lados, cuando nosotros vivimos en las mismas condiciones? A lo mejor ya no lo vemos, pero ya no estamos de acuerdo en que nuestros hijos pasen lo que estamos pasando en la educación, en la salud, en la discriminación, en la im-

partición de justicia. Hay muchas cosas que nosotros no vemos claro.

RODOLFO STAVENHAGEN: Habla usted de los migrantes a las ciudades y los migrantes internos. Yo estoy totalmente de acuerdo con usted; generalmente en los tratados internacionales y también en los Acuerdos de San Andrés, por cierto, ese es un tema que no se ha desarrollado mucho. ¿Cuáles son, a juicio de usted, qué me puede usted decir, cuáles considera usted que son los principales problemas a los que se enfrentan los migrantes a las ciudades, como usted y el grupo que usted representa?, y ¿qué soluciones le piden ustedes a quien sea, a las autoridades o al país, etcétera, para estos problemas; por dónde ve usted la salida? Porque yo estoy de acuerdo con usted: el Convenio 169, México lo ratificó hace ya más de 10 años, 12 años. Y yo también he oído muchas quejas, diciendo: bueno, ahí lo firmaron, en Ginebra, lo ratificó México, pero no lo estamos viendo en la práctica; ¿qué es lo que a su juicio hace falta?

FLORENTINA SANTIAGO: Nosotros como migrantes, como residentes, salimos de nuestras zonas rurales para venir siguiendo un espejismo en las grandes ciudades, porque es un espejismo. Cuando llegamos aquí, nosotros lo primero que enfrentamos es la discriminación, y nosotros llegamos defendiendo lo que somos. No perder las raíces, no perder la lengua y seguir adelante. Tampoco venimos a decirle a la gente de la ciudad: “vivan como yo”, tampoco sería justo. Pero nosotros lo que enfrentamos es en la educación, nuestros hijos, no entendemos. Dicen: hay becas, hay apoyos, no es cierto. Porque nos

enfrentamos con la burocracia, los documentos y todo eso. Salimos de una zona que no sabemos leer ni escribir, la verdad. Entonces, en el campo de la educación, la salud, el trabajo, a mi punto de vista, que los programas gubernamentales que tanto hablan, que bajen, a nuestro juicio, porque nosotros sí presentamos propuesta. Y hemos dicho: estamos entre los grupos vulnerables. Yo no lo aceptaba, pero hoy sí; digo, sí es cierto: somos vulnerables jurídicamente, porque no somos discapacitados; y jurídicamente también somos muy vulnerables. Y hemos hecho muchas propuestas para que cambien las condiciones, pero no vemos que cambien.

PASCUAL DE JESÚS: Nosotros vivimos en un predio en la calle López 23 en la colonia Centro; somos del Movimiento de Unificación y Lucha Triqui; somos, porque yo represento a los compañeros triquis, a los hermanos triquis. Nosotros tenemos problemas de vivienda; queremos invitarlo a que usted vaya personalmente a visitarnos, y vea en qué condiciones vive nuestra gente, cómo están vestidos. Queremos que también vea lo que estamos haciendo: una escuela bilingüe que tenemos ahí en la comunidad; estamos trabajando en equipo. Los problemas que tenemos también son de espacios de comercialización; la delegación Cuauhtémoc sí nos ha estado presentando varias alternativas, pero son alternativas que no son viables; nos están diciendo que, bueno, en el Centro Histórico no podemos vender, y si podemos vender nos están mezclando con gente que vende mercancías piratas —podemos decirlo así—, fayuca, venden tenis, cassettes, videos y ahí van los artesanos. Entonces, lo que estamos pidiendo es que se haga

un mercado o un centro artesanal comercial, para los indígenas, no solamente para los triquis, sino para todo aquel artesano indígena de la ciudad. Y por otra parte, queremos también plantearle que aquí, en la Ciudad de México, cuando el gobierno de la ciudad, o cuando la SEP concretamente, hagan los programas para aquí, para la Ciudad de México, que nos consideren; o sea, que haya una educación bilingüe en las escuelas. Por ejemplo, nosotros estamos en la calle López; los otros triquis están en La Ciudadela y los otros están en La Candelaria; estamos en lugares estratégicos, queremos decir que el gobierno tome en cuenta eso, para que haya un programa de educación bilingüe en las escuelas donde van los niños, que refuerce más este programa y que hagan realidad esto que estamos pidiendo.

RODOLFO STAVENHAGEN: ¿No hay escuelas bilingües en el Distrito Federal?

PASCUAL DE JESÚS: Sólo la que tenemos. Pero no tenemos ni maestros; es una escuela autónoma que estamos manejando nosotros, con el apoyo de la CONAFE, pero las compañeras tienen que trabajar, porque la CONAFE les da una beca de 600 pesos y las compañeras tienen que estudiar, tienen que comer también; tienen que trabajar. Entonces, nos están ayudando, pero no tenemos escuela bilingüe en la Delegación Cuauhtémoc. Entonces, concretamente esa sería la petición.

OSCAR BANDA: Soy del Centro de Derechos Humanos Yax Kin, A.C. Quisiera referirme a tres aspectos. Uno, que obviamente al cual hay que aludir y que tiene que

ver con la cuestión de la reforma constitucional aprobada, aunque pudiera ser un tema de carácter nacional, tiene repercusiones en el ámbito local. Y pongo por ejemplo, ahora que hemos estado participando en una mesa de trabajo, con respecto a una propuesta de reforma al Código Penal, existen profundas limitaciones en el marco jurídico, en la medida que no reconoce un conjunto de derechos. Y ahí, lo enfrentamos en la práctica. Es decir, este marco jurídico obviamente es un marco jurídico limitado y, entonces, la propuesta que nosotros estamos haciendo, es una propuesta profundamente limitada, que no está en el tenor de las demandas del movimiento indígena nacional. Y esto también tiene que ver con la incongruencia del gobierno de México, en la medida en que la última sesión del grupo de trabajo para la Declaración Universal de los Derechos Indígenas, adoptó la iniciativa original. Sin embargo, la reforma aprobada, está por debajo de la versión original de la Declaración Universal.

Se nos hace importante este comentario, porque el gobierno de México está, en el ámbito internacional, asumiendo una postura que pudiera parecer progresista y, sin embargo, en el ámbito local está adoptando una posición que es contradictoria a esta posición. Y lo mismo hizo con la Declaración Americana, con la propuesta de Declaración Americana en la OEA, que fue en la sesión hace dos semanas, en donde su postura fue más o menos similar. Incluso, en la versión original de la Declaración Universal, México se comprometió a adoptar los conceptos centrales que son: autonomía, libre determinación, territorio. Sin embargo, aquí en el país no lo está haciendo. Y esto me parece que es fundamental: que se haga un señalamiento

muy claro y muy preciso al gobierno de México por esta postura. Esto es en cuanto a la cuestión nacional.

Otro aspecto que tiene que ver con la situación que viven los indígenas en la ciudad y que ya algunos compañeros aquí lo han comentado, es la atención limitada que tienen, y ya se comentaba aquí la cuestión del trabajo en vía pública, a la que una buena parte de los indígenas se dedican; la cuestión del trabajo doméstico; la cuestión de la vivienda y la cuestión de la educación, que son algunos de los temas, no los únicos. Y decimos, hay una atención limitada; éste, por un lado, es un problema. El otro problema que enfrentan es que no se está atendiendo o no se está intentando atender estos problemas desde la perspectiva indígena, desde la perspectiva de la identidad y de la especificidad. Ya se comentaba la cuestión de la educación; no se trata solamente de generar oportunidades para que los niños puedan ir a la escuela; estamos hablando de niños cuya identidad no es desde la cual se creó el modelo educativo. Por ello, los niños tienden a estar desertando de la escuela. Sólo por mencionar un caso; usted ya preguntó si había una educación bilingüe: no existe. Este esfuerzo que están haciendo en López 23, que es un esfuerzo importante; sin embargo, no es un esfuerzo que esté apoyado desde las instituciones y eso nos debe preocupar. Si uno conoce cuál es la experiencia de CONAFE, cómo es que están preparando a sus promotores educativos, francamente tienen serias limitaciones.

Nosotros encontramos que los indígenas son los que tienen la peor atención porque son jóvenes; no son profesionistas de la educación. Nosotros sabemos lo que implica ser educador, y ya si hablamos de una educación

bilingüe, esto lo complica más. Y hablamos entonces, de que esta ciudad tiene un gran problema, de que es una ciudad que no está atendiendo a los indígenas o no se está preocupando seriamente por atender, desde la perspectiva de la multiculturalidad, de la multiétnicidad, que es una perspectiva que yo considero que tenemos que ir trabajando, que tenemos que ir profundizando en los próximos años. Y también enfrentamos que en esta ciudad, es una ciudad profundamente racista; y utilizo el término racista, porque existe una gran discriminación, una gran exclusión en todos los ámbitos de la vida hacia el ser indígena en la ciudad.

Por eso, el impulsar la construcción de una ciudad multiétnica es fundamental. Y esto también se expresa —como usted ya lo comentaba— en que las diferentes discusiones que sobre el tema indígena se están dando, es un tema que no se está abordando. La cuestión de los indígenas en la ciudad no aparece en San Andrés, no aparece en la iniciativa de la Ley COCOPA y ya mucho menos en la reforma constitucional aprobada. Entonces, sí es importante, sí es fundamental que esto pueda ser suficientemente discutido y que esto sea traducido en acciones de gobierno, en políticas públicas; que haya un primer esfuerzo efectivamente, porque estas políticas públicas puedan atender desde la lógica de la multiculturalidad, pero esto todavía es insuficiente. Y hablamos también de diferentes ámbitos de gobierno, en donde todavía esto no es suficientemente entendido. En las mesas de trabajo donde estamos discutiendo, efectivamente estamos enfrentando que hay una incomprensión completa y total sobre esta problemática. Por eso planteaba esos tres niveles de la problemática, que tenemos

enfrente de nosotros y que demandan una atención muy seria y muy responsable.

JAVIER GARCÍA: Soy presidente del Consejo Comunal del Pueblo de Santo Tomás Ajusco, al sur del Distrito Federal. La problemática que tenemos los pueblos originarios aquí, es casi la misma: el desconocimiento total, a excepción ahora de este gobierno capitalino, que nos ha congratulado en estos momentos y en estas fechas. Anteriormente no se daba esto. Entonces, los pueblos originarios hemos padecido expropiaciones, nos manejan totalmente precios absurdos por metro cuadrado de terreno, desde cuatro o cinco pesos; y ahí sí indican que hay leyes. Sin embargo, cuando hablamos del Convenio 169 de la OIT, ahí sí, como decía usted doctor, no existe; no existe, independientemente de que fuera ratificado. Entonces, nosotros como pueblos originarios, en la comunidad del Ajusco, tenemos una expropiación contra la que nos amparamos. Ahora nos preocupa grandemente una problemática de los pueblos del sur, que viene a ser una iniciativa de ley que dio hace un año un diputado, promovió una iniciativa de Ley sobre Cementerios y Crematorios en el Distrito Federal. Entonces, ahí nos quieren impedir nuestras costumbres y tradiciones de venerar a nuestros muertos, y solamente bajo las condiciones que ellos indican. Ahí lo que más nos entristece es que a nosotros, como pueblos originarios, no nos toman en cuenta como pueblos indígenas, independientemente de que tenemos más de cuatro mil años estando radicando ahí, y con un reconocimiento de más de 500 años, como es el pueblo del Ajusco. Entonces, se hace ridículo pensar que nos indican que el artículo

cuarto no es violado, porque no es para nosotros sobre tradiciones y costumbres, nada más es para los pueblos indígenas; entonces, nosotros ¿qué somos?

RODOLFO STAVENTHAGEN: ¿Quién les dice eso?

JAVIER GARCÍA: Es el diputado del grupo parlamentario del Partido Acción Nacional, Víctor Hugo Gutiérrez Yánez, quien el año pasado presentó una iniciativa de Ley de Cementerios y Crematorios en el Distrito Federal, a la cual estamos opuestos totalmente, porque ¿entonces qué somos? Si no somos pueblos originarios, pueblos indígenas, ¿entonces qué somos? Sobre la problemática que tenemos en la comunidad del Ajusco, independientemente de las expropiaciones, como decía yo al principio, hasta este gobierno se ha visto un poquito más que nos están tomando en cuenta.

Si usted me va a preguntar ¿qué hace el Consejo Comunal Permanente de la Comunidad del Ajusco? Yo le diré que por ejemplo antes, cuando queríamos tocar las puertas de la delegación o del gobierno central o gobierno federal, éramos rechazados tajantemente. Ahora, gracias a Dios, ya estamos un poquito más adentrados a esto, pero todavía tenemos grandes necesidades. Sobre problemáticas, es eso primero, que se pongan a estudiar y a machetear ¿qué son las comunidades y los pueblos originarios? Porque si lo manejan en el escritorio, pues nos hacen muchísimo daño, ya que al quitarnos esas tradiciones y costumbres, estoy seguro que todos los pueblos de la montaña se van a voltear y, no nada más le estoy hablando de Tlalpan, estoy hablando de Milpa Alta, de todos estos pueblos del sur del Distrito Federal.

Creo que si hablamos de Derechos Humanos, nos quieren violar el derecho de nuestros usos, tradiciones y costumbres. Sobre otra situación, es que también nosotros siempre hemos querido mantener nuestra lengua materna, de hecho varias instituciones nos han apoyado, lamentablemente, estos apoyos con base en que no existen tantos recursos, pues son muy someros, son de tres, cuatro meses y hasta ahí nada más. Entonces, yo estaría en el mismo canal que los compañeros, en ver la situación de cómo apoyar a los pueblos originarios, de seguir manteniendo la lengua materna, ya que muchos de nosotros independientemente de que en el Ajusco, en Milpa Alta y de que en la Magdalena Petlacalco y todos esos lugares, sí hay personas mayores que lo manejan, muchos jóvenes ya rotundamente desconocen esta lengua, yo creo que sí debe de darse o impartirse clases ya en esta forma.

AGUSTÍN MÉNDEZ: Soy de la Asociación de Traductores e Intérpretes en Lenguas Indígenas, mi idioma es el Itachihuin, que por otro nombre nos dicen Totonacos. La problemática que tenemos nosotros los indígenas no sólo en las zonas urbanas, sino rurales también y que donde más se acentúa es allá, es donde más se ve, es donde es más notorio, no quiero decir que esa problemática sea sólo allá, aquí también se da, lo que pasa es que aquí por la gran urbe a veces no se ve. Este problema, creo que lo venimos padeciendo desde hace muchos años, desde el punto de vista histórico lo tenemos, 500 años ya, actualmente se empiezan a abrir las puertas. Creo que esto motiva porque a las autoridades, tanto a nivel federal, estatal y municipal, aquí también delegacional,

les ha faltado voluntad para aplicar las normas que nos rigen aquí en México, y hablando de la ciudad, pues aquí en el Distrito Federal ha existido esa persistente violación de los derechos humanos, que actualmente ya los conocemos así, anteriormente los conocíamos como garantías individuales y que esto es para todos, sean o no indígenas, también los derechos humanos.

Con la violación persistente de las normas que nos rigen en México, como las persecuciones, las violaciones de nuestras mujeres allá en lo rural, aquí en la zona urbana, los asesinatos individuales, colectivos y además selectivos también que se han dado en algunos casos, en Guerrero, en Chiapas, en otras partes que no tienen medios ni mecanismos para hacer o alzar la voz para que se escuchen estas anomalías. Esta situación hace que nosotros estemos viviendo en una situación de no Estado de Derecho que tanto pregonan las autoridades federales. Aquí nosotros decimos y tenemos acuñado otro nombre, otra expresión, otra frase que decimos, mandar obedeciendo, ellos no mandan obedeciendo, ellos mandan desobedeciendo, pero que conocemos la acuñación occidental del Estado de Derecho, algunos lo conocemos, algunos no lo conocemos.

Con esto, ¿qué sucede? tanto en la violación de los derechos humanos, en la falta de educación —como ya se dijo— bilingüe. Se viola constantemente lo que se consagra en nuestra Constitución y de manera permanente, esto se traduce en lo que nosotros también queremos denominar terrorismo de Estado, eso son las violaciones a las mujeres, la violación de los domicilios allá en la provincia, porque los que las cometen son las mismas autoridades, si las cometieran otros tendría otra denominación.

Hablemos de los derechos que consagran las normas aquí en México, veámoslo de manera jerárquica. Nosotros conocemos en literatura, no así en la práctica, el famoso Convenio 169 de la OIT, del cual México es parte de ese Convenio porque lo ratificó los órganos de Estado aquí en México precisamente, el Congreso de la Unión, el Senado de la República, que tiene facultades para aprobar tratados internacionales con la ratificación del Ejecutivo que se realizó hace más de 10 años. Pero vemos que este Convenio, este documento internacional y nacional válidamente aquí en México, que ya la Suprema Corte de Justicia de México también ya estableció jurisprudencia sobre su jerarquía, comparado con la Constitución Política de México. En su artículo 12 menciona que los derechos de los indígenas en cualquier parte del mundo, se establece el derecho de un traductor y esto yo lo menciono porque yo soy parte de una organización de traductores, no quiere decir que los demás derechos no los queramos aceptar, simplemente es lo que a nosotros nos mueve en esta actividad que realizamos. Esto ha pasado a letra muerta, en excepcionales asuntos es donde se ha llevado acabo con un traductor o se le ha llevado a los procesados la figura del traductor.

