

EL TRIPLE DESAFÍO  
Derechos, instituciones y políticas  
para la ciudad pluricultural

# EL TRIPLE DESAFÍO

DERECHOS, INSTITUCIONES Y POLÍTICAS PARA LA CIUDAD PLURICULTURAL

COORDINADORES:

PABLO YANES

VIRGINIA MOLINA

ÓSCAR GONZÁLEZ

PRIMERA EDICIÓN, 2006

GOBIERNO DEL DISTRITO FEDERAL

SECRETARÍA DE DESARROLLO SOCIAL

DIRECCIÓN GENERAL DE EQUIDAD Y DESARROLLO SOCIAL

CALZADA MÉXICO–TACUBA No. 235

COL. UN HOGAR PARA NOSOTROS, DEL. MIGUEL HIDALGO

C.P. 11340, MÉXICO, D. F.

DAPIED@DF.GOB.MX

PUBLICACIÓN

ALEJANDRO LÓPEZ MERCADO

DISEÑO

GUADALUPE SÁYAGO

FOTOGRAFÍAS DE PORTADA: “ENSUEÑO”

MANUEL ÁLVAREZ BRAVO

VERÓNICA BRAVO Y GUADALUPE SÁYAGO

EL TRIPLE DESAFÍO  
Derechos, instituciones y políticas  
para la ciudad pluricultural

Coordinadores:

Pablo Yanes  
Virginia Molina  
Óscar González



## ÍNDICE

Presentación

PABLO E. YANES RIZO

### PRIMERA PARTE

Perfil sociodemográfico de la población indígena en la Zona Metropolitana de la ciudad de México, 2000. Los retos para la política pública

VIRGINIA MOLINA Y JUAN JESÚS HERNÁNDEZ

Indígenas urbanos en Guadalajara: etnicidad y escuela en niños y jóvenes otomíes, mixtecos y purépechas

REGINA MARTÍNEZ CASAS Y ANGÉLICA ROJAS

Estrategias de atención a la diferencia étnica en escuelas primarias del DF

ÉMIKO SALDÍVAR

Niños y niñas de procedencia indígena en las escuelas primarias del DF: problemáticas y desafíos

MA. LUISA CRISPÍN B.

Escuelas, ciudades e indígenas. Palabras y relaciones que ocultan rostros distintos

GABRIELA CZARNY

Indígenas en Monterrey: redes sociales, capital social e inserción urbana

SÉVERINE DURIN

Iztapalapa, la otra cara de la moneda: sus pueblos originarios

ARTURO PERRUSQUÍA RESÉNDIZ

San Juan Ixtayopan: voces e imágenes de la comunidad.

ELÍAS JIMÉNEZ, VICENTE GARCÍA Y MARIO RÍOS GARCÉS

## SEGUNDA PARTE

Una reflexión sobre la ciudadanía en naciones pluriculturales: el caso mexicano

MAGDALENA GÓMEZ

Indígenas y derechos urbanos

LARISA ORTIZ QUINTERO

Residentes indígenas y espacio territorial

OSCAR BANDA GONZÁLEZ E ISAAC MARTÍNEZ ATILANO

Por la unidad y el reconocimiento de las y los indígenas en la ciudad de México. Los artesanos indígenas del centro histórico de la ciudad de México

JUAN ACEVEDO ORTIZ

El poder de la palabra indígena entre la ley y la costumbre

BENEDICTO AYALA CORTÉS

Atención indígena en la ciudad de México.

Coordinación Institucional para la salud

HÉCTOR SANTAELLA BARRERA

Políticas públicas en materia indígena del Gobierno del Distrito Federal.

ALEJANDRO LÓPEZ MERCADO

## MATERIAL COMPLEMENTARIO

El enfoque común (Approche Commune): reconocimiento de los derechos ancestrales y del título ancestral de los Innúes Quebec, Canadá). La marcha hacia un tratado moderno que se inscribe en la historia de Quebec y de Canadá (1603-1975).

CAMIL GIRARD

## PRESENTACIÓN

Entregamos en esta ocasión el tercer volumen de nuestra colección dedicada a la investigación, estudio y análisis de la transformación de los pueblos indígenas y las ciudades del país, en particular del Distrito Federal, en función de su creciente composición pluricultural. Como en anteriores ocasiones los trabajos que aquí se presentan son resultado de las sesiones del Seminario Ciudad, Pueblos Indígenas y Etnicidad que hemos construido conjuntamente el Gobierno del Distrito Federal, a través de la Dirección General de Equidad de la Secretaría de Desarrollo Social, el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) y la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM).

Los trabajos reunidos en el presente volumen abarcan fundamentalmente tres dimensiones: la de las transformaciones socio-territoriales y socio-culturales que se viven en las ciudades y en los pueblos indígenas desde la perspectiva de la diversidad, las implicaciones de este proceso en el ámbito de la construcción, reconocimiento y ejercicio de derechos y el impacto que esta modificación estructural de ciudades y pueblos tiene en la formulación de políticas y en el diseño y funcionamiento de las instituciones. Por ello, hemos titulado este volumen como El Triple Desafío, Derechos, Instituciones y Políticas para la Ciudad Pluricultural.

Como en los anteriores volúmenes el Distrito Federal constituye el ámbito principal de referencia y análisis de los trabajos. Sin embargo, no es, de ninguna manera, una problemática privativa de la Ciudad de México,

sino del país y muy particularmente de las 364 ciudades que componen el Sistema Urbano Nacional. Por ello mismo, hemos incluido trabajos que hacen referencia a la condición indígena en las ciudades de Guadalajara y Monterrey.

En su trabajo Perfil sociodemográfico de la población indígena en la zona metropolitana de la Ciudad de México, 2000. Los retos para la política pública, Virginia Molina y Juan Jesús Hernández, desde una mirada metropolitana destacan no sólo la magnitud de la población indígena en el Valle de México, sino su heterogeneidad y complejidad.

De esta manera, según los autores, estamos ante un patrón de ocupación socio-espacial del Valle caracterizado por su dispersión a lo largo y ancho del mismo y no por la constitución de enclaves étnicos o espacios de alta concentración de población indígena. Por ello mismo recomiendan que “el diseño de la política pública debe considerar y articular diferentes aspectos: la diversidad de grupos que están presentes en ella, la dispersión de su asentamiento, la especificidad de la problemática indígena en el contexto urbano basada en su diferencia cultural”. Y sobre esto mismo insisten en la relevancia de construir políticas contra la discriminación y en la centralidad que ellas deberá tener el trabajo con la población no indígena.

La escuela y el aula conforman una de los campos de condensación de relaciones interétnicas jerarquizantes y excluyentes en la inserción urbana de los indígenas. De un lado, la escuela está revestida de un valor social abstracto de inclusión y progreso, pero del otro es una práctica social concreta de negación de la diversidad y reproducción del racismo y la discriminación.



En la medida en que los indígenas urbanos acceden a mayores niveles de escolaridad respecto a sus regiones de origen aunque inferiores a la media prevaleciente en la ciudad donde residen, la escuela se revela como un espacio de conflicto entre la realidad pluricultural de los estudiantes y la lógica monocultural de la institución educativa.

Lo anterior implica que la demanda de los indígenas urbanos por el ejercicio de su derecho a la educación no es sólo un asunto de cobertura y escolarización, sino que implica también la transformación del sistema educativo mismo en función de la pluralidad cultural y de los valores de la diversidad.

Cuatro de los trabajos incluidos en esta sección dan cuenta de las tensiones que representa la diferencia cultural en el ámbito educativo, de la reproducción de las relaciones de desigualdad y exclusión dentro y fuera del aula y de la necesidad de repensar y redefinir el sistema pedagógico.

Regina Martínez y Angélica Rojas plantean en su trabajo *Indígenas urbanos en Guadalajara: etnicidad y escuela en niños y jóvenes otomíes, mixtecos y puépechas* el cúmulo de desventajas que enfrenta la niñez indígena escolarizada, el cual pasa desde la reproducción de un bilingüismo asimétrico (disglosia), el impacto del trabajo infantil en el desempeño escolar y la fuerte contradicción entre el sistema de conocimientos que se transmite en la escuela y el que socializan los niños en los hogares.

Enfatizan en su trabajo la condición de subordinación lingüística en que se encuentran los niños indígenas y hacen una interesante reflexión sobre las diferencias culturales en la interpretación de las matemáticas. Afirman,

por ejemplo, que en el tema de la espacialidad existe un desencuentro entre los niños indígenas y quienes no lo son. Mientras que en los primeros predomina el uso de referentes espaciales geocéntricos, en el caso de los segundos son referentes egocéntricos. Para las autoras “los niños indígenas viven un divorcio entre la espacialidad de sus casas y la del resto del mundo urbano”.

La pertenencia étnica es un factor jerarquizante y discriminatorio en las relaciones sociales en la escuela, que van desde la segregación por grupos, el trato diferenciado al niño huichol, al que se le permite utilizar su vestimenta y a los mixtecos, a los que se les exige el uniforme, hasta el dramatismo de los niños indígenas remitidos como deficientes mentales a escuelas de educación especial, en donde, inclusive son también segregados. Todo ello en Guadalajara, año 2006.

Emiko Saldívar, por su parte, realiza su investigación en la Ciudad de México. En su trabajo Estrategias de atención a la diferencia étnica en escuelas primarias del DF, advierte contra un enfoque reduccionista de la interculturalidad en que ésta se reduciría a un problema valorativo de desconocimiento del otro y, en donde, bajo un nuevo ropaje discursivo lo que tendríamos es la reproducción del viejo indigenismo de Estado. Pero además este enfoque implica un problema operativo en la instrumentación de la educación intercultural, el blanco de atención es el diferente, el indígena. La interculturalidad no es así una categoría relacional para el conjunto de la sociedad, sino un asunto con los indígenas, como si ellos, y no la sociedad excluyente y discriminatoria, fueran el lado incómodo de la interculturalidad.

Recoge la autora el concepto de racismo como el problema central y lo define como la discriminación sistemática del indígena. Emiko Saldívar llama la atención no sólo sobre los diferenciales de escolaridad entre indígenas y no indígenas, sino también sobre los diferenciales salariales y laborales entre personas indígenas y no indígenas que cuentan con la misma escolaridad. Esto es, la desigualdad no es sólo en el acceso a la escuela y en los procesos pedagógicos, sino también en el mercado del trabajo en donde a conocimientos iguales se aplican salarios o trabajos diferentes. Esto es, la transversalidad de las relaciones de desigualdad y el resquebrajamiento del mito de que la escuela es, per se, una gran igualadora. Puede ser, en cambio, una gran diferenciadora y jerarquizadora.

Finaliza su trabajo exponiendo la experiencia de trabajo en una escuela de la Colonia Roma en donde observa un manejo reduccionista de la diferencia, los niños indígenas son buenos para las manualidades y las cuentas, una minimización de la diferencia, todos somos mexicanos, y la intolerancia a la misma, abierta resistencia de una parte de los maestros a la presencia de maestros bilingües, cuando en la escuela el ochenta por ciento de los niños pertenencia al pueblo hñahñu.

Por su parte María Luisa Crispín, a partir de la experiencia del Programa de Educación Intercultural Bilingüe en el Distrito Federal, plantea una serie de preguntas, retos y desafíos sobre una propuesta de educación intercultural para la Ciudad de México. Plantea en su trabajo Niños y Niñas de procedencia indígena en las escuelas primarias del DF: problemáticas y desafíos que entre la opción de escuelas en la modalidad de educación indígena o escue-

las interculturales para todos los mexicanos, debe optarse por una verdadera educación intercultural para todos los mexicanos.

Señala asimismo que la interculturalidad, a diferencia de la multiculturalidad, supone una relación en condiciones de igualdad y que para avanzar en un proyecto educativo en esta dirección es necesario que los maestros se apropien de su rol en su construcción. Y resume su concepción al señalar que “ningún esfuerzo de educación básica puede ser considerado de buena calidad si no es equitativo”.