Nuestra Constitución hasta el año pasado en que todavía establecía en el artículo cuarto el derecho de los indígenas, pero no establecía de manera firme, concisa, era el cuarto todavía, en el que se mencionaba que la nación mexicana tiene una composición pluricultural nada más. Para nosotros fue una vacilada que en 1992 se aprobara por el Congreso de la Unión, nunca fue aplicable, era inviable su aplicación ¿por qué? porque estaba en la jerarquía superior de las leyes, pero nunca

se bajó a la reglamentación y por eso es que no se hizo y aún habiéndolo hecho era muy difícil aplicarse. Este cambio que se hizo el año pasado, a nivel internacional lo vieron con buenos ojos, nosotros desde un principio no lo vimos así, lo vimos que también adolecía de fallas y grandes, ahora las enumeramos. Con esa reforma, desde luego, aún estando aquí el movimiento nacional indígena de México, en marzo del año pasado, encabezados por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, no se hizo más que omitir y desconocer los legisladores de los que se había convenido el 16 de febrero de 1996. Creo que a los legisladores les faltó visión de Estado, hace falta mucho por hacer y seguiremos haciéndolo.

Solamente quiero decir algo más, los derechos se ejercen, hay que ejercerlos, si bien es cierto que nuestra Constitución actual reformada, y todas las disposiciones de los códigos que enuncian los derechos de traductores y otras, esos derechos hay que ejercerlos, no podemos esperar a que vengan las autoridades y nos digan aquí está tu derecho tómalo, creo que si a mí no me hubieran dado esta botella de agua yo sí hubiera pedido un vaso de agua, entonces, la necesidad nos obliga a ejercer esos derechos, hay que hacerlo, no es fácil.

JOSÉ PÉREZ ESPINOSA: Lo que voy a decir es la opinión de la organización Chinampatlacatl, respecto de las Chinampas de México. Es un agroecosistema tradicional que pervive en la Ciudad de México, una de las ciudades más pobladas del mundo, agricultura con raíces netamente indígenas. Estamos a favor de la conservación de las Chinampas y seguiremos luchando contra las incomprensiones y obstáculos que la socie-

dad pluricultural actual nos impone. Los chinamperos o chinampanecas, tenemos un fuerte arraigo a nuestras raíces culturales a las que defendemos y representamos con sobrado orgullo. La palabra chinampa es de origen náhuatl, de chinampan y a su vez de chinamitl, que significa en el cerco de cañas o varas y de pan, que significa, sobre; significando entonces la palabra chinampa, en o sobre el cerco de cañas o varas, que son parcelas artificiales de forma rectangular, semejante a islotes largos y angostos, rodeados por canales y zanjas y construidas en las orillas de pantanos y lagos de poca profundidad en los vasos de agua en la cuenca de México.

Es un sistema insólito de cultivo sobre las aguas del lago, surgieron unos 200 años antes de Cristo en forma limitada, construyéndose más campos drenados o elevados hacia el año 800 después de Cristo, dándose el apogeo de las Chinampas entre 1 400 a 1 600 después de Cristo. Las actuales Chinampas, cerca de 2 mil 400 hectáreas, incluyendo pequeñas laguneras, canales y zanjas, son como el jardín milenario que están en esos viejos pueblos de la cuenca de México, en los barrios de Xochimilco en Atlapulco, en Tlaxialtemalco, en Tláhuac y en Mixquic. De los pueblos chinamperos, Xochimilco sigue siendo la reina de las comunidades chinamperas, hasta la actualidad con sus 800 hectáreas. En el pasado, las chinampas hicieron posible la vida de la gran Ciudad de México, Tenochtitlán, le dieron de comer y le dieron de beber.

Actualmente, las chinampas siguen siendo parte del granero de la ciudad, le aportan hortalizas, una extensa variedad de plantas de ornato, constituyen una importante atracción turística con sus paseos en trajinera y le proporciona el 71% de agua potable con sus cerca

de 280 pozos profundos que tiene en toda su área. La ciudad no ha saldado todavía la deuda que tiene con los pueblos originarios del sur de la cuenca de México. Uno de los principales problemas en las chinampas, es el hundimiento del suelo, debido a la sobre explotación de los mantos acuíferos; otro, es el abandono de las chinampas como forma de cultivo tradicional, incitado por políticas de gobierno hacia una agricultura llamada moderna, además del ensalitramiento y crecimiento de la mancha urbana sobre estos terrenos de cultivo.

El 10 de diciembre de 1987, la UNESCO declaró a Xochimilco como patrimonio cultural de la humanidad, por la importancia de su zona histórica, sistema lacustre y chinampero único en el mundo, implicando que México al firmar la convención sobre la protección del patrimonio mundial en 1984, se obliga —entre comillas— “a identificar, proteger, conservar, rehabilitar y transmitir a las generaciones futuras el patrimonio mundial que se encuentra en su territorio”.

El 28 de enero pasado, se ratificó la inscripción de Xochimilco en la lista del patrimonio mundial por parte de la UNESCO, confirmando el valor excepcional y universal que debe ser protegido para beneficio de la humanidad. Lo que voy a decir, para los chinamperos es importantísimo: sería loable que en los planes a favor de las Chinampas se fundamenten las propuestas de los artífices y protagonistas de este hecho ejemplar de la cultura ecológica de México, los indígenas chinamperos que no se nos escucha. Las Chinampas de Xochimilco y Tláhuac no son un simple monumento al pasado de México, son como un libro de texto viviente de las ciencias agrícolas precolombinas.

LORENZA GUTIÉRREZ GÓMEZ: Soy de la Mixe Alta. Nuestra situación como mujeres, migrantes indígenas, mujeres que trabajamos en casa, en este caso, somos mujeres que tenemos que enfrentar diferentes discriminaciones. Primero, por hablar una lengua; segundo, porque muchas veces no asistimos a las escuelas y en la gran ciudad, que muchas veces hemos dicho que es un monstruo por que aquí es donde perdemos toda nuestra identidad, muchas veces nosotros los inmigrantes tenemos que olvidar quienes somos y llegamos a la ciudad, tenemos que olvidarnos de eso y enfrentamos el que ya no conocemos quiénes somos realmente. En el caso de nosotras las empleadas del hogar, las diferentes discriminaciones que estamos enfrentando son los reducidos cuartos de servicio, que las empleadoras lo consideran como un cuarto adecuado para nosotras las mujeres que trabajamos en casa. Otra problemática es cómo nos llaman a nosotras: las sirvientas, las criadas, las chachas, las indias marías, que andamos en las calles, las mujeres que no nos sabemos vestir bien. Este tipo de cosas, ¿cómo lo tenemos que pasar?

Habría que preguntarnos cómo nosotras, las mujeres, los estamos enfrentando dentro de nuestro trabajo, porque son cosas que a veces, todos los días lloramos en nuestra casa, ahora sí a solas, en el trabajo, porque no hay nadie que nos esté escuchando, porque las empleadoras no entienden por qué migramos, por qué hablamos una lengua, por qué nos vestimos así. El Seguro Social, no estamos consideradas dentro de eso, porque según el Seguro Social, nosotras no aportamos nada a la economía nacional. En la Ley Federal del Trabajo, capítulo 13, no nos consideran a nosotros, los indí-

genas, dentro del Seguro Social. En los centros de salud no nos respetan como mujeres indígenas, no respetan nuestro cuerpo, nunca nos preguntan qué es lo que queremos nosotras, como mujeres, nunca nos dicen con las palabras claras, puesto que no somos académicas, qué es lo que tenemos. Las empleadoras muchas veces nos dan pastillas para no ir al hospital, porque perdemos nuestro tiempo. Las empleadoras no entienden que nosotras, que migramos, tenemos que estar mandando a nuestra comunidad mensualmente, porque hay una familia que lo necesita. Por eso migramos, porque no hay en el pueblo.

Las necesidades son muchas. A nosotras, como empleadas del hogar, se nos despide por ser madres, se nos despide por hablar una lengua, porque según las empleadoras, dicen que somos la gente de Benito Juárez, porque lo seguimos hablando. Esa parte es donde nosotras decimos, pues nunca vuelvo a hablar la lengua, porque si dentro del trabajo me están discriminando por la lengua que yo hablo, no la vuelvo a mencionar. Entonces, en cuanto al artículo 37 y 38 de la Ley Federal del Trabajo, dice que los patrones tienen que tener cierto respeto a sus empleadas, cosa que no pasa, porque dentro del trabajo mismo, y yo creo que todas nosotras, las mujeres que trabajamos en diferentes espacios, andamos en el metro, en donde sea, en el micro, recibimos el hostigamiento sexual. De parte de los mismos empleadores, de los hijos de los empleadores, muchas veces enamoran a las empleadas del hogar y las embarazan, y el mismo patrón hace lo mismo, y en ese momento nosotras, como migrantes indígenas empleadas del hogar, perdemos nuestro trabajo, porque cómo a

nosotras las empleadoras nos van a creer las que estamos pasando todo esto.

Somos pocas las organizaciones que estamos dentro de todo esto, somos cinco organizaciones de empleadas del hogar que están dentro, pero que nosotras, las empleadas del hogar migrantes indígenas, nada más somos Expresión Cultural Mixe Xaam, que estamos trabajando todo esto. Es muy poca la información que se está manejando dentro de los medios de comunicación, falta mucha información para este sector de cómo conocemos nuestros derechos. O sea, de que la Ley Federal del Trabajo existe, sí existe, pero como siempre hemos dicho, está escrito en un papel escondido, guardadito, muy bonito, y hasta ahí queda, pero nosotras, que realmente lo necesitamos, no lo conocemos.

Los medios de comunicación cómo están jugando con nuestra identidad. En Canal 13, por ejemplo, ponen a una empleada del hogar migrante indígena, la hacen hablar como si estuviéramos no sé en qué época para ellas, cuando nosotras actualmente ya no somos así, cómo trabajamos nosotras con los medios de comunicación para que puedan entender que la situación es otra. Cómo podemos hacer saber al gobierno que hay muchas demandas, y que muy buena parte del avance del país, yo creo, que nosotras como empleadas del hogar migrantes indígenas, somos nosotras, porque actualmente las mujeres ya pueden salir a trabajar en sus oficinas, pero hay otra mujer que se queda en su casa. Esa mujer está escondida y nunca se ve, nunca se ve, pero hace la limpieza, la comida, la casa, la ropa, atiende a los hijos, a la escuela. A las cinco de la mañana tiene que estar parada y se va a acostar a las 12 de la noche.

Trabajos extras que hacemos, no se nos pagan. El aguinaldo, no hay. Vacaciones, no hay. Cómo podemos solucionar eso, cómo podemos trabajar más con este sector, que yo creo que nadie lo está trabajando, más que nosotras, las que lo estamos viviendo. Ahora, nosotras hicimos un foro-taller sobre el análisis de las reformas a la Ley Federal del Trabajo. Tenemos la prepropuesta; propuestas que nosotras, como indígenas, creemos que no están adentro y que lo estamos metiendo, y la pregunta que haría, ¿a dónde se las hacemos llegar? ¿A quién se la proponemos? Y otra cosa es que como sector no se nos atiende bien. O sea, los abogados, que se supone que son abogados que están dentro de todo este movimiento, y que se supone que deben estar sensibilizados con este sector, no están sensibilizados realmente, y que nosotros nos tendríamos que preguntar aquí, ¿realmente somos francos al decir que sí estamos trabajando para todos, para toda la población? O al decir, yo estoy trabajando para esto, ¿realmente es cierto? Al momento de que yo estoy aquí, ¿lo estoy haciendo afuera, o nada más lo estoy diciendo aquí?

RODOLOFO STAVENHAGEN: Me interesa muchísimo, le agradezco lo que acaba de decir. Coincido totalmente con usted, que es uno de los problemas de derechos humanos más graves en nuestro país, que ha sido totalmente descuidado por las autoridades, por los defensores de los derechos humanos y por la sociedad en general, y le agradezco enormemente que lo haya dicho con tanta claridad y con tanta sencillez. Yo tengo una pregunta. Cuando hay denuncias concretas, porque lo que usted acaba de decir resume lo que son, seguramente, miles

y miles de quejas cotidianas que constantemente de discriminación, de explotación, etcétera, que sufren no solamente todas las personas que trabajan como empleados o empleadas domésticas, sino particularmente las mujeres indígenas migrantes en esa situación.

¿Qué mecanismos conoce su organización, o usted misma, qué mecanismos utilizan para canalizar estas quejas, para movilizar alguna defensa, para llegar a documentar estas quejas, y a ver si hay algún mecanismo de protección, algún mecanismo en que se pueda pedir y obtener justicia? Es decir, ¿qué mecanismos reales existen?

LORENZA GUTIÉRREZ: Nosotras como organización Expresión Cultural, llevamos ya como diez años trabajando en todo esto, y nos hemos enfocado más a la capacitación, de lo que tiene que ver con nosotras. En los medios de comunicación, como le vuelvo a repetir, no hay espacio para nosotras, para ya difundir los programas que nosotras estamos dando, que mucha gente, de alguna manera, se ha sensibilizado, mujeres que no son indígenas, pero que comprenden nuestra situación, están dispuestas a dar talleres de derechos indígenas, derechos laborales. Y nos hemos tenido que salir, nosotras, a Hidalgo, a Chapultepec, a La Villa, a invitar a la gente, a informarle que hay este tipo de capacitación. Como ya hay tanta desconfianza de nosotros, los indígenas, hacia instituciones, gente que nos dice, nos canta muy bonito, y cuando vamos todo es al revés, pues ya no confiamos. Entonces las empleadas del hogar

ya no confían. Si yo le digo, ¿sabes qué? Esos talleres son gratuitos, danza regional, tenemos danza mixe, tenemos corte y confección, tenemos esto, ya no van. Algunas van, donde más o menos hemos jalado gente es en las escuelas del Colegio Militar, donde los paisanos se reúnen, todos los indígenas, o al menos los migrantes indígenas van ahí porque los fines de semana no hay escuelas.

La otra preocupación que tengo es que nosotras trabajamos de lunes a sábado. Los centros de salud están cerrados los domingos. ¿Dónde acudimos? Nosotras, de lunes a sábado trabajamos, no hay escuelas los domingos. No hay nada abierto los domingos para nosotras, las empleadas del hogar migrantes indígenas. Pero así, las capacitaciones, los contactos con las organizaciones que actualmente ya existen, así nos hemos tenido que juntar, apoyarnos para ver si tienen gente que necesita capacitación en relación a los derechos, invitar gente que sí, de veras le interese apoyar, pues bienvenido.

FRANCISCO BARRÓN: Soy de La Comuna que está ubicada en la colonia Desarrollo Urbano Quetzalcóatl, en la delegación Iztapalapa. Ahí llegamos hace 22 años a fundar una comuna urbana, que muchos nos han confundido que es una comuna como la Comuna de París. En aquel entonces, quien era delegado de esa demarcación, el licenciado Ricardo García Villalobos, quien actualmente es ministro, incluso cuando llegamos nos recibió muy bien, pero a los pocos días, cuando él se enteró que ahí se iba a llamar La Comuna, él nos acusó de comunistas y decía que comunismo solamente en China, y que además ahí, donde él gobernaba, no tenía por qué

haber ninguna comuna. Las personas que representaban en aquel entonces a la colonia pasaban los domingos con la bandera, y cantando el Himno Nacional, porque nosotros, para ellos, éramos extranjeros. Después de librar esa gran lucha contra este señor, en 1993, 94 y 95, tuvimos que librar una lucha muy fuerte contra el clero, porque un sacerdote de origen norteamericano quería quedarse con un terreno, el que ocupamos como un centro de cultura, artes y oficios que se llama La Comuna. Él quería fundar ahí una iglesia. Nosotros somos católicos, pero nuestra meta, nuestro objetivo no era una iglesia. Entonces el señor sacerdote nos acusó, incluso, de despojo, nos acusó de zapatistas, porque de 93 al 94 es cuando hubo el levantamiento zapatista, nos satanizó.

Nosotros sí sabemos qué es lo que quiere el sistema con los indígenas. Yo considero que este país es el que tiene la cultura más grande de todo el mundo, porque aquí había antes 82 etnias, a lo mejor me equivoco. Actualmente creo que nomás quedan 53, van desapareciendo. ¿Por qué? Porque varios de ustedes han expresado que ya no hablan su lengua madre. Ahí, donde estamos, somos varios de origen otomí. Muchos de ellos ya no hablan su lengua, muchos han tenido que cambiar de apellidos, porque en las escuelas existe discriminación. Muchos de ellos actualmente no asisten a la escuela, tienen una edad que va desde los seis a los 20 años y no van a la escuela. Esos derechos que cada uno de ellos tiene, o que cada uno de nosotros tenemos, no son respetados, desde el momento en que un ser humano no tiene habitación, vestido, alimentación y educación, sus derechos están siendo violados. Otra cosa muy importante es que el sistema no nos trata igual. El sistema rescata banqueros,

y vean qué cantidad de dinero destina a rescatar banqueros, pero no puede rescatar indígenas, porque los indígenas no representan el signo monetario. Entonces no hay trato igual. No hay trato igual, porque cuando le conviene dice que nos está sacando del atraso donde estamos, pero la realidad es que no existe esto.

Hay compañeros, por lo menos existe un compañero que incluso está en el Reclusorio Sur de esta ciudad, y que fue acusado por un policía de robo. Como él no sabe leer y escribir muy bien, lo hicieron firmar su sentencia. Este sería uno de los casos particulares que, en este momento no traigo la documentación, pero si pudiera ver a dónde se la pudiera entregar al doctor, se la podría hacer llegar para que este caso de este joven que está en el Reclusorio Sur, y que está cumpliendo una condena que no merece, solamente por ser indígena. Que se haga justicia.

PABLO ENRIQUE YANES: La Dirección General de Equidad y Desarrollo Social se ofrece para revisar el caso planteado por Francisco Barrón.