En su trabajo *Escuelas, ciudades e indígenas*. Palabras y relaciones que ocultan distintos rostros, Gabriela Czarney postula que la escolaridad para miembros de comunidades indígenas es un acto complejo. Su reflexión se centra en la escolaridad como proceso y como valor, a partir del trabajo con miembros escolarizados del pueblo triqui en el Distrito Federal, y señala cómo el acceso a mayores niveles de escolaridad entre miembros de los pueblos indígenas ha estado fuertemente vinculada a la acción de migrar y que, a su vez, el acceso y permanencia en la escuela ha sido un desafío lleno de carencias y de discriminación en el propio entorno escolar.

Para la autora, las comunidades indígenas en el sistema educativo nacional se encuentran entre la visibilidad y la invisibilidad y destaca que “la exclusión de la población indígena en los distintos niveles escolares, no se encuentra suficientemente documentada; las diferencias lingüísticas, culturales o étnicas no fueron criterios para identificación. Aún así (...) la permanencia y acceso a los distintos niveles escolares de la población indígena resulta muy diferencial en comparación con el resto de la población indígena que no se identifica como tal”.

Por esto mismo afirma que pasar por la escuela representa una tensión y que para los indígenas en la Ciudad de México la escuela en vez de representar, en el sentido Freireano, un lugar para la liberación, ha sido en cambio, un espacio de la dominación.

Severine Durin en su texto *Las redes sociales*, forma privilegiada de organización entre los indígenas migrantes de Monterrey, estudia la reaparición de poblaciones indígenas en Nuevo León y de manera particular en el área metropolitana de la Monterrey, en las últimas décadas del siglo XX, después de que prácticamente había sido exterminadas durante el XIX.

Para la autora, en contextos urbanos como el de Monterrey, las redes constituyen la forma privilegiada de la organización de los indígenas de diferentes pueblos y que es esta densidad de relaciones sociales las que les permite migrar y desenvolverse en el ámbito urbano.

Los procesos migratorios se sustentan en tres tipos principales de redes, parentesco, amistad y paisanaje. Como suceden en otras áreas metropolitanas existe entre los indígenas urbanos una gran diversidad étnica y una predominancia de mujeres, así como un patrón de residencia diferenciada que incluye la aislada en las casas de los patrones que contratan trabajadoras domésticas, la dispersa en viviendas individuales alquiladas en distintos barrios y la conglomerada “donde familiares y paisanos se agrupan en una zona hasta formar una colonia en la que viven más de 100 familias”.

Así como constituye una novedad el estudio de la presencia indígena en el área metropolitana de Monterrey también lo es la recuperación, de lo que Arturo Perruquía denomina la otra cara de la moneda en la delegación Iztapalapa, sus pueblos originarios.

En su trabajo, Arturo Perrusquía, nos recuerda el vertiginoso y caótico proceso de urbanización de la Delegación que en poco menos de sesenta años pasó de ser un territorio con una baja densidad de población a convertirse en la delegación más poblada del Distrito Federal y en donde en la actualidad sólo el 9% de los habitantes reside en los pueblos o espacios físicos cuya existencia y valor simbólico eran previos a la caída de México-Tenochtitlán.

No obstante, esta brutal pérdida de tierras y aguas con la desecación del lago y el trastocamiento de la anterior forma de organización social, “una de las estrategias de reafirmación identitaria que viene a subsanar la pérdida de la tierra, es el peso otorgado a sus actividades cívico-religiosas. El carnaval y las fiestas patronales soportan hoy en día la nueva figura de los pueblos”. Al estudio de los procesos de recreación de la identidad, al papel de la fiesta y al rol de la procesión en el trazado simbólico del territorio y la reapropiación espacial destina sus reflexiones el autor.

Cierra esta sección el testimonio de tres destacados integrantes y promotores culturales del pueblo de San Juan Ixtayopan, Tláhuac, Elías Jiménez, Vicente García y Mario Ríos, quienes, entre un grupo numeroso de vecinos del pueblo se han dado a la tarea de recuperación de la memoria histórica de la comunidad y de reafirmación identitaria, en un proceso que viene de lejos, pero que se reveló de extremada urgencia después de la estigmatización que la comunidad ha sufrido derivada del linchamiento de tres miembros de la Policía Federal Preventiva el 23 de noviembre de 2004.

Nos cuentan de la fuerte cultura agraria que organizaba la vida social de la comunidad y del mito de la

peregrinación a San Juan para pedir la devolución del agua y los mantos acuíferos al Pueblo y es a partir de ahí que se origina la fiesta patronal de San Juan Bautista, el 24 de junio, en la que nuevamente con una procesión encabezada por los mayordomos, con la banda y con cohetes, se reafirma y apropia la espacialidad.

Los autores nos cuentan de procesos de promoción cultural recientes, de la manera cómo han iniciado la recuperación de la lengua náhuatl y nos narran: “cuando se inició este taller había poca gente pero al final la gente se fue uniendo, se fue agregando, porque la gente se dio cuenta que era algo hermoso”. Uno de sus productos más sobresalientes fue la elaboración del libro llamado San Juan Ixtayopan, en el Corazón de la Tierra Blanca, que en Octubre de 2006 vio a luz su segunda edición.

Su reclamo fundamental es de respeto por el pueblo y de condena y lamento por los acontecimientos de noviembre del 2004. “Nos entristecemos de corazón porque nuestro pueblo es muy querido, somos nativos desde nuestros tatarabuelos y antepasados y hemos visto tantas cosas maravillosas en el pueblo que si sentimos que verdaderamente lo que pasó, porque el pueblo no es culpable. Decimos que es triste para el pueblo de Ixtayopan que lo tengan así catalogado, porque cómo es posible que llegara una campaña de apoyo psicológico, nos tratan hasta de locos”.

La segunda sección del libro está dedicada a continuar la exploración de los derechos indígenas en el ámbito urbano.

Magdalena Gómez abre esta sección con un trabajo de reflexión sobre el significado de ciudadanía en nacionales

pluriculturales, como la mexicana. Subraya en su trabajo la importancia de tener en cuenta la existencia de viejas y nuevas identidades, de identidades en movimiento, en transformación. Destaca la importancia de la migración indígena que “en muchos casos busca reconstruir identidades y crear comunidades fuera de sus territorios está expresando cambios que demandan una reconceptualización sobre sus posibilidades de ejercicio ciudadano”.

La autora alerta sobre las limitaciones del concepto de tolerancia y propone en su lugar el de respeto al derecho del otro o de la otra, esto es, situarse en la lógica del reconocimiento de derechos y tener siempre presente la necesidad de no confundir o subsumir el tema del derecho indígena en el espacio de la diversidad. Lo anterior en función de una distinción estratégica, dado que mientras el ejercicio de derechos que reclaman muy distintas colectividades (mujeres, grupos étnicos, lésbico-gays) su titularidad se individualiza, en el caso de los pueblos indígenas tanto la naturaleza de los derechos que reclaman como su titularidad es de naturaleza colectiva.

Larisa Ortiz, en su trabajo *Indígenas y derechos urbanos*, nos presenta la síntesis de una de las más innovadoras experiencias de reflexión sobre el tema: el Diplomado en Zonas Urbanas y Desarrollo que organizó la Asamblea de Migrantes Indígenas de la Ciudad de México en el año 2004.

Dicho Diplomado concluyó con la aprobación de una declaración de agenda de derechos indígenas urbanos para la Ciudad de México y Zona Metropolitana, el primer documento de su tipo en la historia reciente de la ciudad y que, seguramente, constituirá un elemento referencial en la construcción del programa del movimiento de indígenas urbanos que ha venido conformándose en el Distrito Federal.



La agenda aprobada por el Diplomado es muy amplia, pero conviene resaltar algunos de los derechos que se reclaman: a la personalidad jurídica de las comunidades indígenas en la ciudad, a reproducir las identidades colectivas, al ejercicio de la autonomía, a la reproducción de las formas de organización y vida comunitaria, al reconocimiento de las autoridades nombradas conforme a sistemas normativos propios, a una educación multilingüe e intercultural.

Oscar Banda e Isaac Martínez plantean en su texto *Residentes Indígenas y Espacio Territorial* la importancia de que los indígenas urbanos exijan ser reconocidos como residentes y no como migrantes, ya que esta última denominación remite a condición de subordinación y discriminación. Asimismo la relevancia que ha tenido en la construcción de la residencia urbana la demanda por vivienda digna y acorde con las necesidades de organización y participación comunitaria. No es para menos, ya que Isaac Martínez ha sido uno de los impulsores principales de uno de los proyectos más exitosos de vivienda indígena en la ciudad, el ubicado en la calle de Guanajuato 125, Colonia Roma, y que fue merecedor, por cierto, del premio nacional de vivienda en 2005.

Asimismo los autores destacan otro de los procesos de transformación de los indígenas urbanos en función de su constitución como sujeto político: el nacimiento de organizaciones pluriétnicas, esto es, “nuevas formas de organización más allá de la identidad étnica o la referencia geográfica (que) conforman experiencias interétnicas en donde compartes sus saberes y experiencias para fortalecer su presencia en esta ciudad”.

Por su parte Juan Acevedo, miembro de la organización Movimiento de Artesanos Indígenas Zapatistas (MAIZ), en su ponencia Por la unidad y el reconocimiento de las y los indígenas en la Ciudad de México. Los artesanos indígenas del Centro Histórico de la Ciudad de México, reclama que los programas seguidos por el Gobierno han incrementado la precariedad en que se encuentran los artesanos indígenas y se ha reforzado la confrontación desigual con las grandes organizaciones de ambulantes en el Centro de la Ciudad.

La problemática del comercio en vía pública en el Centro Histórico es de una gran complejidad y aunque se han intentado algunas alternativas, para el autor es “claro que en los programas de reordenamiento del comercio en vía pública no se nos ha tomado en cuenta a los indígenas, actuando el gobierno de la ciudad unilateralmente al imponer espacios de venta artesanal que no sirven para el desarrollo de esta actividad”, lo cual, significara para él, una violación del Convenio 169 de la OIT.

Subraya también la importancia de desmentir la información que se difunde en medios de comunicación que estigmatizan a la población indígena, como la campaña contra una supuesta venta y alquiler de niños indígenas en la Zona Rosa y plantea la necesidad de asumir la construcción de una ciudad multicultural en la que se fortalezcan las identidades indígenas, pero ataja, sin folclorizarlas.

Benedicto Ayala Cortés valora la experiencia de la Organización de Traductores e Intérpretes en Lenguas Indígenas de México en el ejercicio del derecho al traductor, particularmente en los procesos judiciales. Debe subrayarse que esta organización pluriétnica ha logrado la suscripción de acuerdos con la Procuraduría General de

Justicia y el Tribunal Superior de Justicia, ambos del Distrito Federal, para garantizar la asistencia de traductores, lo cual constituye una experiencia única en el país. Tan es así que como lo consigna los servicios de la organización son requeridos en otras entidades federativas.

No obstante, en su texto el autor pone de relieve el largísimo camino que hay que recorrer para hacer vigente este derecho. Expresa su preocupación de cómo en una ciudad multicultural como el Distrito Federal donde se reproducen relaciones de exclusión, discriminación y racismo contra los indígenas, el sistema de procuración de justicia no ha incorporado los peritajes prácticos culturales.

Nos presenta un extraordinario caso que expresa la complejidad que implica la impartición de justicia en un marco de pluralidad cultural, así como la estigmatización que sufren los indígenas en la ciudad.

“En plena Ciudad de México tuvimos un caso donde un paisano como resultado de un secretismo que queremos o no reconocer, pero que lo tenemos, entre lo religioso-mestizo y lo religioso-indígena, pues resulta que un día (...) lo asaltan en su negocio y se comienza a enfermar y a acudir a médicos, pero no sana, entonces manda a traer a un curandero del pueblo y el curandero le dice que lo que él tiene es que se asustó y que su espíritu está prisionero en el lugar donde llevó el susto y que para curarlo requiere ‘levantar el espíritu’, así que va a necesitar de velas, agua, aguardiente y sangre, así que prepararon todo y llegó el día de a levantar al espíritu.

“Pero para que sea bien levantado y dependiendo del pueblo indígena de que se trate, puede ser a medio día o a media noche, y ellos lo hicieron a media noche, así que

estaban haciendo el ritual a media noche en plena Rivera de San Cosme cuando llegan varias patrullas y los agarraron y no los acusaron de brujería, sino de que estaban intentando abrir una panadería y con eso fue suficiente para que se los llevaran al Ministerio Público, sin darles tiempo siquiera de defenderse”.

En la siguiente sección, dos destacados colaboradores de la Dirección General de Equidad del Gobierno de la Ciudad presentan sendos trabajos para abrir la discusión y la valoración sobre las políticas y programas para pueblos indígenas en el Distrito Federal.

Héctor Santaella expone la experiencia de la Coordinación Institucional para la Salud, en donde después de resumir las líneas de trabajo más relevantes construidas desde el Consejo de Consulta y Participación Indígena del Distrito Federal, destaca propiamente las acciones en materia de salud a través de la conformación de brigadas en los campamentos y predios indígenas, así como visitas guiadas a los centros de salud.

El énfasis de este programa ha sido la salud reproductiva, las actividades preventivas y la incorporación de las familias indígenas al Programa de medicamentos y servicios médicos gratuitos, dado que la inmensa mayoría carecen de mecanismos de seguridad social formal.

Uno de los mayores desafíos lo ha constituido la capacitación de los trabajadores de la salud en el conocimiento de los derechos indígenas y la sensibilización para desarrollar un trato respetuoso, equitativo y no discriminatorio, para valorar también las prácticas terapéuticas propias de las comunidades. Como señala el autor “las capacitaciones han permitido identificar un a serie de experiencias vividas por los propios trabajadores de la salud en el

campo de la medicina tradicional, lo que invita a recoger esas experiencias y estudiarlas como parte de los aspectos culturales tanto de los pueblos originarios del DF como de la migración indígena”.

Alejandro López, por su parte, ofrece en su texto Políticas públicas del Gobierno del Distrito Federal en materia indígena, un panorama general del tipo de políticas y programas que se han ejecutado en la ciudad en los últimos años, tomando como ejes, al igual que Santaella, los definidos por el Consejo de Consulta y Participación Indígena de la Ciudad.

Señala que “Uno de los primeros acuerdos de este Consejo fue aprobar los lineamientos de la política de atención a indígenas del Gobierno del Distrito Federal, cuyo objetivo general es 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 basadas en la interculturalidad”. El autor realiza una revisión básica de los grandes avances, cumplimiento o no, obstáculos, limitaciones y logros en esta perspectiva que, por su propia naturaleza, es de largo alcance.

En su valoración, el autor destaca que “lo que se tiene que asegurar, a la par del principio de universalidad, es la incorporación de la perspectiva de la diferencia cultural en las políticas públicas dirigidas a pueblos y población indígena. Aunado a lo anterior, hace falta construir un sistema de evaluación y seguimiento que considere definir las variables de la dinámica, estructura y distribución territorial

de la población indígena para asegurar su acceso efectivo en los programas de desarrollo social, salud y económico. (Así como) favorecer la creación e interrelación de sistemas de evolución para medir el impacto de las acciones a favor de la población indígena del DF”.

Cierra el libro un anexo que decidimos incluir sobre la experiencia de reconocimiento de derechos colectivos en Canadá, en particular sobre el proceso de negociación entre el Gobierno Canadiense de Québec y la Primera Nación Innú. El Seminario tuvo el honor de recibir en una sesión al profesor Camil Gerard acompañado del dirigente Innú Jacques Kurtness, quienes hicieron una rica exposición sobre el largo reclamo del Pueblo Innú para el reconocimiento de sus derechos colectivos.

Si bien el texto *El enfoque común (approche commune)* reconocimiento de los derechos ancestrales y del título ancestral de los Innúes (Québec, Canadá). La marcha hacia un tratado moderno que se inscribe en la historia de Québec y de Canadá (1603-1975) no tiene como eje la condición urbana de los Innúes, en las discusión de su presentación pusieron de manifiesto la complejidad que para el pueblo Innú, dedicado ancestralmente a la pesca, significa que la mayoría de los jóvenes residan ahora en la ciudad de Québec y que, como se señala en el ensayo, “alrededor del cincuenta por ciento de la población autóctona de Québec está compuesta de menores de treinta años (...) El desempleo que enfrentan los jóvenes y mujeres autóctonas, los problemas concernientes a la familia (desintegración de la familia de origen, altos índices de embarazo y partos de madres jóvenes), todo lo que refuerza la importancia de que la autonomía autóctona favorezca la construcción de una identidad que al apoyarse en una

cultura distinta, se permita tomar los elementos positivos de la modernidad (...) Por tanto, todos los quebequences, francófonos, anglófonos y ‘todófonos’ son los invitados a participar con los pueblos autóctonos a enfrentar un reto de tal talla que necesita un ‘acercamiento común genuino”’.

Con este tercer volumen, como con los dos anteriores, que han sido producto del trabajo ininterrumpido por casi cinco años del Seminario Ciudad, Pueblos Indígenas y Etnicidad, queremos poner de relieve que la pluralidad cultural y la composición indígena del Distrito Federal, impacta e incumbe al conjunto de la ciudad y no sólo a los pueblos y comunidades indígenas.

Es la ciudad la que es pluricultural y la que como conjunto deberá encontrar los recursos para transitar de su imaginario de uniformidad cultural a la realidad de su diversidad étnica, lingüística y cultural, a desmontar la ilusión de las relaciones urbanas como ámbito de integración, horizontalidad y oportunidad y, en cambio, a reconocerse en el rostro duro de la desigualdad y el racismo y a asumir la diversidad no como simple heterogeneidad o diferencia respecto a un patrón hegemónico, sino como desafío para reconocer derechos y redistribuir recursos.

La diversidad implica derechos y transformación de relaciones de poder, por ello la diversidad que propugnamos implica derechos y recursos, o lo que es lo mismo, conjunción de políticas de reconocimiento y políticas de redistribución. Ni una sin la otra si queremos una ciudad justa e incluyente, que haga de su condición pluricultural factor de cohesión urbana, de creciente igualdad social, de desarrollo de sus potencialidades y de inserción con sello propio en el entramado de ciudades globales.

PABLO YANES

Los trabajos aquí reunidos son una invitación a encarar con seriedad, pasión y arrojo el desafío de los derechos, las instituciones y las políticas, o lo que es lo mismo, el desafío triple de la ciudad pluricultural.

PABLO YANES  
CIUDAD DE MÉXICO, OCTUBRE, 2006



# PRIMERA PARTE



PERFIL SOCIODEMOGRÁFICO DE LA  
POBLACIÓN INDÍGENA EN LA ZONA  
METROPOLITANA DE LA CIUDAD DE  
MÉXICO, 2000. LOS RETOS PARA LA  
POLÍTICA PÚBLICA

*Virginia Molina Ludy\**  
*Juan Jesús Hernández\*\**

LA COMISIÓN NACIONAL PARA EL DESARROLLO de los Pueblos Indígenas (CDI) realiza investigaciones que le proporcionan elementos para diseñar la política pública dirigida a la población indígena urbana. Una de las investigaciones que realizó en 2005 fue sobre la población indígena en la Zona Metropolitana de la ciudad de México (ZMCM) de la que fui responsable. La información que aquí se presenta es resultado de la parte sociodemográfica de dicha investigación<sup>1</sup>.

Un elemento muy importante para planeación de políticas públicas hacia la población indígena de la ZMCM

\* Profesora e investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).

\*\* Investigador de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI).

es tener la visión general de quiénes, cuántos y cómo son los indígenas en esta ciudad. El panorama general lo obtuvimos por medio de tres fuentes estadísticas, todas del año 2000: el XII Censo General de Población y Vivienda 2000, la muestra censal 2000 y una base de datos de la CDI a partir de la muestra censal. La aplicación Sistema para la Información Censal (SINCE) *Áreas Conurbadas 2000* del INEGI permitió georeferenciar la información censal.

Las fuentes usan distintos indicadores: el Censo y el SCINCE se refieren a población de 5 años y más que habla alguna lengua indígena, la muestra censal y la base de datos de la CDI, permiten identificar a los hogares indígenas<sup>2</sup> (que incluye a los menores de 5 años y descendientes de hablantes de lengua indígena que no hablan ya la lengua materna) y a los empleados del hogar que declararon hablar o pertenecer a un grupo indígena. En este texto, cuando nos referimos a población hablante de lenguas indígenas (PHLI) usamos datos del Censo y el SCINCE y cuando decimos población indígena, los datos provienen de la base de datos de la CDI y la muestra censal.

Otra distinción es entre Zona Metropolitana (ZM) y Área Conurbada, la primera incluye a los municipios completos de las localidades que forman parte contigua de la Zona Metropolitana, e incluye a todas las localidades, tengan o no el tamaño que las clasifica como urbanas (15 000 y más habitantes) y sean o no predominantemente agrícolas; Área Conurbada, en cambio, comprende solamente las áreas pobladas que están físicamente contiguas y tienen una relación funcional muy estrecha con las actividades económicas de los municipios centrales.

La estimación por medio de la muestra censal de la población indígena que habitaba la ZMCM (o ciudad de México) en el año 2000 indica que, en ese entonces, 749 639 indígenas vivían en la metrópoli<sup>3</sup>, ya sea en hogares indígenas o como empleados del hogar viviendo en casa de sus patrones. Pero, analizar el perfil sociodemográfico de la población indígena en una zona metropolitana, como lo es la de la ciudad de México, requiere tener muy presente el hecho de que aún cuando sus distintas partes se interinfluencian, tienen papeles diferenciados en el conjunto: así encontramos áreas centrales con multiplicidad de ocupaciones, entre las que sobresalen las del sector terciario, áreas con predominio del sector industrial, y áreas fundamentalmente habitacionales, entre las que se pueden distinguir aquellas donde predominan estratos socioeconómicos altos, medio y bajos (Duhau). Las diversas áreas de la ciudad presentan ventajas y desventajas a sus habitantes. Si, por ejemplo, vivir en el centro es muy importante para quienes se dedican al ambulante en esta zona de la ciudad porque les ahorra costos del transporte en dinero y tiempo, por otro lado coloca a los indígenas en un medio que desde los años 70' se considera como habitado por población con menor movilidad socioeconómica ascendente y más vulnerable a relaciones familiares inestables y a problemas de adiciones (Cornelius, nota 11: 40); para los mismos ambulantes, es más costoso vivir en las áreas marginales de la ciudad, pero pueden encontrar ambientes más propicios para la vida familiar. Lo deseable, entonces, para comprender la dinámica de la población indígena en una zona metropolitana, es relacionar la información estadística con las distintas áreas de

la ciudad. La aplicación SCINCE *Áreas Conurbadas 2000* nos permitió localizar geográficamente los datos censales por las Áreas Geoestadísticas Básicas (AGEB)<sup>4</sup> para el área conurbada.

La aplicación SCINCE registró a 297 079 hablantes de lenguas indígenas de 5 años y más que en el año 2000 vivían en el Área Conurbada de la ciudad de México (ACCM), de los cuales fueron 140 396 hombres y 156 683 mujeres. Es de notar que la diferencia es de 16 287 mujeres más que hombres y su distribución en la ciudad es muy desigual, como veremos adelante.