RODOLFO STAVENHAGEN: Una pregunta. ¿Qué ha pasado con lo del terreno?

FRANCISCO BARRÓN: El terreno lo seguimos trabajando. Tenemos un centro de cultura, artes y oficios. Nosotros prestamos servicio a la comunidad, tenemos un jardín de niños a donde van 108 niños, tenemos servicio médico, donde se cobran cinco pesos la consulta; tenemos una cocina donde desayuna aproximadamente de 80 a cien personas; tenemos educación abierta para jóvenes y adultos; tenemos una ludoteca y tenemos un

centro de artesanías, donde los otomíes hacen sus muñecas de trapo y son las que venden en el Zócalo. Decirle que no los dejan vender, que los andan correteando y todo eso, ya otros compañeros ya lo expresaron, entonces también sería una demanda nuestra, que si hay lugar a dónde puedan comercializarse estos productos, porque es de donde comen.

SILVIA DE JESÚS MAYA: Soy presidenta del grupo La Mansión Mazahua A. C. Mi experiencia, yo creo que aquí todos los compañeros ya hablaron, y cada tema es algo importante, que yo creo que los foros, eventos que hemos tenido, yo creo que ya está plasmado, ya sería algo. Ahora, lo que yo quiero expresar es la vivencia que nosotros, como indígenas radicados aquí, en el Distrito Federal, lo hemos vivido en carne propia. No es lo mismo a estudiar, a revisar documentos, a hacer tesis, a hacer trabajo y todo, no es lo mismo el que lo vive en carne propia, y en esta experiencia nosotros aquí, como radicados en el Distrito Federal, ahora que nos quieren dividir en migrantes y radicados. Eso es lo que a veces yo ando diciendo, que no somos, porque yo al menos voy a hablar de la experiencia.

Nosotros, como indígenas mazahuas, nosotros somos aquí ubicados desde la década de los 40 hasta la actualidad. En esta ciudad ya somos radicados más de cinco generaciones, más los que ya se han ido perdiendo. Entonces, una de las experiencias que tenemos aquí es que en 1996, nosotros nos organizamos y formamos un grupo, ¿por qué lo formamos? Porque desde que es una niña, ve el maltrato que vivimos nosotros las mujeres, tanto mujeres, hombres y niños de aquí de la ciudad.

Primero, por ser comerciantes, porque uno de los comercios más antiguos, yo creo que es desde nuestros antepasados que vendíamos, artesanos, frutas, fruta de temporada. Ahora se habla que muchas veces los indígenas ya no venden lo que es tradicional, sino que vendemos fayuca; ¿pero, por qué se vende fayuca? Porque el mismo gobierno o la sociedad permite que entren otros extranjeros, que vendan todo lo de exportación. Y nosotros, como lo decían los compañeros aquí, ¿los artesanos dónde quedan? Por ejemplo, nosotros, como mazahuas, que mazahua, la correcta palabra es “ñha tro”, que “ñha tro” quiere decir hablante de mazahua. Y hablante de mazahua quiere decir: venimos del lugar del venado, desde nuestros antepasados y somos descendientes de los matlanzínca, de otomíes somos como hermanos de esa lengua.

Y nosotros aquí, en la ciudad, yo como vuelvo a repetir: vivimos en carne propia el maltrato desde la niñez. Primero, por ser comerciante, porque nosotros, las primeras comerciantes aquí en el distrito, fuimos las mazahuas y vendíamos en mantas, en las calles, en cada esquina de la calle. Mi abuela, familiares, hermanas hasta yo, como madre, y mi hija como hija y ahora como abuela. Entonces, yo siento que es una historia que hemos vivido. Y aquí se hablaba que nosotros, como mazahua, el comercio ambulante; nosotros como mazahuas, indígenas que vendíamos, ya no podemos vender en cada esquina, porque ya las calles son compradas, por lo mismo de las autoridades que no dejan que uno venda las cosas que tradicionalmente vendíamos.

Nosotros, de ver toda esa experiencia, de ver toda esa injusticia, cuando un familiar es detenido, cuando a

uno le matan, no hay justicia; lo sentencian a 10 a 15, a siete años, a cinco años, a tres años; no hay justicia, sino que lo vive uno en los reclusorios. Cuando vende uno, igual no le dejan, ¿por qué? Porque uno dicen que no tenemos derecho, si sabiendo que las leyes, nuestra Carta Magna, que dice que el comercio es lícito; se puede ejercer, siempre y cuando que no sea ilícito. Y lo que nosotros vendemos es legal, no le estamos robando a nadie, porque desde nuestro antepasados así se ejercía el comercio. Por eso fue que en 1996, nosotros nos organizamos por nosotros mismos, porque en los años de 1970, los mazahuas perdimos la identidad aquí, en el Distrito Federal, por lo mismo de que vendíamos en la calle, nos correteaban y hoy, que hemos rescatado, nos cortaban los cabellos, nos llevaban allá, con los enfermos mentales; les llevaban a los compañeros 72 horas encerrados, sabiendo que tenía que vender.

Por eso fue que nosotros nos organizamos, por un grupo de compañeras, 20 mujeres, porque también como mujeres hay mucho maltrato hacia el hombre. No es fácil, para asumir estos cargos y esta responsabilidad, es un poco difícil. Pero tanta es la intención de rescatar una identidad, que nosotros lo hemos perdido, olvidando usar esta vestimenta que hoy lo tengo, que hoy lo luzco y que hoy, en donde quiera, aún me siguen llamando “india María, pijoja”. Y te metes a un centro comercial con la vestimenta, te persiguen como si les fueras a robar. Te metes a un restaurante de categoría —se podría decir—, porque uno sí lo puede pagar, pero también te discriminan, te atienden como de mala calidad. Entonces, esa es la fuerza que tenemos para luchar, para luchar y defender estos derechos a la vivienda, a la salud, al comercio, a pro-

curación de justicia y a la educación.

La educación es uno de los principales retos que enfrentamos —como ya se mencionó— qué tristeza es no saber leer, porque cuando no sabes leer, nada más comes, trabajas y duermes; no te das cuenta de todo lo que pasa alrededor y lo que al futuro te espera. Pero qué dolor es saber leer, porque te das cuenta que sí tienes derecho y de los engaños que, a veces, no se cumplen los acuerdos que hay, las leyes que hay, que uno a veces lo desconoce.

El que no sabe leer, no le da a entender a las letras que están escritas. Y el que sabe leer, muchas veces, lo usan por su beneficio propio, más no por el bien común de una población que está exigiendo la lucha y el reconocimiento de los derechos indígenas. Esta ley que posteriormente lo implementaron no se ha cumplido, ni mucho menos, esperemos que se cumpla, porque también en el Distrito Federal ahora es lo que más nos aqueja, porque si no hay, no tenemos una ley aquí, en el Distrito Federal, somos desconocidos. Porque dicen: indígenas aquí, en el Distrito Federal, no los hay; sí los hay, que ahora, poco a poco, aunque sea poquito, estamos despertando. Y son muchos, como decían varios compañeros, que podíamos pasarnos horas y horas hablando y todo. Pero aquí tengo un documento, en donde hemos hecho todos los trabajos que hemos compartido, que hemos hecho aquí de todo, como organización, y lo que hay que ponerse a trabajar para que se cumplan esos derechos que tenemos, pero por nosotros mismos. Claro, con el apoyo de instituciones, que hemos trabajado.

Por último, quisiera decirle: nosotros fuimos demandados igual, por una vivienda, por ocupar un inmueble,

en 1999 por el gobierno federal. Y estamos a un paso de que nos entreguen nuestras viviendas, que dice nuestra Carta Magna: por una vivienda digna. El trabajo, igual, es mucho lo que se puede hacer, pero esos son los logros. Aquí tengo todo el trabajo que hemos realizado, para que digan que los indígenas no saben nada, pero sí sabemos: la fuerza y la voluntad es lo que tenemos aquí.

FORTINO HERNÁNDEZ: Soy migrante indígena, pertenezco a la etnia zapoteca. Aquí el enfoque es de derechos humanos y el gobierno mexicano es, para nosotros, lumbre de la calle y candil de la casa; o lo que es lo mismo: sí ve la paja en el ojo ajeno y no reconoce el gran “morillo”, como decimos en el campo, que trae en el ojo. Cómo es que el gobierno mexicano cuestiona a los países por derechos humanos, el caso de Cuba, el caso Palestina o caso Israel, diferentes, y aquí usted ha escuchado muchos señalamientos respecto a la violación de los derechos humanos. No hay condiciones, no hay garantías para los indígenas, y no nada más para los indígenas; creo que es un problema nacional.

Aquí, nosotros solicitaríamos su intermediación para que ante el foro de las Naciones Unidas, se le haga un llamado de atención al gobierno mexicano; realmente que cumpla los acuerdos, lo que contempla de alguna manera el Convenio 169, referente a las condiciones de los indígenas. Ahora, para que no se vea que nada más es de quejas. Nosotros, como Asamblea de Migrantes Indígenas ya tenemos algunos proyectos que estamos desarrollando con jóvenes indígenas, ya descendientes. Acabamos de implementar un centro de Internet, nues-

tra página de Internet, donde poco a poco; es muy difícil para nosotros, pero lo estamos intentando. Es una tarea, ¿por qué?; por los propios indígenas.

Porque hemos sido engañados por cientos de años, pero por estos últimos 70 tampoco había habido espacios. Siempre estaban cerradas las puertas; y ahora que se está abriendo poco a poco, estamos aprovechando ese espacio y demostrar que somos capaces. Y si usted nos preguntara ¿cuáles serían las alternativas o las soluciones? Los planteamientos, las soluciones somos nosotros mismos, las organizaciones. Por eso, la Asamblea de Migrantes Indígenas cuenta con este centro y también una cabina de producción radiofónica, donde nosotros vamos a preparar esta información en diferentes idiomas; ya también tenemos contacto con los compañeros traductores, aparte de que nosotros también hablamos nuestras propias lenguas, para hacer visible estas problemáticas. Pero aparte de esto, este acervo cultural, de lo que se ha hablado aquí, porque no queremos que se pierda. Nosotros, en el caso de los oaxaqueños, allá hay otro dicho que dice: una comunidad sin banda, es un pueblo sin alma. Y eso, eso precisamente nos ha traído a nosotros a que en este Valle de México, trasladamos todo ese acervo cultural: nuestras bandas de música, nuestros grupos de danza, nuestro idioma, nuestra vida comunitaria. Las organizaciones llevamos a cabo asambleas comunitarias, donde nombramos a nuestros directivos.

Acabamos de llevar a cabo en nuestro local y con mucha satisfacción, reuniones de organizaciones migrantes, en donde han venido las autoridades municipales a testificar el cambio de las directiva y a darles el bastón

de mando a la nueva directiva que va a fungir. Y esto es precisamente, porque nosotros no hemos perdido la identidad, la comunicación con nuestras comunidades de origen. Pero no queremos que esto quede en unas cuantas etnias: los oaxaqueños que, de alguna manera, somos los que queremos transmitir esto: queremos que todas las etnias de la ciudad de México estén involucradas, ¿por qué?, porque tienen su propia cultura.

Así, en la forma que ellos la manejen, de alguna manera, estamos hablando de una ciudad pluricultural, de una interrelación, pero ¿qué es lo que pasa? Los espacios, los espacios aquí es donde nos topamos; nos está costando mucho trabajo, por eso le decía que es un reto.

MARCO ANTONIO TÉLLEZ: Soy del Centro de Atención al Indígena Migrante. Creo que los temas que se han estado abordando, se presta a una multitud de vertientes, de cosas que ya podemos encontrar nosotros, particularidades sobre el tema de los indígenas en las ciudades, de los indígenas en los ámbitos urbanos. Son cosas que van desde el reconocimiento de derechos; el reconocimiento y ejercicio de esos derechos hasta el acceso a servicios públicos, a cuestiones como comercio ambulante, vivienda, cosas que se han estado diciendo aquí. Sin embargo, yo creo que la oportunidad es muy importante, el hecho de que debemos reconocer que durante muchísimos años la vanguardia en cuanto al reconocimiento de derechos indígenas la encontramos justamente en el Derecho Internacional.

Creo que es un buen punto de partida para trabajar este tema que, en realidad, ha sido muy poco explorado, desde todos los ámbitos, del reconocimiento de

derechos que es justamente ¿cuáles son los derechos de los indígenas en las ciudades, de los indígenas en el ambiente urbano? Y esos derechos pueden ser todos. Es decir, desde su reconocimiento como sujetos de derechos, hasta justamente todo lo que se ha estado demandando aquí o solicitando aquí, o puesto sobre la mesa, este tipo de ejercicio de derechos particulares, de cosas ya como individuos indígenas o como colectividades indígenas. Lo que haría, sería proponer que busquemos seguir construyendo este tipo de espacios que nos permitan coordinarnos con organismos internacionales, para buscar conceptos, para buscar ideas que nos permitan construir cosas que puedan incluirse ya en los instrumentos de derecho, tanto internacional y, a la larga, puedan también incorporarse en las legislaciones nacionales, que reconozcan el ser, la naturaleza y qué somos, quiénes somos, qué derechos tenemos, qué derechos deberíamos de tener los pueblos y poblaciones indígenas en las grandes ciudades.

JUANMARTÍNEZDÍAZ: Soy de la etnia mixe, represento a la organización Grupos Indígenas del Valle de Chalco Solidaridad, A. C., en el Estado de México, donde tenemos diferentes hablantes de toda la República, que están congregados con nosotros. La organización se fundó hace siete años, con el objetivo de preservar las tradiciones culturales de cada etnia y hablantes indígenas de los estados del país. Y en donde hemos trabajado con conferencias de cada etnia: los tlapanecos, zapotecos, mixtecos, mixes, totonacos, nahuas, mazahuas y otomíes. Nuestro problema allá, en el Estado de México, es que somos migrantes, de diferentes estados de la República

y desgraciadamente nos tocó vivir en Valle de Chalco, donde el gobernador del estado, no reconoce al indígena que está de este lado, y nada más atiende a las cinco etnias que están en el Estado de México, que es la matlazintla, mazahua, otomí y no sé cuántos hay más.

Ellos tienen el privilegio de trabajar directamente allá, con los programas que tiene el gobierno y están más o menos, más cerca de las condiciones que tienen ellos. Nosotros, de este lado, no recibimos nada de apoyo y solicitamos apoyo dentro del estado y no llega. Estamos en la lucha de que nos hagan caso, de que ellos reconozcan que somos indígenas porque hablamos nuestras lenguas, tenemos nuestras tradiciones culturales de cada etnia. Hemos luchado, hemos abierto espacios también dentro del palacio municipal, donde ya un compañero indígena entró a que fuera a atender a los pueblos indígenas. Es como vamos luchando, es como vamos abriendo espacio para que nos oigan. También tenemos un proyecto sobre el mercado de artesanías y salón de usos múltiples, donde se va a llevar a cabo todo lo que es las lenguas indígenas, talleres y otras cosas: danza, música, todo lo que decía acá el señor, compañero zapoteco: la música siempre la traemos en el corazón. Y eso es lo que se está trabajando.

Y eso está en proyecto con el presidente municipal, que hubo un contacto y parece que vamos a lograr algo bueno. Y también otra de las cosas que nos preocupan, como decían acá, los señores, que la lengua indígena no se enseña en las escuelas. Estamos trabajando con unos profesores, dentro de la misma comunidad, donde ellos están preocupados de que nosotros empecemos a trabajar con las escuelas primarias; dar clases de lenguas

indígenas, o sea, las que hablamos nosotros, para que ellos valoren sus lenguas, sus tradiciones también.

RODOLFO STAVENHAGEN: Lo que acaba de decir me recuerda una anécdota, que hace muchos años, más de 25 años tuve una vez una plática con un entonces Secretario de Educación Pública de nuestro país y entonces yo le decía en la conversación que a mi parecer la Ciudad de México era la ciudad indígena más grande del mundo. Y me dijo: ¿cómo, qué quiere decir eso?

Pues por lo que ustedes están diciendo, ya en los años setenta, es decir, que en la Ciudad de México se hablan todas las lenguas indígenas del país y probablemente juntos hay más indígenas en la Ciudad de México que en cualquier otro lugar específico de la República, porque ahí están todos. Y entonces no lo quería creer. Le digo: no, es que son personas, lo que ustedes han dicho, son personas invisibles y son lenguas de cocina que no se permiten hablar públicamente.

Esa conversación dio lugar a que se pudiera crear entonces en la Secretaría de Educación Pública, ahora en el CONACULTA, la Dirección General de Culturas Populares, que lleva trabajando más de 20 años, pues tratando de hacer lo poco que se puede hacer, con pocos recursos en la burocracia que ustedes conocen, a tratar de ayudar, a preservar, a rescatar y sobre todo a promover la cultura y las culturas indígenas no sólo en las ciudades, sino también en el resto del país.

JUAN ANZALDO MENESES: Soy de origen náhuatl, y soy miembro de una organización de servicios a diferentes organizaciones, principalmente el Congreso Nacional

Indígena. Quería nada más hablar sobre algunos puntos sin decir que todo lo que han dicho los compañeros es muy importante, pero con afán de no repetir sólo me quiero referir, por ejemplo, en el caso de los derechos políticos y debido al mandato que tiene usted, pues en nuestro país pero también en nuestra ciudad en particular no hay un espacio y por supuesto que no hay ningún tipo de procedimiento para permitir la participación política y mucho menos la representación política de un sector de la población importante.

Tampoco hay un reconocimiento de las autoridades de las comunidades que siguen viviendo, ya sea de migrantes, sobre todo de migrantes. Pero también hay desencuentros con las autoridades agrarias o las autoridades tradicionales, comunales o ejidales en los pueblos originarios. Un caso, por ejemplo, el de Milpa Alta en el que la autoridad, sin decir que actúe de mala fe o sin decir que no tenga interés, pero al no existir un marco jurídico adecuado ha nombrado enlaces delegacionales en los diferentes pueblos indígenas que lo que tienden es a tener una comunicación institucional efectivamente con la delegación, pero rompen la estructura tradicional de los pueblos. Sin decir que quieren actuar de mala fe han generado a veces conflictos importantes y por supuesto la enorme secuela de pleitos territoriales, agrarios, en fin, es inmemorial que tampoco han sido resueltos porque las autoridades federales en este caso, tampoco han hecho caso de los ordenamientos internacionales, como es el derecho a la consulta para resolver los conflictos.

En el caso de los derechos civiles yo quisiera referirme a que también la interlocución con los diferentes actores que tienen que ver con construcción de soluciones

democráticas, como ahora se maneja, ha sido difícil. Evidentemente que es un esfuerzo y como ahora dicen, una corresponsabilidad compartida de una maduración de muchísimas organizaciones y comunidades efectivamente para dejar el clientelismo de setenta y tantos años, para pasar ahora a una nueva forma de relación, pero también yo veo que hay una serie de desdibujamientos respecto a la competencia que pueden tener las instituciones públicas, las propias autoridades de las comunidades y también la forma de resolver sus conflictos. La procuración de justicia en nuestra ciudad en particular incluye que en el Código Penal y el Código de Procedimientos Penales existan ya algunos visos, efectivamente avances respecto a la cuestión de los traductores, respecto a una serie de cosas importantes para penalizar la discriminación, en fin. Pero los órganos de justicia no están preparados ni capacitados ni ejercen por la vía de los hechos esos preceptos, mucho menos se les da poder a las propias autoridades de las comunidades, insisto, migrantes u originarias, para convalidar la forma de resolver sus conflictos internos, estrictamente internos quiero decir. Respecto a los derechos económicos, ya hay muchos ejemplos sobre la cuestión de la falta de oportunidades y empleos, de la falta de oportunidad y espacios para empleos que respeten también la cosmovisión indígena, pero tampoco hay muchos planes de capacitación.

La Secretaría del Trabajo y Previsión Social efectivamente tiene muchos proyectos de plomería, de oficios, pero ¿qué pasa con todas las artes y tecnologías indígenas? Muchas veces es, yo siento, todavía ese aspecto de integrar a todos aquellos que están fuera de, a la cultura

occidental; enseñarles lo que deben de hacer para poderse insertar exitosamente, y todo mundo lo traduce exitosamente económicamente a una vida en la ciudad, pero sin esa perspectiva cultural en la que, pienso yo, se puede perder más de lo que se gana. Respecto a los derechos sociales, efectivamente no hay en la parte de educación ninguna perspectiva ya no digamos bilingüe ni mucho menos intercultural; en la parte de vivienda también. Bueno, la ciudad tiende a fragmentar, a encasillarnos en palomares y eso también rompe efectivamente la forma de organización social de las propias comunidades indígenas originarias o migrantes; en el caso de los originarios la delimitación de los polígonos, de los cascos urbanos. Evidentemente es a costa de los territorios de producción agrícola o de reservas ecológicas y en el peor de los casos son para colonos, no son para los habitantes, no son para los pueblos; son para poblarlos con personas que ya no caben en otros sitios de la ciudad.

Quisiera resaltar que en el caso por ejemplo de discriminación, y en el caso de explotación incluso yo diría que hasta expoliación del cuerpo de las mujeres indígenas, bueno lo tenemos muchísimo en el área de La Merced con la prostitución no sólo de mujeres, sino de menores que generalmente son indígenas, provenientes de todos los lugares del país y que si bien se puede tratar como un asunto de salud efectivamente, también lo es un asunto de ética social quiero decir; no quiero decir una cuestión moral, sino de una corresponsabilidad de toda la sociedad sobre lo que ha generado durante tantísimos años un fenómeno de explotación y expoliación respecto a las mujeres indígenas, a los niños por supuesto y su falta de oportunidades de una vida mejor. En el

caso de los derechos culturales, ya se ha mencionado lo de la lengua, pero también yo creo que hace mucha falta que se generen las condiciones para que no nada más por la vía de la declaración o no nada más por la vía de la difusión de programas institucionales, verdaderamente se reconozca a nuestra ciudad como una ciudad pluri-lingüe, multicultural y que pueda ser ya también una moneda de cambio la lengua indígena en muchas otras actividades sociales, no nada más la cocina.

Yo creo que otro tema relevante, importante y destacado es el de territorio y recursos naturales. Actualmente existe un programa de reordenamiento ecológico en el Distrito Federal, ya tiene algunos años al parecer, pero que tampoco creo ha respondido a los principios de consulta y de participación que contempla el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo y que es un proyecto que tiene que ver con la explotación de los mantos acuíferos, de la reserva ecológica, de los pueblos originarios pero que también no contempla ningún pago por los servicios ambientales de estos pueblos, nunca se ha considerado. Siempre se ha pensado que esos recursos son de todos, que por qué los indios los van a tener en sus manos, en fin. Y también la construcción de carreteras que tienen que ver con los planes de desarrollo; el mismo Aeropuerto Internacional en Atenco, pero también las expropiaciones que al parecer van a estar en curso en los próximos meses o años para construir este tipo de obras importantes para la ciudad pero que, insisto, no están siguiendo los principios contenidos en la legislación internacional. Y termino precisamente con ese tema, con la legislación. En México por desgracia no existe un marco jurídico a

nivel nacional que responda a los intereses de los pueblos; responde a intereses de otros, de los grupos de poder, de los grupos políticos y mucho menos en la Ciudad de México existe un marco jurídico local. Esto es por la naturaleza, bueno usted mejor que nadie conoce, de este proceso, pero sí habría que decir que tampoco estamos en posibilidad de exigir el cumplimiento del marco jurídico vigente: el Convenio 169 y las diferentes convenciones internacionales, incluso de trabajo, incluso en cuestiones forestales, en fin.

No estamos en condiciones de exigibilidad del marco jurídico internacional y falta muchísimo que construir en el marco jurídico nacional y local. Yo creo que lo fundamental que yo destacaría es que el mecanismo, la construcción de fórmulas de solución apenas comienza, yo creo, a sensibilizarse en muchas esferas no sólo del Gobierno del Distrito Federal, de la misma Asamblea Legislativa y de otros poderes para que incluya esta perspectiva indígena en todos sus términos y por supuesto los principios de consulta.

CAROLINAGÓMEZ: Le doy las gracias al doctor porque esté preocupado por los pueblos indígenas de México. Creo que aquí todos los compañeros hemos planteado problemas de los pueblos migrantes, pero nunca nos preocupamos por los pueblos originarios. Yo lo que le pediría aquí al doctor es que le hiciera llegar a donde tenga que llegar lo que nosotros estamos llegando a las conclusiones, que exploten al máximo los medios de difusión. Quisiéramos, bueno en mi caso como joven tengo esta inquietud, que las declaraciones universales que se hagan a nivel internacional, pues hagan un spot

televisivo. Así como nos mandan declaraciones fiscales, que el día de la vacunación y cosas así, en todos los pueblos rurales, todos tienen televisión. Entonces yo creo que me sumaría a eso y también es importante que nosotros sigamos trabajando comunitariamente. La verdad aquí a los compañeros, al señor Fortino, al señor Pedro que está por aquí, a Lorenza, que están trabajando en una área que van a hacer una Asamblea de Migrantes, donde están conjuntando todos los pueblos. Es importante que nos sumemos todos para trabajar comunitariamente, como lo hacían nuestros ancestros, porque de esa manera sobrevivieron nuestros abuelos.

Ahora nosotros nos volvemos individualistas. Ya somos como los norteamericanos, que consumimos, o sea, ya no tenemos esas raíces los que supuestamente nos decimos que somos pueblos migrantes en la Ciudad de México. Hemos perdido todos esos valores. Otra cosa que quisiera comentar es que también a nosotros los jóvenes, en el caso y aquí hay un compañero que creo que es de Derechos Humanos, que también se nos permita participar, porque no nos lo permiten. En mi caso, yo tomé un diplomado como gestor indígena para ayudar a mis hermanos indígenas, quienes lo necesiten, pero en este caso me dieron mi diploma y hasta ahí. O sea, no llegó a nada en concreto. Entonces si alguna institución nos da conocimientos es para ayudar a nuestros hermanos. Yo no estoy pidiendo que me den un sueldo, sino que es comunitariamente como me lo han enseñado.

RODOLFO STAVENHAGEN: Conuerdo con usted enteramente en que hace falta mucha difusión sobre los derechos humanos, mucha gente no conoce bien cuáles

son sus derechos y cómo debe operarse la protección y la promoción de estos derechos. Lo que yo le podría sugerir en este caso particular es acercarse a la Comisión Nacional de Derechos Humanos que tiene sus oficinas aquí en la Ciudad de México, por el periférico sur y Luis Cabrera y a la Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal, que tiene sus oficinas creo que en la avenida Chapultepec. Y ambas instituciones hacen esfuerzos por difundir los textos de los instrumentos jurídicos internacionales sobre derechos humanos y tienen muchas publicaciones. Y además también realizan spots en la radio y en la televisión, y también organizan seminarios y cursos de difusión y de capacitación. Claro, como estamos en una ciudad enorme, de 20 millones de habitantes y pues estamos viendo los programas que nos gustan en la televisión que a la mejor no son los que tratan de derechos humanos, a veces esa información no llega a los destinos para los cuales está dedicada.

Entonces podría tal vez acercarse con su organización, que me parece muy importante, a estas instituciones y obtener más información y a lo mejor ahí ve usted cuáles pueden ser los espacios alternativos donde realmente ésta entrega; éste interés suyo por el trabajo comunitario se pueda hacer efectivo.

ÁLVARO DAVID LÓPEZ: Nosotros somos de la región del hombre de las nubes y de las lluvias, somos de la mixteca de Oaxaca. Si me permiten platicarles un poquito de nuestra experiencia de trabajo que tenemos en la Ciudad de México y área metropolitana, es que todavía conservamos y seguimos trabajando en forma de tequio, como acostumbramos en nuestra región. Todos

trabajamos, hombres y mujeres, los domingos haciendo algunas actividades culturales. No tenemos el espacio que nosotros quisiéramos, pero estamos luchando por conseguir un lugar en el Distrito Federal; un terreno no muy grande, no muy pequeño que el gobierno del Distrito Federal nos hiciera favor de vender, no estamos pidiendo también regalado porque sabemos que no hay dinero tampoco. Pero sí con nuestro esfuerzos podríamos pagar un terrenito para desempeñar nuestras actividades. Trabajamos en la siguiente forma los domingos haciendo bailes, hacer algunas rifas, comprar cosas, repararlas y volverlas a vender para obtener los recursos. Una pequeña parte de los recursos se queda con nosotros y la mayor parte se va a nuestras comunidades, donde realmente hacen falta para impulsar algunos proyectos, pequeños pero que se están llevando a cabo.

La inquietud y preocupación de los indígenas es que se respeten nuestros derechos, identidad y cultura e idioma, así como crear una Comisión de Derechos Humanos Indígenas, para su defensa, pero atendida por ellos mismos. Impulsar sus artes como patrimonio mundial; buscar alternativas para su desarrollo en las regiones rurales, así como los migrantes en las ciudades.

Es necesario realizar acciones concretas, en la práctica, para apoyar los proyectos productivos, por parte del gobierno federal. El presupuesto asignado a estos sectores es de apenas mil 500 millones de pesos para atender a más de 15 millones de indígenas, cantidad que se reduce a nada. México es rico, pero sus habitantes pobres. Causas y motivos, hay muchas.

AURELIO DE ALBA: El diálogo que hemos tenido, las

cosas que he escuchado parecieran, para alguien que no está dentro de estas áreas, decir que qué tiene que ver lo sustentable, una organización no gubernamental que está cerca de estas regiones y que trabaja con la gente de ahí. Yo lo veo un poco como hablar de una plantita y su maceta. Si las culturas se quedan sin su territorio, sin su territorio cultural, es difícil que sobrevivan. En el caso de las áreas rurales del Distrito Federal, estamos hablando, los que estamos trabajando porque se hagan ahí trabajos sustentables, casi de una guerra territorial, contra la expansión de la mancha urbana.

Y esta guerra, tiene muchos factores, no los voy a exponer todos. Una parte de ellos es que las comunidades, por problemas que incluso han sido inducidos por otros regímenes, están fragmentadas, al grado de que la Secretaría del Medio Ambiente de la ciudad, el financiamiento, el Fideicomiso Ambiental Metropolitano, lo canalizó vía la FAO, vía ONG'S, para no tener esta fricción partidaria al interior de las comunidades y que pudiéramos hacer algo de reconstrucción de tejido social. Una parte importante de la población de origen indígena de la ciudad, vive en el área rural del Distrito Federal o lo que queda de ella. A últimas fechas, se han vuelto a acordar, algunas áreas de poder se han vuelto a acordar de esta área, porque de repente se dieron cuenta que la ciudad se recarga por esta área. Entonces, ya estamos con muchos planes para proteger el acuífero y con pocas realidades.

Por ejemplo, nuestro proyecto, que tiene bases en comunidades como Santiago Tulyehualco, Santa Cecilia Tepetlapa, San Francisco Tlanepantla —ahí están doña Ángela y don Gabino, por ejemplo— son comunidades;

en Santiago Tepalcatlalpan también estamos.

Hemos hecho un sistemita, en donde hacemos brigadas de dos profesionistas: un avgroecólogo y un especialista social que viven en la comunidad; la comunidad elige a las personas que se forman como técnicos comunitarios que aprenden cómo subir la rentabilidad de las parcelas sin contaminarlas. Esto, en conjunto estamos hablando de una capacidad de movilización que tiene el proyecto, de unas 60 personas. Entonces, sentimos que todavía es muy pequeño para el tamaño de la guerra, que es parar la mancha urbana más grande del mundo. Entonces, eso era el motivo de mi intervención. También recordar, no sé si exista, porque no sé de Derecho, algo así como un derecho al territorio cultural, que lo podríamos agregar a las defensas de esta área, porque legislación hay y está muy bonita: de colores, áreas, franjas permitidas. Sin embargo, todos los días vemos que eso es muy difícil que se haga realidad. Inclusive, vemos contradicciones; surgen asentamientos de gente extraña a las comunidades. Y de repente, vemos cosas tan curiosas, como que estos asentamientos son abastecidos con pipas de agua potable, en momentos en que las mismas comunidades originarias están padeciendo de falta de agua. Entonces, son contradicciones no simples, son fuertes. Creo que hemos detectado lugares en donde la venta clandestina de terrenos, de reserva ecológica alcanza hasta los dos mil pesos metro cuadrado. Entonces, no es una cosa simple a la que nos enfrentamos; simplemente que queríamos hacer mención de esto porque, ojalá, y como siempre se habla de esfuerzos, de sumar voluntades, incluyendo las institucionales, podamos aumentar el número de técnicos comunitarios, de gente

que realmente esté en la praxis de subir el rendimiento de las parcelas y de detener esta extinción del territorio agrícola y cultural del Valle de México.

RODOLFO STAVENHAGEN: Una pregunta, ¿en qué partes del Distrito Federal? Me imagino que en el sur, hacia la sierra.

AURELIO DE ALBA: Sí, en el sur, pero no tan en la sierra. Por ejemplo, uno de los puntos, nosotros le llamamos ya áreas de contacto; por ejemplo, el cerro de Santa Cruz Xochitepec, que está a un lado de El Colegio Militar donde, el año pasado hubo enfrentamientos a pedradas entre la gente que quiere defender el cerro y la que quiere seguir construyendo. Se consiguieron recursos, hicimos cercados muy curiosos, de miles de magueyes, por varios kilómetros, para ir delimitando, mientras los líos jurídicos van aclarándose y si se puede o no seguir tapando esta área. Otra área de mucha fricción es el polígono comunal de Santiago Tepalcatlalpan, que está a partir del cantil de la carretera vieja a Cuernavaca, hacia la nueva; y en la parte de abajo, cierra en Colegio Militar, que está ya totalmente invadido. Entonces, esas son zonas ya de contacto. Y hacia arriba está un poco más desahogado, donde están los compañeros de San Francisco. Pero creo que la amenaza es grande; la gente de Topilejo, por ejemplo, ya también cubrió su cerro, que colinda con Santiago. En fin, es una problemática compleja, pero quedan algunos pedacitos todavía.

ALICIA DÍAZ CAMACHO: Yo formo parte de un grupo de mujeres; se llama Cihuatl Intlatipatl, que quiere decir

mujer sobre la tierra, y la problemática que enfrentamos, si no nosotras, sí la comunidad en lo general, es la siguiente. La problemática que estamos enfrentando cada año, fundamentalmente, es la falta de agua en el ejido. Esto es, cuando antiguamente veíamos que el núcleo ejidal o la zona ejidal contaba con reserva de agua abundante y se podía cosechar cuatro, o se podían hacer cuatro cosechas al año de hortalizas; hoy, todo se ha reducido a un cultivo temporal de maíz. Es lamentable lo que está sucediendo. Esto trae como consecuencia que vemos cómo las parcelas, las hectáreas completas son abandonadas. Y también vemos como la gente, personas con un mínimo de cultura llegan a asentarse a estas zonas, clandestinamente, y a tirar y ver estas zonas como lugares de tiraderos de basura.