Puede afirmarse que la población indígena se encuentra en toda la ciudad, ya que de las 4 554 AGEB habitadas en 2000 solamente en 72 no se registraron hablantes de lenguas indígenas. No obstante, la distribución en la ciudad no es homogénea, ya que solamente en 910 AGEB se concentraron entre 100 y 694 HLI y en las restantes 3 644 hubo entre 1 y 99. Con el SCINCE georeferenciamos tres indicadores fundamentales para la identificación de zonas de la ciudad que son de especial interés para las acciones de política pública dirigida a indígenas: 1. su peso por AGEB en números absolutos, 2. su peso porcentual y 3. las zonas donde hay un claro predominio de mujeres sobre hombres HLI (localizamos aquellas en las que se registraron tres mujeres por cada hombre HLI con al menos 50 mujeres en esa AGEB), de los que resultaron los planos 1a, 1b, 2 y 3.

En los planos 1a y 1b se identifican las 910 AGEB que registraron 100 y más hablantes de lenguas indígenas de 5 y más años (en adelante HLI). Concentran al 50.4% del total de HLI. Es notoria la concentración en números

absolutos de PHLI en los municipios de Naucalpan (en las cercanías al Campo Militar número 1) y Chimalhuacán (en zonas de poblamiento reciente).

En el plano 2 se identifican las 47 AGEB en las que la PHLI representa al menos el 10% del total de la población. En éstas vivían, en el año 2000, el 1.6% de la PHLI en el ACCM. Su distribución es amplia en el espacio metropolitano, abarca tanto Delegaciones centrales como municipios periféricos. Puede apreciarse en el plano que varias de estas AGEB corresponden a zonas de poblamiento reciente en las orillas del área anteriormente urbanizada, como es el caso de las nuevas colonias que se están formando en los cerros de Tlalnepantla-Ecatepec, o la colonización de Nuevo Madín en Naucalpan. Los porcentajes más altos fueron en la Central de Abastos de Iztapalapa (10 hablantes de lenguas indígenas entre 16 habitantes de 5 años y más) y un campamento que tuvieron triquis de Copala en el parque delegacional de Iztacalco (19 hablantes de lenguas indígenas entre 33 habitantes), reubicados en 2005 en la Col. Doctores.

En el plano 3 se identifican las 125 AGEB con un notorio predominio de mujeres HLI sobre hombres HLI y con un mínimo de 50 mujeres en cada una. En conjunto, estas AGEB tuvieron, en el año 2000, el 4.1% del total de población HLI, en las que habitaba solamente el 1.5% de los varones y, significativamente, el 6.4% de las mujeres HLI. Es de resaltar que, si bien el porcentaje de la PHLI en el ACCM respecto a la población total de 5 años y más es de 2, en algunas AGEB con predominio de mujeres HLI sobre hombres HLI este porcentaje casi se triplica, llegando a ser de hasta 5.6% (en Jardines de la Montaña,

Delegación Tlalpan), lo que significa que una buena parte de las mujeres que viven en dichas AGEB son indígenas.

Respecto a la distribución diferenciada por sexo de la PHLI vale agregar que en otras 794 AGEB la relación fue de 2 mujeres por cada hombre HLI. En sentido inverso, es decir, una relación de 2 hombres por cada mujer HLI sólo hubo 185 AGEB. Entre las AGEB con mayores índices de masculinidad sobresalen las que corresponden a los Reclusorios Norte y Sur, y las colonias El Molinito, El Rosal /21 de Marzo /Los Rosales y San Pedro Mártir.

En estos planos se localizan, en total, 1 023 AGEB, en las que el censo de 2000 registró a 157 030 HLI (el 52.86% del total: 74 986 hombres y 82 044 mujeres). Algunas AGEB coinciden en dos o los tres planos.

Cabe señalar que en el 27.1% de las AGEB con PHLI hubo un equilibrio entre hombres y mujeres, lo que permite suponer que es en ellas donde la PHLI está organizada en familias, porque su relación de masculinidad es semejante a la de la PHLI del total del país. En estas AGEB reside un 37.3% de la PHLI. El plano 4 muestra las demarcaciones según el predominio de equilibrio de la relación hombre/mujer.

Queda claro, con los planos mostrados, que la dinámica sociodemográfica de la población indígena en la metrópoli varía mucho según las zonas que estemos considerando.

La PHLI en la Zona Metropolitana tiene una composición por edad y sexo diferente a la de la PHLI a nivel nacional (gráfica 1).

En la pirámide superior, que corresponde a la Zona Metropolitana es evidente que el predominio de mujeres se da principalmente en las edades entre los 10 y los 24



años. En las demarcaciones donde predominan las mujeres es muy clara esta diferencia (gráficas 2 y 3); en cambio, en zonas industriales hay mayor presencia de hombres entre 30-34 años (gráfica 4) y donde predominan las familias se nota el equilibrio entre hombres y mujeres de los diferentes grupos de edad (gráfica 5).

Es patente que la población hablante de lenguas indígenas tiene formas muy diversas de vivir en la ciudad.

#### TENDENCIAS RECIENTES DE LOCALIZACIÓN DE LA POBLACIÓN HABLANTE DE LENGUAS INDÍGENAS EN LA ZMCM

En el decenio 1990-2000, el crecimiento de la población hablante de lenguas indígenas para el total de la ZMCM fue superior al crecimiento que en el mismo lapso tuvo la población total de 5 años y más. En este mismo período, la PHLI tendió a desplazarse de las Delegaciones centrales a los municipios periféricos. En las jurisdicciones centrales (Benito Juárez, Miguel Hidalgo y Cuauhtémoc) hubo una disminución tanto de la población total de 5 años y más como de la PHLI. El crecimiento principal de la PHLI se dio en los municipios conurbados del norte (Tezoyuca, Tultepec y Tultitlán) y oriente de la ZMCM (Atenco, Chimalhuacán e Ixtapaluca).

El movimiento geográfico de la PHLI dentro de la ZMCM en el decenio 1990-2000 continuó la tendencia que venía presentándose desde decenios previos, de abandonar las jurisdicciones centrales para asentarse en municipios de reciente urbanización popular. Varios factores influyeron en estos cambios residenciales, en especial que el precio de los terrenos donde puede construirse una

casa propia es más accesible en lugares donde la tierra tiene poco valor comercial y, además, no cuenta con los servicios básicos. Los originarios de un mismo pueblo no siempre logran asentarse juntos en las nuevas colonias de poblamiento indígena, y se presenta una dispersión de los paisanos. Varias monografías de población indígena en la ciudad señalan estos cambios de residencia y los efectos en la conformación de redes de paisanos cuando éstos ya no tienen cercanía residencial (Romer 2003). Los datos censales confirman que, si bien hace cuatro décadas podía hablarse de enclaves geográficos de paisanos indígenas, lo que ahora predomina es la dispersión. Aunque hay zonas en las que resalta la presencia de PHLI en números absolutos, éstas son multiétnicas en el sentido de que en ellas conviven tanto hablantes de diversas lenguas indígenas como población no indígena.

Aún a niveles de agregación intermedios, entre la lengua hablada –que comprende a originarios de muy diversos pueblos, es decir, a población no siempre paisana- en los municipios y las delegaciones, la dispersión de los hablantes de la misma lengua es amplia.

Aunque aparece cierta concentración de algunos grupos en determinadas áreas de la ZMCM (más de dos tercios de hablantes de tepehua, más del 50% de los hablantes de huasteco y popoluca y casi la mitad de totonacas y triquis en el norte; más de la mitad de los hablantes de matlatzinca y lenguas mixtecas y cerca de la mitad de los de popoloca en el oriente) su presencia en las demás áreas de la ZMCM también es significativa.

## ¿QUIÉN ES EL INDÍGENA DE LA CIUDAD DE MÉXICO?

Cualquier consideración sobre la dinámica sociodemográfica de la población indígena en la ZMCM requiere no solamente precisar sobre a cuál de las diversas áreas de la ciudad nos referimos, también es indispensable tomar en consideración los diversos elementos que diferencian entre sí a la población indígena, para lo cual se requiere de investigación etnográfica. En efecto, la población indígena en la ZMCM presenta una gran heterogeneidad interna, no solamente entre grupos etnolingüísticos, sino al interior de éstos e, inclusive, entre paisanos del mismo pueblo. Hay factores que marcan importantes diferencias, tales como a) si son nativos de los pueblos originarios, segunda generación de inmigrantes o migrantes por sí mismos; en este último caso, la temporalidad de su inserción en la ZMCM, b) los motivos para emigrar de la comunidad de origen, c) el estrato socioeconómico al que pertenecían en el lugar de origen y d) su actividad laboral principal en la ciudad<sup>5</sup>.

Así tenemos que, si un buen número de los indígenas que fueron alcanzados por la urbanización creciente del espacio en sus pueblos originales, los hijos de inmigrantes nacidos en la ciudad de México y los inmigrantes indígenas de las décadas de 1940 y 1950, ocupan puestos en la economía formal o son profesionistas o dueños de empresas propias, y tuvieron acceso a vivienda en áreas de la ciudad que actualmente están consolidadas, aquellos que están llegando en las últimas décadas han encontrado, por lo general, grandes dificultades para conseguir trabajo y vivienda. Debe tomarse en cuenta, sin embargo, que este primer indicador no es definitivo, porque hay algunos

grupos que, aunque llegaron a la ciudad en la época del desarrollo estabilizador, optaron por especializarse en el comercio en vía pública y permanecer en las zonas céntricas de la ciudad cercanas a sus áreas de trabajo; para estos grupos, las condiciones actuales de vida son más semejantes a las de los inmigrantes recientes que la de quienes optaron por buscar otras ocupaciones y áreas de vivienda. Una subdivisión adicional es la de los hijos y nietos de los migrantes nacidos ya en la ZMCM; para aquellos descendientes de familias que lograron una inserción exitosa, su experiencia urbana les permite sortear las dificultades todavía con mayor éxito que sus antepasados; la situación es distinta para los descendientes de los grupos que, aunque ya tienen tiempo en la ciudad, siguen reproduciendo las condiciones de vida de los primeros inmigrantes.

Otras distinciones de suma importancia son: los motivos de la emigración y el estrato socioeconómico previo a la migración. Si bien los estudios sobre indígenas migrantes a la ciudad de México hasta hace una década olvidaron esta distinción que ya había marcado Arizpe en 1975, análisis más recientes han mostrado que motivos y estrato socioeconómico resultan de gran relevancia para conocer los procesos de adaptación de los inmigrantes a la vida urbana. Aunque por lo general los casos documentados resaltan la necesidad de encontrar formas de supervivencia económica, es también frecuente la emigración para evadir la violencia en la región de origen. Este es el motivo principal que causó la inmigración a la ciudad de México de la mayor parte de los triquis que viven en campamentos en la zona central de la ciudad, y se refleja en la gran movilidad que mantienen entre la ciudad y su

región de origen, así como en las formas corporativas de habitar en la ciudad, evitando en lo posible las relaciones no solamente con sus paisanos cuando vienen a la ciudad, también con los urbanos, sean o no-indígenas (Mendoza González, 2004). Posiblemente estos últimos grupos no han tomado todavía la decisión definitiva de hacer de la ciudad su nuevo hábitat. Situación semejante de expulsión del pueblo por la violencia vivieron las mujeres mazahuas de San Antonio Pueblo Nuevo, quienes a fines de la década de 1950 y principios de los 60' quedaron viudas y se encontraron sin posibilidades de sostenerse económicamente en el pueblo. Abruptamente, 50 ó 60 viudas emigraron a la ciudad de México con sus hijos, en donde, como analfabetas trasladadas súbitamente a la ciudad, sólo pudieron incorporarse a ocupaciones de muy baja remuneración (Arizpe: 56).

Por otra parte, entre los inmigrantes de un mismo pueblo pueden presentarse variaciones muy importantes en las formas de adaptarse a la ciudad dependiendo del estrato socioeconómico que tenían en su lugar de origen. Si bien algunos individuos de las élites locales llegaron a la ciudad en busca de adquirir niveles educativos nulos o escasos en sus regiones de origen, otros tuvieron que abandonar el pueblo por falta de recursos para subsistir. La inserción laboral y habitacional de los primeros se facilitó por los recursos económicos y los contactos sociales que traían desde su lugar de origen; en cambio, la situación para los segundos presentó mayores dificultades por la limitación de recursos y de contactos en la ciudad. Diversos trabajos de Bertely Busquets analizan cómo estas diferentes condiciones de origen se reflejan en los diver-

esos aspectos de la forma de vivir en la ciudad, incluso también en las formas de organización que los indígenas migrantes de un mismo pueblo desarrollan en la ciudad.

La forma de traslado entre la comunidad de origen y la ZMCM ha sido también variada y está relacionada con la ubicación espacial de la población considerada. Por una parte, una proporción significativa de mujeres jóvenes que llegan a trabajar como empleadas domésticas lo hace bajo los auspicios de redes sociales de paisanas que les consiguen trabajo en la ciudad; este último procedimiento es también común entre los albañiles que laboran en la ciudad, quienes muchas veces son empleados por contratistas de obra de su mismo pueblo y etnia.

Existen también casos en los que el jefe de familia inmigró inicialmente, y fue quien preparó las condiciones necesarias para traer después a su familia. Pero también hay población que realiza migración transitoria o intermitente a la ZMCM, sea para comerciar determinado tipo de productos en épocas especiales (por ejemplo, fiestas patrias, fiestas decembrinas), para trabajar el tiempo requerido para ahorrar una determinada cantidad de dinero que utilizará fuera de la ciudad o que ocupa puestos de trabajo en sí mismos temporales, como muchos de los peones de albañil.

Las diversas ocupaciones de la población autoidentificada como indígena en la ZMCM dan a las formas de habitar en la ciudad tendencias significativas. Es frecuente que las empleadas domésticas vivan en casa de los patrones, y en este caso se les localiza preferentemente en las áreas de población de estrato socioeconómico alto o medio alto. Los peones de albañil comúnmente residen en la obra, o en cuartos alquilados con otros compañeros de trabajo, lo

que caracteriza en lo general a este tipo de trabajadores como población dispersa en la ciudad. Ambos grupos de trabajadores no forman parte de un grupo doméstico de hablantes de lenguas indígenas. En el otro extremo están los grupos que han logrado establecer en algunos puntos de la ZMCM colonias donde viven varios inmigrantes del mismo origen. Entre uno y otro extremo hay, por una parte, quienes tienen trabajos estables con basificación, o han creado una empresa propia y viven dispersos en áreas de clase media; por la otra, grupos que han logrado ocupar edificios, bodegas o predios abandonados o condenados a demolición por el estado de deterioro en que se encuentran, con frecuencia en zonas céntricas de la ciudad. En este último caso se encuentran, por lo general, quienes venden artesanías, semillas y frutas o productos industriales en el mismo centro o en las entradas y salidas del servicio metropolitano de transporte.

Como se desprende de los párrafos anteriores, ni la ZMCM, ni la población indígena que en ella reside son homogéneas, y solamente una información sociodemográfica geo y socioreferenciada, complementada con información de campo, permite realizar un análisis sociodemográfico considerando los distintos escenarios.

El estereotipo que la sociedad nacional tiene sobre los indígenas dice que son campesinos pobres y reacios al cambio por su apego a las tradiciones. Por eso, cuando migran a las ciudades reproducen en éstas sus modos de vida rurales, lo que los convierte en responsables de su propia marginación. Reforzado por las teorías de la modernización, que suponían que los migrantes rurales en la ciudad se asimilaban a un modo de vida urbano genérico, se piensa que quien conserva su autoadscrip-

ción como indígena es aquel que se conserva aparte de la sociedad urbana. En esta trampa caen algunos trabajos académicos que cuando se plantean como objetivo estudiar a los indígenas en la ciudad de México los buscan exclusivamente en zonas marginadas o en ocupaciones de baja remuneración y, de un estudio de caso con un grupo pequeño, concluyen con afirmaciones tales como que “la población indígena en la ZMCM” vive en situaciones de extrema precariedad y solamente ocupa empleos de poca remuneración o con ingresos inestables, siendo macheteros, comerciantes ambulantes, albañiles, o empleadas del hogar.

Vale la pena comparar el plano de marginación elaborado por CONAPO (plano 5) con las zonas que marcan los planos 1a y 1b. Hay coincidencia de muy alta marginación y presencia importante de PHLI en los cerros de reciente poblamiento donde colindan los municipios de Tlalnepantla y Ecatepec, en los municipios de Chimalhuacán, Valle de Chalco Solidaridad, en el sur de la delegación Iztapalapa y en una AGEB de Iztapalapa. En cambio, en los municipios de Naucalpan y Nezahualcóyotl, las AGEB con alta presencia de indígenas presentan alta y media marginación. Además, no todas las zonas de muy alta marginación coinciden con presencia de PHLI. Debemos recordar que cerca de la mitad de la población indígena se encuentra dispersa por toda la ciudad en AGEB con distintos grados de marginalidad. No se comprueba por estos planos que todos los indígenas de la ciudad vivan en condiciones precarias. (Mapa 4)

Otra consecuencia del estereotipo es la costumbre de agrupar a todos los indígenas metropolitanos que no forman parte de los pueblos originarios como “los migrantes



indígenas”, etiqueta que no se aplica a inmigrantes rurales no-indígenas o sus hijos nacidos ya en la ciudad. De hecho, más del 50% de los indígenas urbanos son nacidos en la ciudad, hijos y nietos de los inmigrantes que tienen muchas décadas viviendo en la urbe, y es la muy industrial Delegación de Azcapotzalco donde se presentan los porcentajes más altos de nacidos en la ciudad, lo que los aleja de ser “migrantes”, así como de ser “campesinos”.

Es también conveniente revisar el estereotipo a la luz de las ocupaciones de la población indígena en la ciudad: en ellas encontramos desde mendigos hasta profesionistas con doctorado en ciencias o humanidades. Solamente el 20.7% de la población indígena ocupada en la ciudad lo hace en las actividades que se supone acaparan a la PEA indígena: ambulante, trabajador doméstico o peón. En la gráfica 6 podemos ver que son los sectores de obreros y empleados o dueños de comercios establecidos los que mayores porcentajes de indígenas ocupados tienen (con 17.9% y 17.5%, respectivamente).

Lo que demuestra la gráfica es que los indígenas de la ciudad de México son tan “reacios al cambio” como los demás habitantes de la ciudad, porque sus ocupaciones son semejantes. Por eso encontramos entre los indígenas funcionarios, trabajadores del arte, jefes de departamento, empresarios.

El lugar de nacimiento y la condición socioeconómica de la población indígena en la ciudad de México son heterogéneas, así como lo son sus formas de habitar la ciudad y de relacionarse entre sí y con el resto de la sociedad urbana. Si muchos de quienes se declararon hablantes de lenguas indígenas, viven en hogares indígenas o se autorreconocieron como pertenecientes a un grupo

indígena en 2000 no son ni todos migrantes, ni todos precarios, ni reacios al cambio ¿cómo son los indígenas de esta ciudad?

## REFLEXIONES FINALES

Mencionamos antes que una visión general de la población indígena en la ZMCM requiere complementar la información estadística con estudios etnográficos. Una primera conclusión que surge del perfil sociodemográfico es que, a pesar de más de treinta años de investigación sobre población indígena en la ciudad de México (con una bibliografía que ocupa casi treinta cuartillas), conocemos solamente a una parte mínima del universo.

Hay muchos grupos etnolingüísticos con importante presencia numérica en la ciudad de los que no sabemos nada y de algunos otros sabemos muy poco (mazatecos, mixes, mixtecos, purépechas, zapotecos y pueblos originarios), porque la mayor parte de las investigaciones—sobre todo en años recientes— se enfoca fundamentalmente a la misma población: aquellos grupos de otomíes, triquis y mazahuas que viven en el centro de la ciudad, a quienes se estudia y vuelve a estudiar constantemente<sup>6</sup>. Los hablantes de las lenguas indígenas mazahua, triqui y otomí en la Delegación Cuauhtémoc, sumados, representan solamente el 19.10% del total de población indígena en dicha Delegación (10.47% los mazahuas, 6.51% los otomíes y 2.12% los triquis). En esa Delegación hay más nahuas que otomíes; más zapotecos que mazahuas y más mixtecos y mazatecos que triquis. Por otra parte, en relación a sus grupos etnolingüísticos, los mazahuas del

centro representan solamente al 5.19% del total de hablantes de mazahua registrados en 2000 en la ZMCM; los otomíes, el 3.58% y los triquis, el 12.86%. Es decir, todavía no podemos hacer generalizaciones ni siquiera sobre la población indígena que habita en el centro de la ciudad o de un grupo etnolingüístico en particular, menos aún tenemos el conocimiento que nos permita hacer generalizaciones sobre “la” población indígena de la ZMCM.

No debemos soslayar que, en el aspecto ocupacional, el conocimiento acumulado sobre la población indígena en la ZMCM se ha centrado, en especial en los últimos años, en los vendedores en vía pública, quienes representan solamente al 7.0% de la población indígena ocupada en la ciudad. En la misma Delegación Cuauhtémoc, residencia de los estudiados, la presencia numérica de indígenas trabajadores en comercios establecidos es más alta que la de vendedores ambulantes, y no sabemos nada sobre los 1 044 indígenas profesionistas, 633 técnicos o los 317 funcionarios de los sectores público, privado y social que en 2000 habitaban en la misma Delegación.

Debe considerarse, además, que los grupos del centro de la ciudad que han sido privilegiados en las investigaciones no sólo carecen de representatividad estadística, también se encuentran en situaciones muy especiales respecto a la población indígena en la ZMCM. Dos de ellos no han decidido todavía convertir a la ciudad en su nuevo hábitat: los triquis de San Juan Copala, quienes llegaron a la ciudad huyendo de la situación de violencia que impera en su región y viven en campamentos que consideran temporales mientras la situación cambia en su pueblo; y los otomíes de Querétaro que viven en el centro, quienes siguen conmutando entre su pueblo y la ciudad y en

ésta toman ocupaciones que consideran temporales para sobrevivir mientras permanecen fuera de su localidad de origen. Los mazahuas del centro tampoco son representativos de las tendencias sociodemográficas de la población indígena a buscar terrenos donde construir un hogar propio e insertarse en la variedad de actividades económicas que una metrópoli requiere.

Esta carencia de una visión general sobre la población indígena en la ZMCM representa un reto para la investigación social básica, que debe cuidarse de extrapolar los resultados de investigación con un pequeño grupo de indígenas, presentando afirmaciones absolutamente inadecuadas, pero comunes en las conclusiones de los trabajos, tales como que “la población indígena en la ZMCM” vive como el pequeño grupo que se estudió. Porque, en realidad, no tenemos todavía una respuesta a la pregunta ¿cómo son los indígenas urbanos?

El perfil sociodemográfico plantea también retos a la política pública dirigida a la población indígena.