Cuando vemos que cada ciclo agrícola o cada vez de que se presenta la lluvia, vemos cómo emigran las aves, otra vez. Es la zona que se llamaba antiguamente el Valle de Anáhuac; somos un pueblo originario. Eso es por un lado. Por el otro, exactamente se habla de sustentabilidad, pero sentimos nosotros que se habla un doble discurso, o sea un discurso oficialista y, por el otro lado, las situaciones reales que vivimos nosotros. En este momento pensamos y lo estamos viendo, que los pueblos están entrando en una dinámica de organización, pero de organización a partir de algo muy real: de proyectos, de proyectos muy reales. Pero vemos cómo lo fundamental que es el agua, no se da. Entonces, parecería ser contradictorio, en un país que se habla de sustentable, lo elemental y lo más necesario que es un derecho, pues, de tener agua para poder realizar nuestros usos y costumbres, que son fundamentalmente basados en la tierra, el cultivo de la

tierra. Entonces, esto es una demanda, de que ojalá y nos pudieran ayudar y pudieran, a partir de este espacio, hablar con la Dirección de Agua, la DGOH, para saber qué está pasando. Porque vemos que ya empezó el ciclo agrícola y ya empezamos a tener los estragos de la falta de lluvia. Entonces, ojalá y nos pudieran apoyar en ese sentido. Eso es lo más importante para nosotros en este momento.

RODOLFO STAVENHAGEN: Efectivamente, usted está hablando de un problema fundamental, que infelizmente afecta a cientos de millones de personas en todo el mundo. Ya los pronósticos dicen que en las décadas que vienen, las guerras van a ser por el control y el uso del agua, más que por el petróleo y otras cosas, porque en todas partes del mundo se está reduciendo el agua, por una serie de motivos que, infelizmente escapan al control no sólo de cada persona en lo individual, sino incluso de comunidades enteras y muchas veces hasta de gobiernos. Entonces, esto implica, un enfoque en que tienen que participar todos y, desde luego, en primer lugar quienes sienten el problema en carne propia, de inmediato, como en Tláhuac, que es donde me asustó lo que usted dijo, de que donde antes había hasta cuatro cosechas de hortalizas al año, ahora no hay ni para una cosecha de temporal de maíz.

Eso implica un cambio total, no sólo del uso del suelo, sino un cambio total del modo de vida y de cómo la gente puede sobrevivir; que es un problema que enfrenta toda la zona metropolitana del Valle de México y otras ciudades también. Pero qué bueno que lo haya usted planteado, porque yo coincido con usted plena-

mente: que no es solamente un problema ambiental; es un problema de derechos humanos, es un problema de derecho a la sobrevivencia de los seres humanos. Y entonces, hay que enfocarlo desde este punto de vista. Entonces, toda la problemática técnica: que hay que perforar pozos más profundos, de que si las capas de agua, de que si hay que plantar árboles para que aumenten las lluvias para que haya más flujo de aguas, para que se rellenen nuevamente las capas debajo de la tierra, etcétera. Todo eso tiene que formar parte de una visión de conjunto. Pero yo coincido con usted de que la perspectiva fundamental es la de los derechos humanos y así lo considero.

ÁNGELA CHÁVEZ GUZMÁN: Nuestra inquietud en nuestro pueblo, es que la zona urbana está creciendo con gente avecindada, y no es gente pobre como nosotros, sino es gente adinerada. Entonces, ellos agarran y conectan su manguera y riegan sus jardines. Y nosotros, siendo nativos de ahí, del pueblo, que suframos de agua; nomás nos dan dos horas, hora y media de agua. Y los que tienen dinero, ahí, con mangueras, regando sus jardines. Yo creo que sí, que les pidiéramos el apoyo a ustedes, como autoridades, que frenen la zona urbana, porque ellos van y hacen una casita de madera y, luego, ya cuando ven, ya hicieron buenas casas. Por eso nosotros les pedimos de favor, como representantes de bienes comunales, porque ahora están sembrando casas en lugar de que siembren maíz. Nuestras tierras son muy buenas, del pueblo de San Francisco; sembramos haba, sembramos maíz, sembramos calabaza, chilacayote, forraje para los animales.

Queremos que nos den el apoyo para que ya se frene la zona urbana. Y le pedimos a las autoridades que sí, que nuestro territorio que nos apoyen para que, el que enseñe títulos primordiales, cada quien que nos apoyen, nos bloqueen nuestro territorio. Ni invadir, ni que nos invadan. Queremos, como rezan nuestros títulos: primordiales. Discúlpeme que no tengo más palabras para hablar, pero ésta es nuestra inquietud, que ustedes como autoridad, que ya en las tierras de cultivo no se siembre casas. Nosotros estamos cuidando ya que no crezca la zona urbana. Porque llegan personas, que no son como nosotros, los pobres, sino que ellos llegan y fincan; y entonces, agarran y conectan el agua y a regar sus plantas, a lavar sus coches. Entonces, nosotros no estamos de acuerdo con esas gentes vecindadas que han ido a agarrar agua. Nosotros somos nativos y nosotros cuidamos el agua, porque nosotros lavamos nuestra ropita de clarasol y con esa agua lavamos nuestros bañitos. Entonces, cómo es posible que los que tienen dinero, van y riegan sus jardines. Entonces, nosotros le pedimos que nos apoyen a que se frene la zona urbana en nuestra comunidad, que es San Francisco Tlanepantla.

GABINO TOLEDO OLIVARES: Soy de la comunidad de San Francisco Tlanepantla, delegación Xochimilco. Quiero decirles algo, que nosotros nos encontramos trabajando nuestra comunidad, con el apoyo del doctor, que nos está enseñando a hacer un abono, con el propio abono de nuestros animales. Claro, ahí lleva como piloncillo, otras cosas: levadura de cerveza, pacas de rastrojo, que se muele con unos molinos que tenemos, para hacer nuestros abonos. Nosotros sí queremos y estamos pro-

moviendo que no se hagan abonos químicos como antes, que en donde quiera se echaba abono químico. En San Francisco es lo que estamos prohibiendo que echemos abonos químicos. Lo que queremos es que se produzca el maíz, frijol, haba, calabaza, rastrojos como avena y cosas que tenemos para nuestros animales, que son reses, borregos y animales que usamos para el enzurcado, que es el caballo, la acémila o el macho todavía.

Nosotros somos un pueblo que estamos por la parte del sur, y somos el pueblo, el último que queda a la parte del sur, colindamos con el estado de Morelos. Y si nos interesa a nosotros, compañeros, porque somos un pueblo que abastecemos el agua, el aire para la Ciudad de México. Sí nos preocupa bastante, porque nosotros somos los pueblos que vivimos en la parte alta del sur, que mantenemos a la ciudad con agua y aire. Nosotros sí queremos enseñarles el abono que nos están enseñando, porque parece que nos va a dar mejor resultado y no vamos a envenenar a la gente y no queremos crecer a nuestros animales con química, que al rato vendemos la carne como la res, el borrego, y no queremos que la gente de la ciudad se alimente con animales enfermos. Eso es lo que sí nos preocupa a nosotros como vecinos de la comunidad de San Francisco. Quiero decir un poquito más, retomando a la señora representante de San Francisco Tlalnepantla, que es mi esposa, que ella ha dado una lucha muy fuerte.

Hemos tenido amenazas por gente que ha comprado tierras, y no se habla de una hectárea, se habla de 60, 70 hectáreas. Hay un club que tenemos, que se dice Club Monte Sur, por ahí ese señor nos ha amenazado de muerte, nos ha presionado, pero no le tenemos miedo.

Nosotros sabemos que, aunque hay mucha gente de nuestra misma comunidad que no nos quiere, porque hay muchos intereses fuertes, pero tampoco. Nosotros sabemos lo que estamos haciendo, siquiera que queremos dejarle un recuerdo a nuestros hijos, que conozcan y que sepan que nuestros padres hicieron algo, que defendieron las tierras. Hay fuertes conflictos por la parte de San Salvador, un conflicto fuerte con San Salvador Cuautenco, que es delegación Milpa Alta. San Francisco es delegación Xochimilco. San Miguel Topilejo es Tlalpan, y con esos dos pueblos sí tenemos fuertes conflictos, porque nuestro territorio es muy rico.

Tenemos un bosque muy hermoso y tenemos mucha agua, porque nosotros la cuidamos, o cuidamos nuestro bosque. Hay una reforestación que CORENA nos ha dado año con año, y a nosotros sí nos preocupa que nuestro bosque aumente de árboles, porque queremos darle agua pura a la Ciudad de México. Estamos en contra de un club de golf, por la parte de Santa Cecilia Tepetlapa. Ese lugar, ahí también llegaron unas personas de mucho dinero, compran 200 hectáreas, o no sé cuántas más, parece que más, y quisieron hacer un club de golf que querían poner en el estado de Morelos. Ahí no los dejaron y se vinieron acá, a Xochimilco y quisieron hacer ese club de golf. También ahí los detuvimos porque los pueblos estamos organizados.

Nosotros hablamos de la gente que compra hectáreas, y esa es la que no queremos, porque nos llevan gente que llevan malas costumbres y no compran un pedazo de tierra para hacer una casita, sino que compran casas para hacer condominios y muchas cosas. Ese club de San Francisco, Monte Sur, este señor, que se llama Guiller-

mo Bustamante Valencia, es el señor más fuerte de esa empresa, tenía un proyecto en San Francisco de unas granjas de puercos, unas granjas de pollos, unas gaseras, unos centros nocturnos en ese bosque. ¿Se imaginan? Y eso es lo que nosotros no queremos. Le pedimos a nuestras autoridades que si nosotros, doña Ángela y yo, don Gabino, damos la vida porque no queremos esas cosas ahí. Nosotros queremos nuestro bosque para sostener o mantener la ciudad con aire puro y agua.

FORTINO HERNÁNDEZ: Quisiera hacer una propuesta, pero no sé si los compañeros aceptarían que aquí, nosotros, de alguna manera hiciéramos tres propuestas en el sentido de que, aprovechando que el doctor va a estar en Ginebra, que como voz de organizaciones que estuvimos, que tuvimos la oportunidad de compartir con él las diferentes experiencias, tres propuestas en el sentido, primero del cumplimiento del Convenio 169, aquí, en México; segundo, liberación de los presos indígenas a nivel nacional; tercero, no al Plan Puebla-Panamá sin la consulta de las comunidades indígenas asentadas en los territorios que contempla este proyecto. Y que la educación bilingüe en el Distrito Federal sea obligatoria con la participación de las diferentes lenguas indígenas. Yo propondría que a nivel de este grupo lo tomáramos y se lo pasáramos al doctor, para que él, ante el foro, lo lleve y que realmente el gobierno mexicano y el gobierno del Distrito Federal vayan tomando nota de cuáles son nuestras propuestas.

RODOLFO STAVENHAGEN: Ante todo quiero darles las gracias. Esta ha sido una sesión, para mí, sumamente

útil, sumamente instructiva, he aprendido mucho, me han abierto ustedes algunas vistas y algunos espacios que yo desconocía, o no conocía lo suficiente, y que me hacen ver que la problemática de los derechos humanos de los pueblos indígenas es, como bien sabemos ahora y como ustedes bien han expuesto, no nada más un tema del medio rural, del medio agrícola, de las llamadas regiones apartadas de los grandes centros, sino que, por el contrario, es una problemática que se agrava en los centros urbanos, precisamente, porque no ha sido considerada lo suficientemente. Y porque parece que estamos frente a una especie de aplanadora, que son el crecimiento de la mancha urbana, las necesidades de abastecimiento de recursos naturales que requieren millones de personas asentadas, sean indígenas o no, que necesitan agua, necesitan servicio, necesitan espacios, y esto afecta, desde luego, las formas de vida tradicionales de quienes anteriormente vivían fuera del ámbito propiamente urbano. Tercero, que hay —y esto ustedes lo han señalado y desde luego lo sabemos, pero es necesario resaltarlo— una discriminación terrible contra los pueblos indígenas, incluso en nuestra propia ciudad. Incluso, contrariamente a lo que dicen nuestras leyes, contrariamente a lo que cada uno de nosotros, como mexicano, nos gusta pensar, decimos: no, la discriminación no existe en México, existe en otros países, pero aquí no, porque todos somos iguales, todos nos respetamos, todos somos descendientes de los mismos antepasados, pero miren nomás.

Lo que ustedes nos han contado es que la discriminación es un tema que se da todos los días a todos los niveles, desde el nivel del no reconocimiento en las leyes

de que existen pueblos con identidades culturales diferentes a aquellas que se aceptan mayoritariamente, y que estos pueblos exigen y desean el respeto de sus propias identidades dentro de un proceso de cambio, hasta el nivel de que las leyes no hacen caso de estas diferencias, aunque hay excepciones y hay que resaltarlas. Por ejemplo, el hecho de que ahora la ley exige la presencia de traductores en juicios ante los tribunales, y me imagino que también en juicios o gestiones administrativas, y donde hay una posibilidad que nunca antes había, pero hay que llenar ese espacio. El espacio está ahí, ahora corresponde a la gente llenarlo, exigirlo y demandarlo. Y así puede haber muchos espacios más, hasta el nivel del trato personal, en el cual, a determinadas personas, como nos dijo la compañera mazahua, entran a un restaurante o a un comercio, porque están vestidas de cierta manera, entonces no reciben el mismo trato, la misma cortesía, el mismo respeto a los que tienen derecho como cualquier otra persona, cualquier otro ciudadano.

Entonces esto va en contra no solamente de nuestras propias leyes, va en contra también de los derechos establecidos a nivel internacional, y va en contra de las reglas de moral y ética mínimas que todos nosotros creemos que formamos parte de ellas. Dentro de esto cabe señalar, y esto también es muy importante, la discriminación particular de la que son objeto las mujeres y las niñas, que es algo también muchas veces que no se toma en consideración, con manifestaciones brutales de la prostitución, del hostigamiento sexual, de la violencia, de los asesinatos, muchas veces; de la injusticia patente de las autoridades frente a mujeres y a niños indígenas. Entonces hay un problema realmente muy grave. Ustedes

lo han dicho, yo estoy tratando nada más de resumir. ¿Qué puede hacer un personaje como éste, de relator especial de la ONU, frente a esto? Yo todavía estoy pensándolo, todavía estoy procesando. Es decir, ¿qué es lo que realmente la ONU espera de este personaje, cuando dice vamos a crear un mandato de relator especial y a ti te nombramos, y a ver qué haces?

Siento que la lucha por los derechos humanos, la lucha por la dignidad, la lucha por la justicia, se tiene que dar todos los días y en todos los niveles, y tiene que ser una cosa participativa en la que tomen parte, desde las autoridades más altas, hasta los ciudadanos que están en la calle común y corriente, con todos los que están ahí en medio. Y para eso hay que organizarse, y ustedes están aquí porque se han organizado. Y como ustedes dicen, hace algunos años tal vez este tipo de encuentros no se hubieran podido hacer, porque por un lado no se habían organizado, y por otro lado, a lo mejor no había esa apertura entre ciertas autoridades que parece haber ahora para estas cosas. Pero esto es un primer paso, nada más. Eso hay que transformarlo ahora en acciones reales, en acciones efectivas, y para eso yo creo que la ONU es un espacio que puede servir.

Entonces, el relator especial, como les dije yo al principio, tiene el mandato de recabar información. La información recabada, sintetizada, transformada, digerida, en fin, transformada en escritos, en documentos, así como lo espera la ONU, pues va a llegar a esa Comisión de Derechos Humanos de la ONU y va a estar puesta a la consideración de todos los Estados miembros de la ONU, que son más o menos 200 en este momento, un poco menos, y en la Comisión de Derechos Humanos hay como 53

Estados miembros, entonces, cuando voy a hablar con ellos la próxima semana, son los representantes de esos Estados quienes van a recibir esa documentación. Ahora, ya lo que van a hacer con esa documentación depende de muchas variables. Algunos países la toman muy en serio, me consta. Sobre todo si se les menciona a ellos en lo personal, van a decir ¡ah, caray!, pues aquí nos han mencionado en este informe, vamos a ver de qué se trata, a ver si podemos componer la situación. Otros lo toman menos en serio y dicen bueno, pues un documento más entre los miles que están circulando ahí, no es mucha prioridad. Pero ahí es donde las organizaciones no gubernamentales tienen un papel muy importante.

Sé que algunos de ustedes, han seguido de cerca los debates en el grupo de trabajo sobre poblaciones indígenas de la ONU, desde hace años, sobre la redacción de una declaración universal sobre derechos humanos, y otra en el ámbito regional americano. Las dos siguen estancadas en este momento, por desgracia. Siguen estancadas porque los Estados no se pueden poner de acuerdo ni siquiera en el uso de una palabra, por ejemplo, la palabra pueblos. ¿Quiénes son pueblos indígenas? Miren, a mí me ha tocado estar en estados donde las autoridades gubernamentales me dicen aquí no hay indígenas. Eso no existe en nuestro país, entonces por qué viene usted a visitarnos, cuando yo vengo de hablar, precisamente, con quienes dicen somos indígenas y nos están discriminando, y tenemos este problema y este otro, y este otro. Entonces, ¿qué hacer ante una situación, cuando hay cerrazón, por una parte, y cuando hay demandas legítimas por la otra? ¿Hasta dónde puede uno llevar esto?

La ONU tiene ahora varios caminos abiertos. Uno de

ellos es, precisamente, este mandato del relator especial, y yo espero poderme reunir con ustedes, si ustedes me lo permiten y si ustedes me invitan de nuevo, a platicarles, cuando regrese, qué es lo que pasó ahí en la Comisión de Derechos Humanos de la ONU, y qué es lo que pensamos que puede hacerse. Pero eso es una cosa. La otra cosa es que la propia ONU ha decidido crear un foro permanente de discusión sobre asuntos y problemas de los pueblos indígenas en todo el mundo, y este foro permanente está compuesto por ocho delegados gubernamentales y ocho representantes de organizaciones y de pueblos indígenas de diferentes partes del mundo, y se va a reunir por primera vez en mayo próximo en Nueva York, junto con lo que se llama el Consejo Económico y Social de la ONU, que es otro organismo muy poderoso de la ONU. Pues da el caso que en este momento hay un representante mexicano, nombrado por la parte gubernamental, que va a participar en ese foro, que seguramente ustedes conocen, es Marcos Matías Alonso, que fue hasta hace poco director del Instituto Nacional Indigenista y que ha sido muy activo en la ANIPA y que es también investigador del CIESAS, ahí en Tlalpan, antropólogo de formación. Sería posible que ustedes pudieran tener la oportunidad de hablar con Marcos Matías antes de la reunión del foro de Nueva York, para que él lleve ahí, al foro, también las preocupaciones que ustedes me han expresado a mí, porque mientras más personas y más vías hay para ir a presentar eso, pues mayor fuerza tendrán los argumentos.

Ahora, en el ámbito nacional yo creo que hay que acercarse a la Comisión Nacional de Derechos Humanos, y a la Comisión de Derechos Humanos del Distrito

Federal, y tal vez pedir que estudien los casos. Atención no son autoridades públicas, la Comisión Nacional y la Comisión del Distrito Federal, como las otras comisiones de los estados, son organismos del Estado, son organismos públicos, pero de defensa de los derechos humanos de los ciudadanos.

Entonces no hay que confundir, mucha gente los confunde, dicen: es que son autoridades, como la Secretaría de Gobernación, o la Secretaría del Medio Ambiente. No, son organismos públicos, pero cuya función y mandato es defender, precisamente, los derechos humanos de los ciudadanos. Creo que si ustedes tienen algunas quejas y algunas denuncias como las que acaban de expresar aquí, concretas, directas, por ahí vale la pena, hay que canalizarlos. Y no solamente ir a una ventanilla, llenar un formulario, entregarlo y decir, bueno a ver cuándo me van a contestar. No, sino de plano ir a pedir una cita, hablar con los funcionarios, pedir una reunión, organizar un evento en que se puedan realmente discutir estos asuntos. Yo sugeriría hacer esto.

EL PAPEL DEL RELATOR ESPECIAL PARA LOS DERECHOS
HUMANOS Y LAS LIBERTADES FUNDAMENTALES
DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE LA ONU¹

Encuentro con Rodolfo Stavenhagen*

ES MUY IMPORTANTE tener contacto con todos aquellos que representan a organizaciones indígenas u organizaciones de derechos humanos que trabajan directamente la problemática de los derechos humanos de los pueblos indígenas, tanto en el área metropolitana de la Ciudad de México como en el ámbito nacional.

No son sólo por un interés personal y un compromiso personal las razones por las que participo en este debate, sino también en mi calidad de Relator Especial para los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales de los Pueblos Indígenas, título un poquito largo, que creó la Comisión de Derechos Humanos de la Organización de las Naciones Unidas apenas el año pasado. Desde hace muchos años se viene discutiendo en el seno de la ONU en torno a los derechos de los pueblos indí-

¹ Reunión sostenida el día 9 de abril de 2002.

*Relator Especial para los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales de los Pueblos Indígenas de la ONU.

genas. Desde principios de los años ochenta funciona como subsidiario y dependiente de la Comisión de Derechos Humanos, un Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas que se reúne anualmente durante una semana y convoca la participación de una multitud de representantes de organizaciones indígenas de todo el mundo.

Me ha tocado, a lo largo de los años, participar en diversas ocasiones en ese Grupo de Trabajo, desde principios de los años ochenta cuando se reunió por primera vez en 1982, y casi no había participación indígena, una que otra persona que por casualidad se hallaba de paso en Ginebra asistía. Porque el grupo se reúne en Ginebra, que es la sede europea de la Organización de las Naciones Unidas, y donde funcionan varios de los órganos especializados de la ONU, particularmente la oficina de la Alta Comisionada para los Derechos Humanos, ésta, tiene su oficina y su Secretaría Técnica allá en Ginebra, y la Comisión de Derechos Humanos y los diferentes Comités de derechos humanos vinculados a los Tratados y a los Convenios de Derechos Humanos, tienen su sede también en Ginebra.

De ahí que ese Grupo de Trabajo, que fue creado a principios de los años ochenta, anualmente se reúne en esa ciudad. La última fue el año pasado, la décima octava reunión, este año es la décima novena y el año próximo festejan 20 años de existencia. En la reunión pasada ya se contó con más de mil 200 personas, indígenas y no indígenas, miembros de organizaciones no gubernamentales de distinto tipo que tienen acceso a los debates.

El Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas en la ONU es único en su género, porque es el único espacio

en todo ese vasto sistema, tan complicado de la ONU, en donde pueden entrar, hablar y ser escuchados también, quienes no son delegados gubernamentales, porque la ONU es un organismo de Estados, entonces quienes debaten y discuten son los gobiernos, son los representantes de los gobiernos.

Pero esta es la primera vez que un comité oficial de la ONU se abre sistemáticamente a que participen personas que no son necesariamente representantes gubernamentales y que muchas veces tienen cosas que decir sobre sus propios gobiernos y a cuyos delegados gubernamentales puede tal vez no gustarles demasiado.

Así, la ONU ha abierto ese espacio y los indígenas lo han ocupado, y uno de los resultados de estos largos años de discusiones que ha habido es el Proyecto de Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas que aprobó el Grupo de Trabajo hace ya seis años, fue aprobado después por el nivel inmediatamente superior, que es la Subcomisión para la Promoción y Protección de los Derechos Humanos, y que ahora está en manos del grupo aún más superior, que es la Comisión de Derechos Humanos.

Esta Comisión está compuesta de 53 Estados miembros y sólo hablan los gobiernos. Cuando quieren, pueden invitar a alguien que no sea gobierno, para que dé sus puntos de vista, pero nada más. Las decisiones las toman ahí nada más los gobiernos.

Y el Proyecto de Declaración está ahí detenido desde hace varios años, porque los Estados no han podido ponerse de acuerdo en algunos de los elementos del texto, que ya fue aprobado por los órganos inferiores. Pero los grupos indígenas que están de acuerdo con

el texto tal como fue transmitido a la Comisión están esperando que ésta resuelva, pero hasta ahora no ha resuelto y dudo que resuelva este año, a lo mejor el año entrante, a lo mejor faltan todavía dos o tres años, todo eso depende de una serie de consideraciones.

El hecho es que el Proyecto de Declaración, que por una parte puede considerarse como una victoria para los pueblos indígenas, porque durante ya casi 20 años se ha estado trayendo, empujando y cabildeando en el Grupo de Trabajo y en la Subcomisión, y ahora en la Comisión, por otra parte, contrariamente a lo que mucha gente cree, ese Proyecto no tiene validez jurídica porque no está aprobado aún por los Estados. Entonces no es un texto de instrumento internacional jurídico, como sí lo es el Convenio 169 de la OIT, que sí fue aprobado y ratificado por cierto número de Estados.

La Declaración está un poco en el limbo, pero en ese Grupo de Trabajo, en la Subcomisión y en la propia Comisión, las organizaciones indígenas también han peleado por abrir más espacios, porque han considerado que ese Grupo de Trabajo, que si bien ha hecho una magnífica labor, está circunscrito a un campo muy reducido y que los indígenas merecen ser escuchados y tomados en cuenta también en otras esferas del sistema de las Naciones Unidas. Entonces se logró, también después de años de cabildeo, de presiones y de convencimiento a diferentes Estados miembros, que el Consejo Económico y Social, que es uno de los máximos órganos de alto nivel del sistema de las Naciones Unidas junto con el Consejo de Seguridad que todos conocen, porque ahí las grandes potencias nunca se ponen de acuerdo, se pusieran de acuerdo en crear un Foro Permanente sobre

cuestiones indígenas que ya se ha integrado y que se reunirá por primera vez en mayo, durante cuatro semanas en Nueva York y donde se van a tratar cosas no sólo de derechos humanos, sino también de todos aquellos asuntos de los que se ocupa Naciones Unidas como son desarrollo, medio ambiente, desarrollo social y desarrollo económico, entre otros.

El Foro Permanente estará compuesto por 16 personas, la mitad de ellas son representantes de gobiernos y la mitad son representantes de organizaciones indígenas, entonces también es un espacio ya abierto en donde los indígenas, ahora sí ya formalmente, porque así lo votó la Asamblea General de las Naciones Unidas, tendrán voz y voto. Veremos qué es lo que pasa, porque por primera vez en mayo de este año se reunirá y luego seguirá reuniéndose una vez al año durante equis número de años, y va a establecer su propia agenda.

El segundo punto que ganaron los indígenas también, fue el nombramiento del mandato de Relator Especial para los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas en el seno de la Comisión de Derechos Humanos de la ONU. ¿Por qué un relator especial —dirían muchos— si ya existe un Grupo de Trabajo? Bueno, en primer lugar, porque si es nombrado directamente por la Comisión de Derechos Humanos, tiene más jerarquía y más autoridad en el sistema de la ONU, que el Grupo de Trabajo que depende de la Subcomisión, que a su vez responde ante la Comisión, eso por un lado.

Por otra parte, porque las relatorías especiales y todo lo que hace el Relator tienen el respaldo y la autoridad del propio sistema de Naciones Unidas y del Alto Comisionado de Derechos Humanos, que en este mo-

mento, como ustedes saben es la señora Marie Robinson, pero que ya va a dejar el cargo porque ya renunció, este es su último año, no sabemos quién va a quedar en su lugar, y también llevan el respaldo del Secretario General de la ONU, es decir, el señor Koffi Annan.

En el seno de la Comisión de Derechos Humanos hay más o menos 30 relatorías especiales sobre diferentes temas. No sé si han leído en la prensa que acaba de salir un informe que hizo un relator especial sobre el sistema de administración de justicia en México, que vino en una visita oficial el año pasado, hizo un informe, el informe acaba de ser presentado a la ONU, y el Estado mexicano va a responder al informe, como siempre hacen todos los Estados ante todos los informes de todos los relatores especiales, porque puede ser que tengan sus puntos de vista propios que pueden o no estar bien reflejados en los informes de los relatores especiales.

Así, hay dos tipos de Relatores Especiales en la Comisión de Derechos Humanos. Uno, que es el tipo que se ocupa de países, entonces en aquellos países donde hay fuertes problemas de violaciones a los derechos humanos, la propia Comisión de Derechos Humanos puede decidir nombrar un relator que los represente para que vaya y se ocupe de lo que pasa en tal o cual país. Por ejemplo Camboya, Guatemala o Sudán. Y a lo largo de los años hay muchas relatorías sobre la situación en países específicos.

La otra vertiente son las relatorías temáticas. Entonces se crea el mandato de un relator o una relatora especial que se ocupa de un tema. Por ejemplo, violencia contra las mujeres. Ahora la relatora es una muy amable colega y amiga mía, Radika Kumaraswami, de Sri Lanka, que por

cierto tiene pendiente un viaje a México en el mandato que tiene de estudiar la situación de la violencia contra las mujeres.

Hay toda serie de temas. La tortura, por ejemplo; la situación de los defensores de los derechos humanos, hay un relator especial que se ocupa de violaciones de los derechos humanos de los defensores de los derechos humanos. Pensemos en el caso Digna Ochoa, simplemente para hacer la referencia, y así hay muchos mandatos. Los mandatos temáticos no se enfocan a un solo país, sino que son globales. Entonces son comparativos, tienen que desarrollar el tema, pero en todo el mundo, y he ahí que el año pasado, por primera vez, la Comisión de Derechos Humanos decide crear el puesto de Relator Especial sobre Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas. Nunca ha existido ese puesto. Y entonces resulta que soy nombrado para ocupar ese puesto la primera vez que se ejerce y es un mandato temático.

¿Qué dice el mandato para el Relator Especial? Pues la resolución que crea el mandato dice que tiene la obligación de investigar la situación de las violaciones a los derechos humanos de los indígenas en todo el mundo con base en informaciones que puedan provenir de diferentes fuentes: de los gobiernos, de los propios pueblos indígenas, de las ONGS, de los centros académicos, de otros organismos especializados de Naciones Unidas, entre otras, y cada año tiene que rendirle un informe a la Comisión de Derechos Humanos sobre ese tema, decirle cuál es la situación de la violación de los derechos humanos de los pueblos indígenas. Y segundo, tiene que hacer propuestas y recomendaciones de cómo se puede luchar contra las violaciones a los derechos humanos, y cómo

se puede mejorar la situación de los derechos humanos de los pueblos indígenas.

Esas recomendaciones pueden ir dirigidas a los gobiernos, pueden ir dirigidas a instituciones diversas, pueden ir dirigidas al propio sistema de Naciones Unidas y sus organismos especializados, y pueden ir dirigidas a las propias organizaciones y a los pueblos indígenas y a las comunidades, eso ya depende de lo que se encuentre en la investigación. Cuando asumí esto, fue a mediados del año pasado en que se reunía, precisamente en su sesión anual, el Grupo de Trabajo de Poblaciones Indígenas. Y fui allá y tomé contacto con las centenas de organizaciones que estaban representadas entonces, con los miembros de la Comisión de Derechos Humanos y con los delegados gubernamentales, para decir: bueno, aquí estoy, ahora ¿qué quieren que haga? Fue el primer encuentro.

Y lo que me dijeron fue: “Bueno, lo que tienes que hacer es un informe, la normatividad es así. Cada año hay que hacer un informe. Ya fuiste nombrado, ahora tu responsabilidad es hacer un informe, lo que metas en él ya tú lo verás, pero nosotros esperamos un informe”, “Bueno, ¿y qué clase de informe quieren? A ver, qué han hecho los demás relatores a lo largo de los años”. Esa es un poco la idea. Eso fue en el mes de julio.

Y lo que más me llamó la atención fue que el informe tiene que estar listo el 1 de diciembre, porque la burocracia es la burocracia en cualquier parte del mundo y tiene que ser traducido a cinco idiomas de trabajo, tiene que ser reproducido, tiene que ser diseminado, tiene que llegar a manos de los miembros de la Comisión de Derechos Humanos con anticipación a la reunión anual y que, para

cuando lleguen, por lo menos lo hayan leído, aunque no estoy seguro que ese sea el caso, pero cuando menos que no digan: no lo leí porque no me llegó.

Entonces vi que tenía entre julio y diciembre, nada más, cinco meses para hacer un primer informe, sin siquiera haber comenzado realmente a trabajar. Por lo tanto, mi primer informe fue más bien un planteamiento general, un poco el estado de la cuestión; es decir, revisión del panorama general; decir los principales puntos de lo que pasa. ¿Y cómo?, bueno, basado fundamentalmente en información ya existente, pero que a veces está muy fragmentada, dispersada en diferentes partes. Y para eso, había que consultar periódicos, revistas, informes de ONG'S, informes de otros relatores, informes oficiales de Naciones Unidas, y desde luego, ahora la gran maravilla técnica, el internet; casi, casi dices: si no está en el internet, no existe. Aunque ese es un peligro también porque allá, en el mundo real existen muchas cosas que no encuentran su camino al internet, y en muchas ocasiones, por ello, hay que tener cuidado. Pero el informe fue eso; lo mandé, ya lo tradujeron según tengo entendido y ya se puede consultar, creo que en internet.

Tengo que presentar el informe a la Comisión de Derechos Humanos, a los representantes gubernamentales de los 53 países. Además, el informe no debía de pasar de 35 páginas a renglón cerrado, con cierto número de caracteres por línea, por página, porque si no, no lo reproducen, no lo aceptan; hacen huelga los de la Dirección de Publicaciones de la ONU si les entregan más cosas, porque dicen: "no tenemos tiempo". Pero luego, alguien, un alma bondadosa me dijo: "si no puedes meter todo lo que quieres al informe, manda un anexo, entonces, todo

lo importante déjalo en un anexo”. Junto con el informe va el anexo, pero claro, eso tiene ventajas y desventajas.

Tiene ventajas en el sentido de que puedes nombrar a un país en el informe, diciendo: en tal país “x” es posible que se violen los derechos humanos de tal pueblo indígena por esto o aquel otro motivo. Entonces, me dicen: “no, cualquiera que sea el país y cualquiera el motivo, en el momento en que aparece su nombre en el texto del informe, va a protestar, y va a decir: ¿por qué estamos mencionados en el informe del relator especial, si no hemos hecho nada? En nuestro país todo es de maravilla, aquí no pasa nada”.

Entonces, me dijeron: “mientras menos puedas hablar de países en concreto, mejor te va a ir cuando presentes tu informe”. Y entonces les digo: “bueno, y ¿cómo quieren ustedes que yo presente un informe sobre violaciones a los derechos humanos sin nombrar a los supuestos culpables de esas violaciones?” Ah, pero para eso, me dicen, “primero hay que hacer una misión al país y, para eso, hay que recibir una invitación del gobierno del país, porque si no, no puedes ir en misión oficial. Y luego, si vas y recibes eso, hablas con los del gobierno, pero también puedes hablar con otras personas; y luego haces un informe sobre esa visita. Y luego se la tienes que mandar al gobierno del país, a ver si está de acuerdo; y si no está de acuerdo, entonces tienes que negociar con el gobierno del país, qué es lo que se puede decir y no se puede decir. Y una vez que hayas terminado esa parte, entonces, ya puedes incluir el material que tú consideras conveniente para tu informe a la Comisión”.