## LOS RETOS EN EL DISEÑO DE LAS POLÍTICAS PÚBLICAS PARA EL DESARROLLO DE LA POBLACIÓN INDÍGENA DE LA ZONA METROPOLITANA DE LA CIUDAD DE MÉXICO

En el contexto de la compleja realidad que nos ofrece en sus resultados el estudio sobre el *Perfil sociodemográfico, organizaciones y políticas de atención de la población indígena en la Zona Metropolitana de la ciudad de México*, es importante la reflexión que se desprende de ese análisis sobre los retos para el diseño de una política pública orientada

al desarrollo integral y la vigencia de los derechos de los pueblos indígenas que habitan este espacio metropolitano. Con relación a este tema, el mismo estudio aporta información y elementos de análisis para caracterizar el alcance de las políticas, programas y acciones que llevan a cabo diversos organismos y dependencias del sector público en sus diferentes órdenes de gobierno. De esa manera se hace un desglose de las acciones realizadas por el gobierno federal, el gobierno del Estado de México, los municipios conurbados, el gobierno de Distrito Federal y las delegaciones políticas. En el análisis que el estudio hace de este conjunto de programas, resalta el hecho de que pese a la creciente relevancia de las acciones instrumentadas en los últimos años a favor del desarrollo indígena aún persiste la ausencia de instrumentos eficientes que permitan articular una estrategia que dé respuesta a las expectativas de este sector de población.

En el estudio que se tiene como referencia para la elaboración de este trabajo se analizan las políticas que lleva a cabo la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) en la zona metropolitana de la ciudad de México. De esa manera se da cuenta de que, así como en otras entidades de la República, con la premisa de que la política de desarrollo de los pueblos indígenas es una tarea de Estado, la CDI impulsa una estrategia de transversalidad en la orientación de las políticas públicas para el desarrollo de los pueblos indígenas, con la cual se busca que a través de acciones basadas en el diagnóstico y la planeación se conjunten esfuerzos de diferentes instituciones, con atribuciones y programas que se complementan y se propicie el desarrollo integral con pleno

respeto a la diversidad cultural. En la instrumentación de esta estrategia, a partir de la creación de la CDI en 2003 se han obtenido algunos avances en aspectos fundamentales como:

- La identificación y el análisis de los recursos presupuestales destinados al desarrollo indígena de las dependencias y entidades federales en el marco del presupuesto consolidado. Este análisis a partir del Presupuesto de Egresos de la Federación se ha tratado de desglosar por dependencia a nivel estatal, municipal y en algunos casos por localidad.
- El informe anual sobre las Acciones de Gobierno para el Desarrollo Indígena. En el correspondiente al ejercicio 2005 se incluyen las acciones de los gobiernos de las entidades federativas, entre ellas las correspondientes al gobierno del Distrito Federal. Este documento está disponible para su consulta en la página de internet de la CDI: [www.cdi.gob.mx](http://www.cdi.gob.mx)
- La construcción de un sistema de planeación a partir de los resultados de las consultas, los diagnósticos y la colaboración en la aplicación de modelos de planeación a nivel municipal, estatal y regional. Como parte de este esfuerzo institucional se inscribe la elaboración de investigaciones y estudios que tienen como propósito aportar elementos para la planeación de políticas públicas para el desarrollo integral, sustentable y la vigencia de los derechos de los pueblos indígenas. Este es el caso del estudio sobre la población indígena en la Ciudad de México<sup>7</sup>

- La Operación de programas en aspectos donde la oferta institucional es débil o limitada, buscando la actuación concertada con otras instituciones de los tres órdenes de gobierno.
- Las labores de la CDI tienen su antecedente en el Programa de Atención a la Población Indígena de la Zona Metropolitana del Distrito Federal, creado en la década de los 80 por el Instituto Nacional Indigenista. Actualmente, lleva a cabo sus actividades a través de las delegaciones en el Área Metropolitana de la ciudad de México y en el Estado de México, con programas en materia de desarrollo económico, infraestructura social y desarrollo cultural, principalmente a través de la colaboración interinstitucional.

Con base en los resultados del estudio y a partir del análisis de las políticas, programas y acciones que llevan a cabo las dependencias federales, estatales, municipales y delegacionales, a continuación, se enuncian algunos de los principales retos identificados como fundamentales para el diseño de políticas públicas para el desarrollo indígena en la zona metropolitana de la ciudad de México.

#### RETOS PARA EL DISEÑO DE POLÍTICAS PÚBLICAS

El diseño de la política pública debe considerar y articular diferentes aspectos: la diversidad de grupos que están presentes en ella, la dispersión de su asentamiento, la especificidad de la problemática indígena en el contexto urbano basada en su diferencia cultural y a partir de ahí

promover una política coordinada a través de una estrategia transversal que permita la participación del conjunto de dependencias y entidades de los tres órdenes de gobierno.

En primera instancia, es imperativo considerar que la ZMCM, aunque por razones político administrativas está separada en dos entidades federativas, 59 municipios y 16 Delegaciones Políticas<sup>8</sup>, es una unidad funcional en la que cada una de sus áreas sólo es explicable como parte de un conjunto, de una misma ciudad. El desarrollo económico y social de las diversas áreas de la metrópoli está en relación directa con el de las demás. En este sentido, uno de los retos en materia de atención de la población indígena en la ZMCM es promover acciones en materia de política pública que tomen en consideración a la metrópoli como unidad de intervención. En los últimos meses parece estar concretando la necesidad largamente sentida de iniciar una Coordinación Metropolitana entre los diversos niveles de acción de las dos Entidades Federativas que conforman la ZMCM. Por ello, las diversas instancias que tienen políticas públicas dirigidas a la población indígena que vive en la metrópoli deben unirse a esta iniciativa e iniciar una etapa de coordinación de acciones, que daría a éstas mayor eficiencia y cobertura.

Tal como lo señalan los resultados de la investigación, la población indígena –tanto originaria como migrante– vive en toda el área geográfica de la ZMCM. Si bien hace cuatro décadas era posible identificar determinadas colonias en las que se localizaban preferentemente los migrantes provenientes de una misma región o localidad de origen, diversos factores han propiciado la movilidad espacial, de tal manera que hoy no existen los llamados *enclaves étnicos*



en la ciudad, y aunque hay zonas en las que resalta su presencia en números absolutos, por un lado, éstas son multiétnicas, por el otro, donde hay presencia significativa en términos relativos de población indígena en determinadas áreas urbanas como las AGEBS<sup>9</sup>, su condición de vida está asociada al perfil sociodemográfico de la zona en la que viven, y no a uno específico de la población indígena.

Ante este panorama, es indispensable tomar en cuenta que esta población tiene condiciones de vida muy heterogéneas, lo que dificulta elaborar un programa general de política pública. Esta heterogeneidad responde tanto a la temporalidad de su inserción en la ZMCM; su actividad laboral principal en la ciudad; los motivos para emigrar de la comunidad de origen; las formas de traslado entre la comunidad de origen y la ZMCM, el estrato social al que pertenecían en el lugar de origen y las condiciones de inserción que determinan sus condiciones socioeconómicas. Mientras algunos grupos tienen carencias muy serias en el aspecto de vivienda o medios de subsistencia, otros no requieren apoyos específicos de las instancias gubernamentales o lo buscan solamente para recuperar y revalorar sus tradiciones y su lengua indígena, o bien, porque la impartición y procuración de justicia en la ciudad los colocan en situación de vulnerabilidad<sup>10</sup>.

No obstante, cualquiera que sea su posición socioeconómica en la ciudad, esta población comparte el problema de la discriminación social, origen de la mayor parte de las condiciones adversas que viven en la ciudad, y que provoca el enmascaramiento de su pertenencia cultural. Al respecto una política efectiva de revaloración cultural para los indígenas urbanos requiere ser dirigida en dos vías: poner énfasis en la fuente de la discriminación, que

en este caso es la población no indígena, y trabajar con los indígenas con miras a una autovaloración de la cultura propia.

Con relación a la coordinación entre las instancias del sector público y con el privado, una de las urgencias que la investigación detectó es la de dejar a un lado los estereotipos que se tienen del indígena. Es indispensable dejar de categorizar a los indígenas urbanos como migrantes, término que los relaciona directamente con un origen rural —quizás tan antiguo como el de dos generaciones previas. Los indígenas que viven en la metrópoli, sea que conserven lazos muy estrechos con su comunidad de origen o no, son urbanos, en la medida en que sus formas de vida están profundamente modificadas por las condiciones de la ciudad, aun cuando residan y trabajen en las zonas más marginadas, como son las rurales de la ZMCM.

El estereotipo del indígena como campesino se refuerza con la teoría de la modernización, que supone que un inmigrante rural a la ciudad se asimilaría a un modelo de ciudadano homogéneo; este estereotipo impide comprender la especificidad de los indígenas urbanos y prestarles una atención adecuada.

Uno de los principales desafíos es atender a la diversidad de necesidades sociodemográficas, lingüísticas y culturales de la población indígena; incorporando la perspectiva de la diferencia cultural en las áreas del gobierno a cargo de programas generales del bienestar, tal como la salud, la educación, la seguridad, derechos humanos, derechos culturales, al mismo tiempo que se instrumenten programas especiales para sectores de población y regiones de atención prioritarias.

Se reconoce que existen, entre la población indígena que vive en la metrópoli, sectores que no han expresado demandas y, sin embargo, requieren con mayor urgencia de acciones específicas. Atención especial requieren los sectores más vulnerables de la población indígena en la ZMCM: los niños, los jóvenes y los sectores más empobrecidos de inmigración reciente. En el sector de los niños, es significativa la población en edad escolar que, por diversas razones, no asiste a la escuela. Sumada a los problemas sociales que representa ser indígena en una sociedad que resalta esta diferencia, como es la mexicana, la falta de escolarización resulta acumulativa a las dificultades para insertarse exitosamente en la sociedad, además que los margina de los apoyos y seguimiento en salud, tales como programas de vacunación, desayunos escolares. De igual manera, las mujeres jóvenes –especialmente vulnerables– empleadas en el sector doméstico, fuente constante de discriminación, y explotación, con pocas posibilidades de organización, requieren de una urgente y especial atención por parte de los diferentes órganos de gobierno.

Entre la población indígena que actualmente emigra de sus lugares de origen, son preferentemente quienes no pueden costearse los gastos que requiere la migración internacional los que eligen como lugar de destino a la ZMCM. Estos inmigrantes encuentran condiciones notoriamente más difíciles que los que llegaron en décadas previas, debido a que la flexibilidad de las opciones económicas se ha reducido, al igual que la de las redes de apoyo mutuo. Un número significativo de estos migrantes

recientes corresponde a jóvenes que ya no encuentran alternativas de vida en sus lugares de origen, y en la ciudad se vuelven vulnerables a los grupos delictivos.

También entre los radicados de largo tiempo y los originarios hay sectores de niños y jóvenes muy vulnerables, en especial aquellos de familias de vendedores ambulantes que viven en las jurisdicciones centrales, quienes se socializaron en las calles y aquellos que viven en las áreas rurales de la ZMCM. Estos niños y jóvenes requieren de acciones desde el Registro Civil, para que no carezcan de acta de nacimiento y en consecuencia de vacunación, educación y apoyos alimentarios. En estos casos las acciones de los diversos organismos encargados de atender los mínimos de bienestar, así como el trabajo de formación de los funcionarios y operadores de los programas sobre la especificidad de la población indígena, serían de alto impacto.

La investigación detectó una gran cantidad de organizaciones de población indígena radicada en la ZMCM que no demandan apoyos financieros de las instancias gubernamentales dedicadas a la atención de la población indígena. Podría resultar adecuado fomentar las fortalezas de las organizaciones para lograr sus objetivos con recursos autogenerados para una política de atención que dé prioridad a los sectores no organizados más vulnerables.

## CONCLUSIONES

Un aspecto central sobre el que conviene insistir es la importancia de los programas y acciones que tienen como propósito hacer visible la presencia de los pueblos

indígenas en la ciudad, con énfasis en aspectos como su magnitud poblacional en términos absolutos y relativos, la diversidad de los pueblos que lo integran, el aporte de su trabajo, la riqueza de la cultura de la que son portadores y el arraigo en la vida urbana alcanzado con las sucesivas generaciones de residencia. Son éstos, entre otros, los objetivos alcanzados con los resultados de la investigación sobre el perfil sociodemográfico que, como se puede apreciar brinda importantes elementos para el reconocimiento del aporte de los pueblos indígenas a la pluralidad cultural que caracteriza a la vida metropolitana.

En ese sentido, un elemento básico en el diseño de las políticas públicas es incorporar la participación y consulta con los propios pueblos, con el fortalecimiento y ampliación de las diversas formas y mecanismos instrumentadas por las instancias de gobierno para conocer y tomar en cuenta las propuestas de la población indígena. Al respecto uno de los retos es avanzar en el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en la ZMCM lo que, aunado a una cultura plural y democrática del conjunto de la sociedad, permita, en primer lugar, eliminar las prácticas de discriminación de la que son objeto y limitan el acceso equitativo a las oportunidades de empleo y a los servicios de desarrollo social y cultural.

El diagnóstico que nos ofrece el estudio del perfil sociodemográfico es sugerente al respecto, señala la necesidad de atender el principal incentivo por el que siguen llegando a la ciudad: el empleo y las oportunidades de trabajo, como el principal instrumento para el mejoramiento de sus condiciones de vida. En este rubro es conveniente destacar la importancia de atender a las mujeres indígenas que representan uno de los sectores de trabajadores que

no han recibido el reconocimiento que merecen por el aporte de su trabajo a la vida de la ciudad.

Un segundo eje es el de un acceso equitativo a los servicios básicos como la vivienda, la salud y la educación intercultural que les brinde los elementos para la convivencia con respeto en el medio urbano. Estratégicamente es clave la atención que se otorgue a los jóvenes que se han constituido en el sector mayoritario de la población indígena en la ciudad, una parte de los cuales se encuentra en situación de vulnerabilidad por las limitaciones en el acceso a la educación y al empleo, así como por las condiciones de vida que enfrentan en sus lugares de residencia caracterizados por la marginación y la pobreza.

En general, es a partir de una visión metropolitana como se requiere abordar el diseño de la política pública en la cual es fundamental establecer los mecanismos de diálogo, acuerdo, coordinación, y colaboración para la instrumentación de una estrategia compartida que permita conjuntar los recursos, programas y acciones institucionales para dar respuesta a las aspiraciones de desarrollo de los pueblos indígenas que habitan en esta ciudad de México.

PERFIL SOCIODEMGRÁFICO DE LA POBLACIÓN INDÍGENA EN LA ZONA METROPOLITANA DE LA CIUDAD DE MÉXICO, 2000.  
LOS RETOS PARA LA POLÍTICA PÚBLICA

CUADROS Y GRÁFICAS

Plano 1a: Concentración en números absolutos de población hablante de lenguas indígenas en el área conurbada de la ciudad de México, 2000. 1ª parte: norte del ACCM



Plano 1b: Concentración en números absolutos de población hablante de lenguas indígenas en el área conurbada de la ciudad de México, 2000. 2ª parte: sur del ACCM





PERFIL SOCIODEMOGRÁFICO DE LA POBLACIÓN INDÍGENA EN LA ZONA METROPOLITANA DE LA CIUDAD DE MÉXICO, 2000.  
LOS RETOS PARA LA POLÍTICA PÚBLICA

Plano 2: Concentración en números relativos de población hablante de lenguas indígenas en el área conurbada de la ciudad de México, 2000



Plano 3: Zonas del área conurbada de la ciudad de México con notorio predominio de mujeres hablantes de lenguas indígenas sobre hombres hablantes de lenguas indígenas, 2000



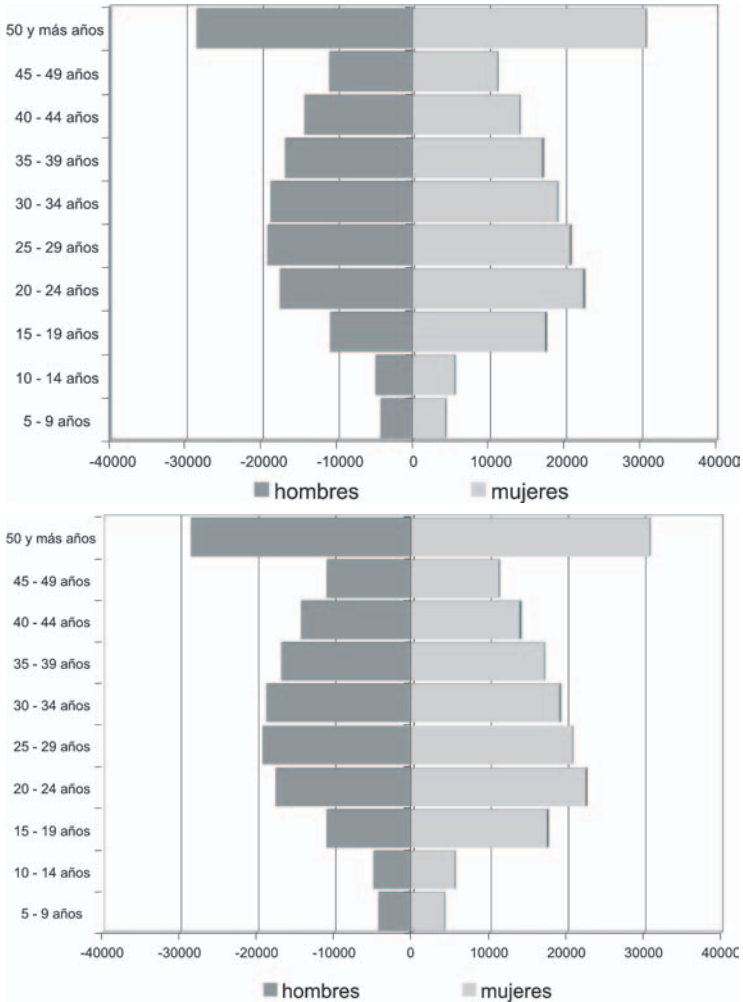
PERFIL SOCIODEMGRÁFICO DE LA POBLACIÓN INDÍGENA EN LA ZONA METROPOLITANA DE LA CIUDAD DE MÉXICO, 2000.  
LOS RETOS PARA LA POLÍTICA PÚBLICA

Plano 4: Predominio de la organización familiar entre la población hablante de lenguas indígenas en el área conurbada de la ciudad de México, 2000



GRÁFICA 1

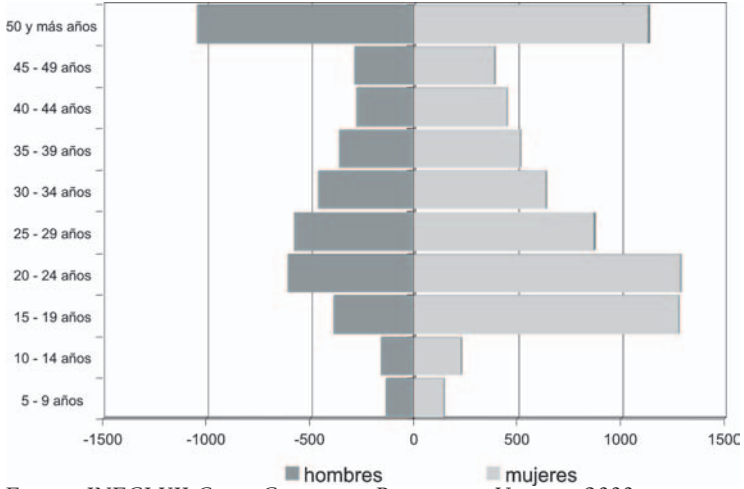
COMPARACIÓN DE PIRÁMIDES POBLACIONALES. POBLACIÓN INDÍGENA ZMVM Y POBLACIÓN INDÍGENA A NIVEL NACIONAL



FUENTE: INEGI XII CENSO GENERAL DE POBLACIÓN Y VIVIENDA 2000

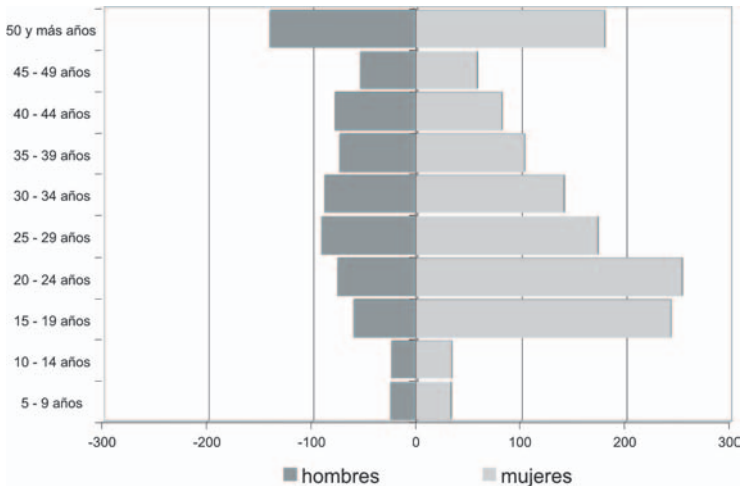
GRÁFICA 2  
DELEGACIÓN COYOACAN, DISTRITO FEDERAL.

POBLACIÓN INDÍGENA POR GRUPOS DE EDADES QUINQUENALES, 2000



FUENTE: INEGI XII CENSO GENERAL DE POBLACIÓN Y VIVIENDA 2000

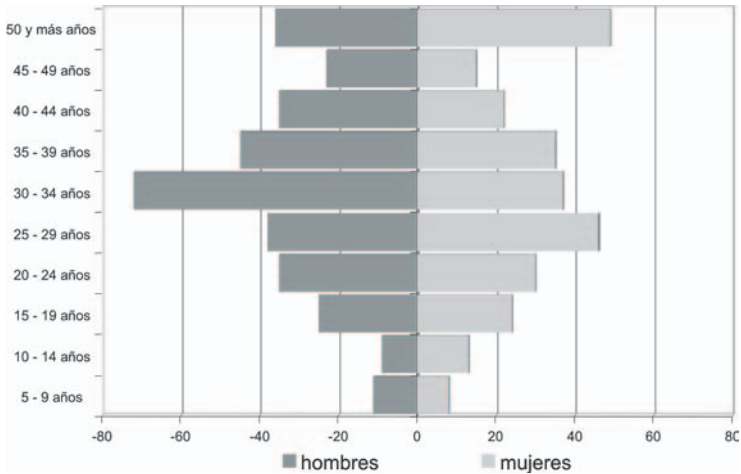
GRÁFICA 3  
DELEGACIÓN CUAJIMALPA DE MORELOS, DISTRITO FEDERAL.  
POBLACIÓN INDÍGENA POR GRUPOS QUINQUENALES DE EDAD, 2000



FUENTE: INEGI XII CENSO GENERAL DE POBLACIÓN Y VIVIENDA 2000

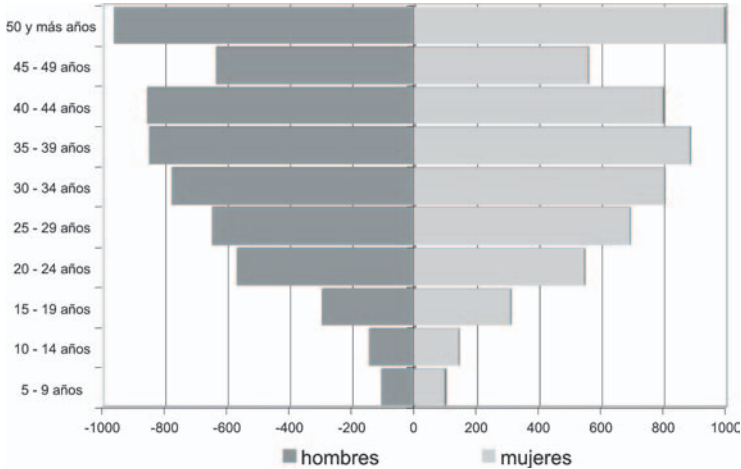
GRÁFICA 4  
MPIO. ZUMPANGO, ESTADO DE MÉXICO.