Esto evidentemente es imposible hacerlo en cuatro meses, y a nivel mundial. Entonces, me sugirió el alma

bondadosa: “mira, si quieres hablar de países, mételo en el anexo, porque nadie lee los anexos. Entonces, tú puedes decir lo que quieres, pero no está en el texto principal del informe. Y lo que publica la ONU y lo que se publicita es el informe. Entonces, sólo quienes están verdaderamente muy, muy interesados pueden consultar el anexo, pueden pedir copia. Pero para entonces, como ya pasó el momento de la presentación del informe y todo eso, ya no tienen tanto interés en armarte una bronca si aparecen simplemente en el anexo. Además, por algún tecnicismo por ahí, el anexo como tal no es parte formal y oficial del texto del informe. Si un país aparece en el texto del informe con nombre y apellido, entonces sí es grave; si aparece en el anexo, todavía pasa, pero si simplemente se le nombra en la presentación oral, puedes decir lo que quieras, porque además nadie escucha las presentaciones orales”.

Entonces, yo estoy aquí con mi pequeña computadora y con otras, ahí en mi casa y en la oficina, tratando de hacer como los juglares: mantener las pelotitas en el aire, mientras cachas una y echas la otra. Después, la Comisión se va a ocupar de otras cosas, por ejemplo, de esto que tanto habla la prensa actualmente, de que si va a haber una condena a Cuba; que si México va a votar o no en un sentido o en otro; en fin, todo eso. Son la gran geopolítica de nuestro tiempo. Se pueden imaginar ustedes que las cuestiones de los derechos humanos de los indígenas ocupan un espacio relativamente modesto, dentro de las prioridades que tiene la Comisión de Derechos Humanos, lo cual a mi juicio es muy desafortunado, pero así son estas realidades políticas que existen en el mundo.

Cuando ya veía yo venir esta reunión de la Comisión de Derechos Humanos, dije: “bueno, aquí está por primera vez un Relator Especial sobre este tema que, además, es la primera vez que abren el tema en la discusión y viene de México”. Y en México tenemos algunas situaciones preocupantes en materia de derechos humanos, sobre todo, de derechos humanos de los pueblos indígenas, y seguramente hay mucha gente, tanto de gobiernos, como de las propias ONG’s mexicanas y otras del mundo, de la prensa, y las organizaciones de derechos humanos que digan: “bueno, el relator especial que viene de México, ¿qué nos va a decir de México?”

Por las razones que acabo de exponer, yo no presento un informe sobre México; yo presento un informe sobre la situación a nivel mundial. Entonces, México aparece en unos cuantos renglones nada más en ese informe; como se publicó en el periódico La Jornada, fue un artículo que mandó su corresponsal en Ginebra, y mencionó que ya había leído el informe y dice: “el Relator Especial de la ONU, apenas se refiere a México en el informe”.

Pues sí, apenas porque no hubo de otra; eso es lo que hay que hacer. Pero, igual, yo creo que tendré oportunidad de comunicarme de viva voz con organizaciones indígenas, con organismos de derechos humanos, con representantes de gobiernos, representantes de asociaciones internacionales de ayuda y de solidaridad que me van a decir: “bueno, pláticanos un poco qué pasa en México en materia de derechos humanos y de derechos humanos de los pueblos indígenas y cuál es la situación, por ejemplo, en Chiapas”.

Entonces pensé que sería muy útil que, antes de que me presentara como relator ante la ONU, tuviera una serie

de conversaciones con organismos de base, con organismos de defensa de los derechos humanos para tener un panorama más claro de cómo sienten estas organizaciones, en este momento, la problemática en nuestro país. Comenzamos con una reunión muy interesante, organizada por Pablo Yanes, con las organizaciones indígenas del Distrito Federal y del área metropolitana.

Ahí hay un problema de derechos humanos que la opinión pública ignora, que no es conocida, sobre todo la opinión pública mundial. Porque cuando se habla de violaciones a los derechos humanos de los pueblos indígenas en México, se piensa inmediatamente en comunidades en Chiapas o de los Loxichas, en Oaxaca o de otras partes, pero siempre de comunidades rurales, de indígenas en su lugar de origen, en las comunidades tradicionales. Lo que muy poca gente sabe es que millones de indígenas son migrantes, en todas partes del mundo. Y que la Ciudad de México es la ciudad indígena más grande del mundo, porque hay cientos de miles de indígenas mexicanos; y ahora ya no sólo mexicanos, también centroamericanos y cuyos problemas, en términos de derechos humanos no han sido lo suficientemente conocidos.

Y ahí yo reconozco la gran labor que están haciendo en la Dirección General de Equidad y Desarrollo Social, con Luz Rosales, Pablo Yanes y otras personas comprometidas, para ver qué es lo que está pasando en el área metropolitana. Yo siento que esto es un tema fundamental.

Sé que es muy difícil reunir personas de todas las múltiples organizaciones de derechos humanos, sobre todo derechos humanos indígenas, muchas de las cuales no viven en la Ciudad de México; están fuera, hay difi-

cultad muchas veces para trasladarse, tiene un costo de tiempo, de energía, financiero, etcétera. Y la coordinación es difícil; lo sabemos cada que hay un Congreso, un evento pero, en fin, hay que seguir luchando.

Cuando pasó lo de Acteal, cuando pasó lo del levantamiento zapatista, cuando ocurrió el conflicto más violento en los años 1994, 1995, 1996 hasta 1997, en Chiapas se hablaba mucho de desplazados; pero pasó el interés y ahora se habla de otras cosas, mucha gente no sabe qué ha pasado con los desplazados, ¿qué ha pasado?

Es un tema importante para los derechos humanos indígenas, no sólo en nuestro país, porque en muchas partes del mundo, por ejemplo en Colombia, en Guatemala, en África, en Asia, la problemática de los derechos humanos de las poblaciones desplazadas, es una problemática no atendida. Incluso en nuestro propio país tenemos desplazados de hace 50 años, cuyos problemas no están aún resueltos. Y por eso fuimos a visitar la zona de la presa Miguel Alemán, en el norte de Oaxaca, donde —por cierto— yo hice mis pininos como estudiante de antropología, pero me tocó participar prácticamente en la construcción de la presa, pero como antropólogo, en ese entonces, yo formaba parte de algo que llamaban Brigadas de Convencimiento, ¿qué era eso? Pues había que ir a los pueblos que iban a ser inundados por la presa, por las aguas de la presa, para tratar de convencer a la gente de los pueblos de que les convenía salirse, porque si no, se iban a ahogar. Imagínense, a un joven antropólogo, todavía estudiante, ir a una comunidad indígena y decir: “yo vengo en nombre del señor Presidente de la República y les digo que tienen tres semanas para arreglarse, para salir de

aquí y el gobierno les va a dar unas casitas —que todavía no estaban construidas, pero que se decía que se iban a construir— que quedan a 100 kilómetros de distancia y les va a recompensar las tierritas y las casas y lo que tienen, porque si no, van a perder todo”. Recuerdo una noche en que casi me fusilaban al salir de un pueblo, para darle una lección al gobierno, no a mí, yo era sacrificable. Es decir, no querían hacer eso.

Recordé mucho esos años de trabajo intenso, en que mucho aprendí y en que por primera vez, se los digo con toda franqueza, me hice consciente de la problemática de los derechos humanos. Dije: ¿con qué derecho entramos a un pueblo a decirle a la gente: ustedes se tienen que salir, porque el señor gobierno así lo decide?

Hay casos de estos que se han repetido en muchas partes en la República; los podríamos llamar los refugiados del desarrollo, porque las presas se construyen en nombre del desarrollo, del progreso, de la modernización, del bienestar y del interés nacional. Pero lo que le pasa a la gente localmente, es dramático, traumático también; eso a nadie le interesa y menos a los que toman las decisiones sobre dónde se va a construir la presa y cuándo se va a abrir las compuertas, porque hay otros criterios y otras prioridades.

Tuve la oportunidad de volver ahora al Papaloapan: tuvimos una reunión sobre la cortina de la presa Miguel Alemán, con más o menos 200 personas, de más de 50 organizaciones indígenas de la región y 12 presidentes municipales, más los responsables de atención a los pueblos indígenas del estado de Oaxaca, que llegaron desde la capital del estado, y cinco horas de reunión, para escuchar cuáles eran los problemas.

Y cuál no sería mi sorpresa, al saber que muchas de las cosas que el gobierno había prometido hace 50 años, seguían sin cumplirse. Y me llegó una carta de una persona que me decía: “soy la nieta de un señor que fue desplazado por la construcción de la presa en aquellos años, a quien el gobierno le prometió indemnización, nuevas tierras, una casa, animalitos, para rehacer su vida, mi abuelo murió, por algún motivo, y el gobierno interrumpió ese proceso y no quiso pagar la indemnización a los herederos, a los hijos del señor”. Así, desde hace dos generaciones, los hijos y ahora la nieta del finado, siguen exigiendo que se les haga justicia. Así que el problema de los desplazados no es cualquier cosa; es una cosa muy grave. De la presa me fui a Chiapas. Y en Chiapas, en un día, visité cuatro comunidades diferentes de desplazados. Una en Tila, en el norte del estado; otra en el municipio de Venustiano Carranza, desplazados de la construcción de la presa de La Angostura, hace 30 años.

Otra reunión la tuvimos en el pueblo de Los Chorros, en el municipio de Chenalhó, donde acaban de llegar a un acuerdo, después de meses de negociación, para que algunos integrantes del grupo conocido como Las Abejas, que fueron las víctimas de la matanza de Acteal, en diciembre de 1997, y cuyos sobrevivientes salieron huyendo de ahí, regresen a dicha comunidad donde habían vivido antes, y donde dominaban los priístas y el grupo paramilitar que los hizo salirse y fue, según todos lo dicen, el grupo que cometió la masacre de Acteal. Pues ahora ya decidieron regresar y la situación está sostenida con alfileres, muy tensa. Y decían las personas de Las Abejas que ellos saben que los paramilitares todavía andan ahí sueltos y armados, en esa comunidad y

que tienen miedo, pero aún así, como no podían seguir viviendo como refugiados y arrimados en otras comunidades como desplazados, pues ahora regresaban. Y yo me pregunto: ¿quién los va a apoyar, qué mecanismos institucionales de apoyo y de seguimiento a este acuerdo que se llegó van a tener? Acuerdo que se llegó con la intervención del gobierno del estado, de Pablo Salazar, con la iglesia y con un Comisionado para la Reconciliación que nombró el gobernador Pablo Salazar. Yo digo: qué bueno que se llegó a un acuerdo, pero ¿qué tanto va a durar?

Y por la noche me fui a visitar el municipio autónomo de Polhó, que era parte del municipio de Chenalhó, tuve la suerte de que me aceptaran y de que me invitaran a platicar con ellos, pues todo mundo me decía que era muy difícil, que no aceptan, que no quieren hablar con nadie más que con gente que está probada de que les puede ayudar, incluso la Cruz Roja Internacional ya tiene dificultades, y eso que les ha estado ayudando a lo largo de los años, desde que se declararon municipio autónomo, también tienen dificultades muchas ONG's, no entra la propia Comisión Nacional de Derechos Humanos; a veces la dejan entrar, a veces no.

Esta vez decidieron que el Relator Especial de la ONU, sí podía entrar al municipio de Polhó y tuve dos horas de plática muy interesante con el Presidente y con otra persona del Consejo Autónomo. Y la situación es verdaderamente dramática.

A la mañana siguiente, un reportero de La Jornada me entrevistó y me preguntó: “¿qué piensa usted de la situación aquí, en Polhó y otras partes de Los Altos?” “Bueno, le dije en muy buen lenguaje diplomático: están

súper jodidos”. Y tal vez es decirlo un poco a la ligera, pero es que la situación es muy dramática. Están a nivel de subsistencia, y eso que desde hace años reciben donativos a través de la Cruz Roja Internacional; pero ésta ya les está reduciendo también la cantidad de despensas que están distribuyendo.

El problema con las despensas, de por sí, es que se crea un sistema de dependencia, la gente espera: “me van a traer cinco kilos de arroz, cinco kilos de frijoles y esta otra cosa, ahí más o menos la llevo”. Y en el momento en que el organismo internacional dice que ya no le va a dar por “x” motivo, entonces, ¿qué hacen?

Del gobierno les pregunté varias veces: ¿ustedes aceptarían alguna actividad que pudiera ser de apoyo, de ayuda que provenga del gobierno, ya sea estatal o nacional? Dijeron “no, con el gobierno no queremos absolutamente nada”.

¿Cómo anda lo de las escuelas? Bueno, tienen 600 niños en edad escolar y, entonces, algunos universitarios hace algunos años llegaron ahí para capacitar a unos promotores. Así, esos 600 niños reciben clases de unos cuantos promotores de la propia comunidad. Y les pregunté: estos estudios ¿son reconocidos por la SEP? “No, aquí no hay certificado, no hay nada”. ¿Y hay secundaria? “No, no hay nada”; entonces, sólo hay primaria y esa quién sabe cómo funciona.

Lo que me duele mucho es que se ha perdido una generación de niños y de jóvenes; qué hacen, qué pasa con esa generación, desde que explotó el conflicto hasta ahora que todavía no hay solución al conflicto. Esto es cuestión de derechos humanos específicos de poblaciones indígenas desplazadas por situación conflictiva, no

resuelta todavía en nuestro país y, particularmente, en Chiapas.

Esto es un poco el trasfondo de esta función de ser Relator Especial de la ONU y de querer documentarme e informarme bien, para poder también responder adecuadamente a preguntas o inquietudes que puedan surgir, que le hagan al Relator Especial: qué nos va a decir de México, esté o no esté en el informe escrito.

Es muy importante que a la ONU lleguen informaciones válidas y lleguen informaciones bien fundamentadas, no sólo denuncias; y si hay denuncias, denuncias documentadas con evidencias y que se puedan comprobar y se puedan demostrar. Entonces, qué mejor que ir a hablar personalmente con la gente; incluso ver la situación.

Ahí en Polhó, por ejemplo, ya no lo vi porque llegué de noche, pero me decía el Presidente del Consejo Municipal Autónomo, que hay más de dos mil 700 desplazados de otras comunidades, que son bases zapatistas o simpatizantes de los zapatistas, desplazados por los priístas de otras comunidades y que Polhó los ha acogido y que les ha dado acceso a sus tierras, aunque Polhó es un pueblito que está trepado en la sierra, está colgando del lado de una montaña, por lo tanto, no hay tierras planas prácticamente; hay que hacer milpa allá arriba.

Para todas las miles de personas que hay ahí, me decía el Presidente del Consejo Autónomo, en total hay entre 60 y 80 hectáreas de tierra cultivable, que no es nada. Cualquier pequeño propietario en los valles centrales de Chiapas tiene 10 veces más que las 80 hectáreas del pueblo de Polhó.

¿De qué vive Polhó? de la venta de su café, tienen sus cafetales colectivos. No pude averiguar a tiempo cómo los distribuyen, si en forma ejidal, en forma colectiva o en forma individual, que son detalles que a los antropólogos nos interesan mucho, pero que no fue posible obtener información en ese momento. Pero todos sabemos que el precio del café ha caído en los últimos meses; entonces, ¿qué tanto pueden sacar del café? Entre la venta del café y los donativos más o menos subsisten; del gobierno no quieren ayuda.

Y les pregunté: los jóvenes que aquí no trabajan ¿salen a trabajar a otra parte? “No, me dijeron, no queremos que los jóvenes vayan a trabajar a otra parte”. Entonces, yo me imagino que ahí, entre los jóvenes hay muchísimo desempleo porque no hay nada que hacer ¿qué hacen? ¿qué van a hacer en el futuro?. Son algunas de las cosas que hay que plantearse.

Creo que es un gran reto esto para la comunidad de derechos humanos en México. Hay que ocuparse de esa generación perdida y sufrida, hay que ocuparse de esos pueblos.

A veces, yo siento —eso ya no lo digo como relator, lo digo ya en lo personal—, que muchas veces estamos tan polarizados ideológicamente que hablamos a nivel muy macro: que si la Ley Indígena, que si los partidos, que si el PRD, que si el PAN, que si el PRI a nivel nacional. Y nos olvidamos de lo que pasa a nivel de la base, de la cotidianeidad y de las violaciones de los derechos humanos en la cotidianeidad.

Las organizaciones de derechos humanos que funcionan en Chiapas sí se ocupan de esa cotidianeidad, pero muchas veces se quejan de que ya, en el ámbito nacional

nadie les hace caso, sólo muy poca gente porque no es tan vistoso como hablar de la transición democrática o cosas por el estilo.

Y hay que ver de qué manera los diferentes puntos que las organizaciones han planteado pueden integrarse productiva y constructivamente en una labor que tiene que ser continua a todos los niveles. Por ejemplo, el tema de los indígenas en las ciudades, un tema totalmente ignorado, ignorado en las políticas indigenistas hasta muy recientemente, ignorado en las legislaciones. En la discusión de un nuevo Estatuto sobre el Distrito Federal no hay ninguna referencia a su población indígena y a la problemática de la población indígena.

Creo que eso plantea una tarea inmediata de movilización, de cabildeo, de información de la opinión pública, comenzando por la opinión pública de los diputados y de senadores. Yo veo ahí que hay cosas muy importantes.

Desde el punto de vista propiamente, digamos, de un organismo internacional que se ocupa de los derechos humanos, como es la Comisión de Derechos Humanos de la ONU, pues la primera pregunta que surgiría es: ¿de qué manera la problemática de los derechos humanos de los indígenas en las ciudades es diferente de la problemática de los derechos humanos de los no indígenas en las ciudades? Porque desde luego sabemos que hay violaciones a los derechos humanos de los ciudadanos en común, de los residentes de las ciudades, independientemente de que sean o no sean indígenas. Los problemas de corrupción, los problemas de seguridad, los problemas de abuso del poder, los problemas de administración de justicia, etcétera, afectan a todos por igual.

Pero aquí hay algo que están planteando las organizaciones, que dicen: “sí, pero además la población indígena es doblemente violentada en sus derechos humanos”. Entonces, yo siento que ahí hay que desarrollar un argumento en el sentido de que es fundamental llevar adelante una estrategia para la promoción y protección de los derechos humanos de los indígenas en las ciudades, porque su situación de vulnerabilidad y las violaciones a sus derechos humanos son específicos por el hecho de ser indígenas.

Y yo creo que hay elementos: todo lo que esas organizaciones saben y han acumulado en estos años, apunta hacia eso. A mí me gustaría mucho ver un estudio bien fundamentado, que pueda servir de base, para proponer modificaciones a la ley, para proponer modificaciones al funcionamiento de las instituciones, para hacer propuestas específicas.

También surgen cosas muy interesantes, como eso de los panteones, ¿cuándo hemos pensado en los panteones? Bueno, pues ahora los indígenas de la ciudad de México nos desafían y nos dicen: hay que pensar en los panteones. Y ¿por qué hay que pensar en los panteones? porque es parte de un mundo simbólico, porque es parte de un mundo cultural, porque es parte de un sistema de reproducción social y de identidad. Y desde luego, el derecho a la cultura propia, es un derecho humano fundamental; ahí podemos amarrarnos y agarrarnos de los instrumentos jurídicos internacionales y decir que una cosa que a los ojos de la mayoría de la gente pudiera parecer de segunda importancia, tiene que ver con derechos humanos fundamentales. Pero ese argumento hay que hacerlo. Hay que construirlo jurídicamente, políti-

camente, científicamente para que pueda utilizarse efectivamente en la promoción de actividades concretas.

Lo mismo se puede aplicar, por ejemplo, al tema de la policía comunitaria en Guerrero, pero también a otros casos que tienen que ver con la estructura jurídica y política del país, porque ahí el problema no son sólo los caciques o autoridades de tal o cual estado, sino la legislación misma, que nos dice: el sistema de vigilancia, el sistema de seguridad pública tiene que estar organizado de tal manera, sino, está fuera de la ley.

Así, una comunidad dice: “sí, pero nosotros tenemos nuestros usos y costumbres en materia de seguridad interna y tenemos lo que llamamos la policía comunitaria, pero resulta que quienes manejan y administran la ley positiva, dicen: ah, no, eso no se puede hacer”.

Esto plantea un reto. Yo tengo entendido, que hace ya se tomó una decisión en Guerrero, de un compás de espera para no llevar a cabo la idea de dismantelar a las policías comunitarias, y las autoridades están dispuestas a abrir una mesa de negociaciones y de discutir, y ver de qué manera se puede compaginar la idea de la policía comunitaria con la estructura jurídico-administrativa del estado. A lo mejor hay que hacer ajustes, a lo mejor hay que hacer cambios. Pero cuando menos hay que conocer de qué se trata.

Yo todavía no he leído un informe completo sobre la situación de la policía comunitaria sobre la problemática que representa, porque efectivamente tiene que ver con la protección de los derechos humanos y con la violación de los derechos humanos.

Hay pues temas importantes dentro y fuera de la ciudad, como es la problemática de los presos indígenas.

Sabemos que desde hace varios años hay programas, que incluso así se llaman: excarcelación y liberación de presos indígenas. El Instituto Nacional Indigenista desde hace años tiene un programa de excarcelación de presos indígenas; la Comisión Nacional de Derechos Humanos tiene también un programa de liberación o preliberación de presos indígenas. Ahora, acabo de escuchar que el estado de Chiapas tiene también un programa semejante. Entonces, uno se pregunta ¿qué pasa, por qué las instituciones tienen que echar a andar programas de liberación de indígenas? Pues porque hay algo profundamente mal en nuestro sistema de administración de justicia.

Así, el Estado con una mano mete a la cárcel a los indígenas y con la otra los saca, porque se da cuenta que hubo ahí injusticias. Bueno, también tenemos que tener una visión muy clara de cómo funciona ese sistema; tal vez algo se ha avanzado ya con la modificación constitucional y legal sobre los intérpretes, porque sabemos que muchas veces caen presos los indígenas simplemente porque en los juzgados no hay intérpretes que puedan transmitir, hablar en el idioma indígena local y el castellano para aclarar las cosas.

Pero claro, ése es sólo una parte del problema. Hay otros problemas de injusticia y de corrupción asociados a todo eso, ahí hay una temática. Como también la temática del trabajo con las empleadas domésticas.

Ahora bien, esto ¿de qué manera tiene que ver con el Relator Especial de la ONU? Mucha gente cree que ser Relator Especial de la ONU es manejar una enorme oficina con investigadores y abogados y 20 mil computadoras, antenas de radio en todas partes del mundo; nada de eso.

En primer lugar, el Relator Especial no es ni siquiera funcionario de la ONU, sino que tiene un cargo totalmente honorífico que le hace la ONU a nivel individual, y luego le dicen: “a ver qué haces”.

Soy profesor, investigador en El Colegio de México, de eso vivo; y entonces, lo que estamos haciendo es con la buena voluntad de la gente que quiere ayudar al Relator Especial, proporcionándole información, ayudándole, en fin, para armar un esquema e información.

Y como un informe a la ONU tiene que tener buena información básicamente, si no, nadie lo va a tomar en cuenta ni va a servir, el cómo el Relator Especial puede obtener información es fundamental. Entonces, ante lo que las organizaciones plantean, yo me permitiría voltearlo al revés y decirles: ustedes son los que tienen información; por favor, ayúdenme, háganmela llegar. Háganmela llegar de tal manera que la pueda usar.

Si ahora me dicen es que en tal municipio de Chiapas hubo una violación que se atribuye a miembros del ejército; una violación de una niña, cosa que escuché allá, en Chiapas. Bueno, yo no puedo ir a investigar en el municipio; no puedo físicamente, materialmente, además de que no es mi función porque es del ministerio público. Pero necesito saber qué pasa.

Y cuando se dice que hace tantos años se presentó un expediente a la Procuraduría General de la República sobre los paramilitares, cosa que ya sabíamos porque la prensa habló ampliamente de eso y el propio Gilberto López y Rivas ha escrito artículos al respecto, entonces el Relator Especial necesita conocer esos expedientes, para poder utilizarlos de alguna manera.

Y si el Relator Especial puede hacer eventualmente una recomendación sobre esa temática en un informe o en una comunicación al gobierno de México, tiene que estar bien fundamentada con bases, con evidencias, documentación fidedigna, que no pueda ser echada abajo con cualquier respuesta que nos de algún funcionario, diplomático o periódico.

Entonces, mi primera petición a las organizaciones es: por favor, síganme enviando, haciéndome llegar esta información, que va a ser fundamental para que el Relator Especial obtenga una idea válida de lo que está pasando en los diferentes lugares del país y en las diferentes temáticas que están sucediendo.

Una comparación: los dos informes a los que ya hicimos referencia, que preparó la presidenta del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas en la ONU, son el de propiedad intelectual y el de los derechos a la tierra, tardaron más o menos cinco o seis años en prepararse. Y muchas veces, con ayuda bien organizada, técnica y material que proporciona la propia oficina de la ONU, en Ginebra.

Otro informe que salió ahí del Grupo de Trabajo, se llama Informe sobre Tratados Indios; éste da cuenta de los tratados que algunos países han firmado a lo largo de la historia con pueblos indígenas y la manera en que han sido o no implementados o violentados en los diferentes países. Es un informe que tardó seis años en prepararse, por uno de los miembros del Grupo de Trabajo, que es Miguel Alfonso Martínez.

En Naciones Unidas las cosas van muy lentas. Como dicen: los asuntos de palacio, van despacio. Y en el palacio de Naciones Unidas, van doblemente despacio los asuntos, por desgracia. Sin embargo, se puede ir

avanzando en algunas temáticas, por ejemplo, la de los indígenas migrantes, la de los desplazados, la de la corrupción y el mal manejo de la administración de justicia en materia de derechos humanos indígenas, con presos indígenas o con muchas otras variantes, la temática de los conflictos latentes como el de Chiapas, ya referido aquí, con grupos paramilitares o civiles armados, como se llamen, que es una realidad.

Hay temas, algunos de los cuales pueden ser considerados como específicamente de México, pero otros México los tiene en común con otros países. Por ejemplo, lo de la victimización de los pueblos indígenas en el marco de conflictos violentos, sociales, se ha dado en Guatemala durante 30 años, y muchísimo peor que en nuestro país: con cientos de miles de muertos y millones de desplazados y refugiados internacionales. En Colombia está sucediendo en este momento. En otros países hay situaciones de violencia genocida contra pueblos indígenas, en donde nosotros decimos: en nuestro país, felizmente, no hemos llegado a ese grado, aunque el peligro siempre existe.

Ahora, con base en esa información, el Relator Especial va a tener que hacer propuestas concretas. Pero las propuestas concretas tienen que estar basadas, primero, en un buen análisis de la situación y en las posibilidades reales.

Por ejemplo, sobre esos programas de liberación de indígenas presos ¿cómo han funcionado? Después de varios años ya podemos saber realmente qué resultados han dado, además de saber el número de indígenas que han sido liberados en este periodo, podemos compararlo con el número de los que han sido encarcelados en este mismo periodo.

La violencia contra los propios presos indígenas, la violencia y el acoso sexual, y de otro tipo, contra las empleadas domésticas indígenas en las ciudades y no sólo en la Ciudad de México, en las ciudades en las diferentes entidades de nuestro país, en San Cristóbal de las Casas, en Oaxaca, en Iguala, ¿no pasa ahí lo mismo?, ¿dónde están los estudios?, ¿cómo sabemos realmente lo que está pasando para saber qué es lo que podemos proponer?

El Relator Especial tiene realmente manera de poder decir con toda claridad: en este país, en este momento hay tantas violaciones de los derechos humanos de los pueblos indígenas y pueden ser clasificados de esta manera, pero no puedo decir que tengo toda la información disponible para informar fidedignamente sobre estas cuestiones. Por ejemplo, cuando leemos sobre la administración de justicia y según los periódicos se dice que del 50 al 70 % de los jueces en México son corruptos, yo me pregunto ¿de dónde sale esa información? ¿cómo se sabe que entre el 50 y el 70% son corruptos? Si alguno de nosotros tiene una relación con un juez y ese juez es corrupto, nuestra relación dirá el 100% de los jueces que yo conozco son corruptos. Pero así es como se manipulan las estadísticas.

Creo que hay que tener cuidado con el manejo de las cifras, pero es fundamental también tener cifras, pero no basta sólo con tenerlas, hay que saber también lo cualitativo, es decir, cuál es la situación cualitativa que uno enfrenta y sólo a partir de entonces creo que se pueden hacer propuestas válidas, que tengan fundamento suficiente.

¿En qué áreas hay que hacer propuestas? Con base en la información ya existente y analizada, y estoy hablando

a nivel general, no sólo a nivel de nuestro propio país, podemos decir que hay temas recurrentes. Hay temas que se repiten, que son recurrentes en la literatura, en las denuncias, en las reuniones de trabajo, por ejemplo el problema de la tierra, del territorio y de los recursos, una y otra vez, entre todas las comunicaciones de este tipo y otras que he recibido en los últimos meses, ya sea directa o indirectamente a través de otras instituciones o que aparecen en publicaciones que me han tocado leer, el problema de la tierra, de los recursos, del territorio, es un problema universal, es un problema general.

La falta de acceso a la tierra, el despojo de los territorios, el no manejo de los recursos propios y autónomos, eso es importante y hay soluciones diversas que se dan en diferentes partes del mundo, yo les puedo dar ejemplos de África, de Asia, de Sudamérica, de Norteamérica, de Australia, en donde estos problemas se repiten una y otra vez.

La segunda problemática, tiene que ver con el tema propio de la identidad de los pueblos indígenas, de la definición de los pueblos y de su reconocimiento por las instituciones y en las legislaciones. Por ejemplo, aquí en América Latina desde hace unos diez años tenemos legislaciones prácticamente en todos los países, en donde por primera vez en la historia constitucional de ellos hay referencia a derechos indígenas, hay referencia a pueblos indígenas, la última es la reforma constitucional tan cuestionada que tenemos aquí en el país que está todavía siendo sujeta de controversias ante la Suprema Corte, pero las hay en Brasil, en Colombia, en Venezuela, en Perú, en Ecuador, en Bolivia, en Guatemala, en Chile, en Argentina y en Paraguay.

Ahora bien, hay que ver de qué manera estas legislaciones se están implementando y qué impacto tienen sobre la situación de los derechos humanos de los pueblos indígenas, porque como sabemos, “del dicho al hecho hay mucho trecho”, hay leyes muy bonitas o no tan bonitas, pero al final de cuentas ¿qué ha cambiado?

Tenemos desde hace varios años la Ley del estado de Oaxaca, que algunos dicen que es mejor incluso que la reforma constitucional, ¿alguien ha hecho un estudio de cómo se aplica esa Ley en Oaxaca? ¿qué ha pasado a raíz de la adopción de esta nueva Ley y qué no ha cambiado? Yo tengo ahora un estudiante de doctorado en el Colegio de México que quiere hacer una tesis sobre eso, porque todo mundo se lo pregunta y sin tener la información va a ser muy difícil hacer recomendaciones al estado de Oaxaca o a otros estados. Decir háganlo como lo hizo Oaxaca porque eso está muy bien o decir cuidado, no lo hagan como lo hizo Oaxaca porque el resultado ha sido nulo, podríamos ir a los dos extremos, es posible pero no tenemos elementos para realmente juzgarlo. Y así podríamos seguir adelante con un tema y otro.

El tercer tema al que quiero hacer referencia general es el de la cultura y la educación indígena. Todo mundo habla del multiculturalismo, está a la orden del día, somos países plurales, somos multiculturales, la educación tiene que ser bilingüe, intercultural. Muchos países han adoptado eso, pero ¿qué clase de educación es?, y, ¿realmente están cambiando las cosas? No sé cuántos o quienes de las organizaciones trabajan en el sector educativo, pero en México tenemos una experiencia desde hace varias décadas de educación bilingüe, yo he ido a algunos pueblos donde la gente dice: “muy

bien, aquí realmente ha servido muy bien”. Pero vas al pueblo siguiente y dicen: “nunca le hemos visto la cara a un maestro bilingüe, aquí nunca llegó eso, no sabemos con qué se come la educación bilingüe”. Hay que tener también cuidado antes de juzgar así nada más, ver cómo funciona, cómo no funciona.

Otro tema que es particularmente agudo en nuestro país ahora, pero lo es también en otros países, es el problema del llamado desarrollo económico y la relación con los derechos humanos de los pueblos indígenas y ahí tenemos la temática fundamental de los llamados mega proyectos, las grandes presas, las grandes inversiones, los clubes de golf, los aeropuertos, las infraestructuras y su impacto sobre la vida comunal y la vida de los pueblos.

Y generalmente, lo que vemos es que el impacto sobre la vida de los pueblos es desastroso, es catastrófico por una serie de razones. La primera porque nunca se tomó en cuenta a los pueblos al planear estas obras, al obtener el financiamiento internacional, al tomar las decisiones técnicas, nunca se tomó en cuenta qué pensaban los pueblos indígenas sobre eso, ya se trate de la presa Miguel Alemán, ya se trate de la presa del Alto Balsas, o se trate de un desarrollo turístico en la costa de Guerrero, de Michoacán o que se trate del aeropuerto en Atenco o algunas otras cosas. Nadie, ni de los planificadores o los que toman decisiones al más altísimo nivel, tanto en los gobiernos nacionales como en las agencias financiadoras multinacionales, nadie toma en cuenta la opinión de los indígenas como primer punto.

Segundo, independientemente de que si los toman en cuenta cuando se estudian los proyectos, la última preocupación de quienes manejan esos proyectos es lo

que les pasa a los indígenas, les importa más muchas veces lo que le pasa a la tortuga o al caimán o a la planta o a la mariposa, que lo que le pasa a los indígenas. No digo que no sea importante salvaguardar bosques, mariposas, caimanes y tortugas, eso es muy importante pero también hay que ver qué le pasa a la gente. Y ahí tenemos ahora el conflicto latente en la reserva de la biosfera de Montes Azules en Chiapas, y otra vez, para variar, donde hay autoridades que dicen que hay que sacar a todos los indígenas de ahí y otras que dicen que no.

Entonces ¿por qué no combinar los intereses de unos y los intereses de otros? Pero ese es un proceso lento, es un proceso de negociación, es un proceso de consulta, es un proceso sobre todo de hablar. A mí, lo que más me preocupa es que en tantas y tantas situaciones que yo conozco de primera mano, la gente adopta posiciones, pero no habla con los contrarios, entonces no hay diálogo, no hay negociación cuando hay intereses opuestos, ¿cómo vamos a resolver éstos si no nos hablamos los unos a los otros?

A lo mejor voy a proponer algo así, que haya más habladuría. Algunos dicen que se hable menos y se actúe más, de acuerdo, para ciertas cosas, pero para otras hay que hablar antes de actuar, porque hablando la gente se entiende, cuando menos eso dice el dicho. Entonces hay que encontrar y abrir los espacios para que la gente hable. De ese tipo de preocupaciones pueden salir propuestas que incluso se pueden llevar a Naciones Unidas.

Esta obra se terminó de imprimir en el mes de octubre de 2004
en la Corporación Mexicana de Impresión, S.A. de C.V.
con un tiraje de dos mil ejemplares, más sobrantes de reposición.