POBLACIÓN INDÍGENA POR GRUPOS QUINQUENALES DE EDAD, 2000



FUENTE: INEGI XII CENSO GENERAL DE POBLACIÓN Y VIVIENDA 2000

GRÁFICA 5  
MPIO. VALLE DE CHALCO SOLIDARIDAD, ESTADO DE MÉXICO.  
POBLACIÓN INDÍGENA POR GRUPOS QUINQUENALES DE EDAD, 2000



FUENTE: INEGI XII CENSO GENERAL DE POBLACIÓN Y VIVIENDA 2000

PERFIL SOCIODEMOGRÁFICO DE LA POBLACIÓN INDÍGENA EN LA ZONA METROPOLITANA DE LA CIUDAD DE MÉXICO, 2000.  
LOS RETOS PARA LA POLÍTICA PÚBLICA

Plano 5: Marginalidad por ACEB, Zona Metropolitana de la Ciudad de México, 2000



Fuente: CONAPO, Índice de marginación urbana, 2000, México, 2002

DISTRIBUCIÓN PORCENTUAL DE ACTIVIDADES DE LA POBLACIÓN  
INDÍGENA OCUPADA EN LA ZMCM, 2000



## BIBLIOGRAFÍA

ARIZPE, LOURDES, *Indígenas en la ciudad. El caso de las "Marías"*, Colección SepSetentas, Secretaría de Educación Pública, México, 1975

CDI (Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas) Base de datos indic base final.xls

CONAPO (Consejo Nacional de Población) *Delimitación de las zonas metropolitanas de México*. CONAPO-SEDESOL-INEGI, México, 2003

CORNELIUS, WAYNE A., *Los migrantes pobres en la ciudad de México y la política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980



DUHAU, EMILIO, *División social del espacio metropolitano y movilidad residencial*, *Papeles de Población*, Núm. 36, abril-junio, pp. 161-210, 2002

(INEGI) Instituto Nacional de Geografía, Estadística e Informática. *XII Censo General de Población y Vivienda, 2000*, Aguascalientes, 2002

IGREJA, REBECCA LEMOS, *Derecho y diferencia étnica: la impartición de justicia hacia los indígenas migrantes en la ciudad de México*. Tesis de Maestría en Antropología Social, CIESAS. México.,2000

*Muestra censal 2000*, Aguascalientes  
*Sistema de Consulta para la Información Censal (SCINCE) Áreas Conurbadas 2000*, México, 2005

*Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas de México*, (INI-CONAPO-PNUD) Instituto Nacional Indigenista, Consejo Nacional de Población y Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, México, 2003

ROMER, MARTA, *¿Quién soy? La identidad étnica en la generación de los hijos migrantes indígenas en la zona metropolitana de la ciudad de México*, Tesis de Doctorado en Antropología ENAH, México, 2004

## NOTAS

<sup>1</sup> Participaron en la investigación: Esteban Enrique Arellanes Meixueiro, Carlos Alberto Guerrero Torrentera, Scherezada López Marroquín, Anne-Géraldine Maendly Díaz, Rita Guidarelli Mattioli Gutiérrez, Amiel Ernenek Mejía Lara, Luz Verónica Reyes Cruz y Héctor Francisco Vega Deloya.

<sup>2</sup> Se definió como “indígenas” sólo a los miembros de los hogares donde las personas con características indígenas tienen un lazo de parentesco determinante en la decisión del estilo de vida y la transmisión intergeneracional de la socialización, es decir, el jefe, el cónyuge y los padres de éstos. Así, los hogares indígenas se restringen a aquellos donde el jefe y/o el cónyuge y/o padre o madre del jefe y/o suegro o

suegra del jefe hablan lengua indígena, y también a aquellos que declararon pertenecer a un grupo indígena (INI-CONAPO-PNUD: 22).

<sup>3</sup> Este dato de la muestra censal fue tomado de la base de datos indic base final.xls de la CDI.

<sup>4</sup> El *SCINCE Área Metropolitanas 2005*, del INEGI, permite georeferenciar la información censal. La fuente toma como indicador de población indígena a la población de 5 años y más que declarara hablar una lengua indígena. Las limitaciones de este indicador son ampliamente conocidas; no obstante, el *SCINCE* mencionado permite identificar las áreas donde predomina la población indígena en términos numéricos, tanto absolutos como relativos, y la relación de masculinidad por zonas de la ciudad. Las AGEB son áreas geoestadísticas básicas que utiliza el INEGI para los levantamientos censales; no siempre corresponden a una localidad completa. Para identificar las colonias a las que pertenecen las 910 AGEB en las que hubo 100 y más HLI, las 47 en las que la PHLI representó al menos 10% de la población de 5 años y más y las 125 AGEB con notorio predominio de mujeres sobre hombres HLI combinamos la información del *SCINCE* con la Guía Roji y elaboramos planos y cuadros con la información del *SCINCE* y las colonias correspondientes.

<sup>5</sup> La investigación pionera sobre indígenas en la ciudad que realizó el equipo dirigido por Lourdes Arizpe a principios de la década de 1970 (1975) señala ya estas importantes diferencias entre los migrantes.

<sup>6</sup> El grupo mazahua de la calle de Cuba ha sido elegido por al menos cuatro investigaciones recientes y los otomíes de la calle de Guanajuato lo han sido por al menos dos investigaciones recientes.

<sup>7</sup> En materia de investigación, actualmente, a través de la línea de investigación *Población indígena en centros urbanos* de la Dirección General de Investigación de la CDI, se promueve la realización de estudios e investigaciones sobre las condiciones y dinámica social, económica, política y cultural de la población indígena en centros urbanos. En este sentido, desde 2004, se iniciaron estudios cuyo espacio de análisis se ubica en zonas urbanas importantes: la ciudad de México y la Zona Metropolitana de Monterrey; a partir de 2005, aunado al desarrollo de una segunda etapa de investigaciones, se llevaron a cabo investigaciones en la Zona Metropolitana de la ciudad de México y la ciudad fronteriza de Tijuana.

<sup>8</sup> CONAPO, 2003. Delimitación de las zonas metropolitanas de México. CONAPO-SEDESOL-HABITAT

<sup>9</sup> Áreas Geoestadísticas Básicas, definidas por el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) para propósitos de levantamiento censal.

<sup>10</sup> IGREJA, Rebecca, 2000. Derecho y diferencia étnica: la impartición de justicia hacia los indígenas migrantes en la ciudad de México. Tesis de Maestría en Antropología Social, CIESAS. México.



# INDÍGENAS URBANOS EN GUADALAJARA: ETNICIDAD Y ESCUELA EN NIÑOS Y JÓVENES OTOMÍES, MIXTECOS Y PURÉPECHAS<sup>1</sup>

*Regina Martínez Casas\**  
*Angélica Rojas Cortés\**

## INTRODUCCIÓN

EN ESTE TRABAJO SE CONTRASTAN TRES estudios de caso de indígenas urbanos que radican desde hace al menos quince años en la Zona Metropolitana de Guadalajara, lo que ha generado la escolarización de las segundas generaciones en escuelas urbanas. Este fenómeno produce una gran cantidad de negociaciones culturales y lingüísticas que se traducen en conflictos para la conformación identitaria y la reproducción social de las familias de migrantes que encuentran en la ciudad una opción ante el empobrecimiento, el desmantelamiento del campo y la marginación de sus comunidades de origen. Sin embargo, la migración no sólo se encuentra motivada por factores económicos. La posibilidad de ofrecer a los niños y jóvenes una experiencia escolar de mejor calidad que la que encuentran en

\* Profesoras e investigadoras del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social

las zonas campesinas ha condicionado la permanencia de muchas familias indígenas en la ciudades con la finalidad de garantizarles a sus hijos una mejor capacitación para el trabajo que la que ellos tuvieron de jóvenes. Sin embargo, esta situación genera fuertes tensiones entre los modelos culturales propios de las comunidades indígenas y el transmitido por la escuela, y las políticas educativas actuales carecen de las herramientas pedagógicas para atender a esta población indígena urbana que crece cada año de manera importante.

Según datos del Consejo Nacional de Población y autoridades de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de México, un porcentaje creciente de la población hablante de alguna lengua indígena del país habita en ciudades de más de 100 000 habitantes (entre un 20 y un 25%). Como ya mencionamos, la movilización de esta población implica la escolarización de nuevas generaciones de indígenas en escuelas urbanas que no cuentan con programas interculturales ni con profesores bilingües<sup>2</sup>. Por otro lado, la identidad nacional en México se ha concebido a partir de una serie de dicotomías que oponen la vida rural con la urbana y conciben la etnicidad como una etiqueta que divide al país en dos grupos racial y culturalmente diferentes: indios y no-indios. En esta construcción imaginaria de la mexicanidad las comunidades indígenas se encuentran en zonas rurales, en contraste con los espacios urbanos –cultural y étnicamente mestizos– en los que se habla la lengua nacional: el español. Esto ha generado una fuerte resistencia a la aceptación de la realidad multicultural de las grandes ciudades como Guadalajara, resistencia que se refleja en una actitud de invisibilización y hostilidad hacia los migrantes indígenas que permea a la escuela.

A partir del trabajo de campo en cinco escuelas urbanas de la ciudad presentamos algunos datos que muestran los conflictos lingüísticos, pedagógicos y culturales a los que se enfrentan los niños otomíes, mixtecos y purépechas, hijos de migrantes que han nacido o se han socializado en Guadalajara y que asisten a educación primaria. Hemos contrastado el desempeño lingüístico y en lógica matemática y la adquisición de la lectura y la escritura (así como los registros de calificaciones) con la observación en el aula y en otros ámbitos escolares, con el fin de reflexionar sobre el papel de los docentes en el éxito o fracaso de la inserción de los estudiantes indígenas en el ámbito pedagógico, la participación de sus padres en actividades relacionadas con la escuela y el futuro laboral en la ciudad de los migrantes indígenas. Los niños que combinan su asistencia a clases con el trabajo en el mercado informal urbano y las labores domésticas presentan mucho mayores dificultades para concluir exitosamente la educación primaria. A esto se le suman como factores agravantes los prejuicios que existen en la sociedad urbana sobre los indígenas y la situación de bilingüismo asimétrico (diglosia) en la que se desarrolla esta población, factores que los llevan a desplazar su lengua materna, y a experimentar contradicciones entre el sistema de conocimientos que se trasmite en la escuela y el que socializan los niños en sus hogares (que resulta particularmente visible en el manejo del conocimiento matemático). Las tensiones que se generan en este proceso incrementan los índices de reprobación y deserción escolar y dificultan el acceso de los jóvenes indígenas a empleos formales con seguridad social para los que se exigen constancias de estudios y el dominio de ciertos saberes<sup>3</sup>.

## ALGUNOS ANTECEDENTES

Un vistazo a la historia de la educación indígena muestra un desplazamiento de la discusión desde el modelo homogeneizante de la castellanización para todos (Moreno de Alba, 2003; Bertely, 1998) –desarrollado por los gobiernos posteriores a la revolución– hasta las últimas reformas constitucionales del 2001 que, si bien resultaron decepcionantes en el contexto de los acuerdos de San Andrés y las demandas del zapatismo, elevaron a rango constitucional el derecho a la educación en la lengua materna y bajo el modelo de las diferentes culturas que conviven en el país a partir del reconocimiento explícito de la realidad multicultural de México. En este nuevo orden constitucional, la educación bilingüe e intercultural se plantea como un derecho y se vincula al principio de equidad que –en teoría– informa la política educativa nacional. Desafortunadamente, son apenas incipientes los esfuerzos para la construcción de una verdadera interculturalidad en los espacios pedagógicos y, por otro lado, la condición de equidad no se satisface con la oferta de servicios educativos en la mayor parte de las comunidades del país: se requieren diagnósticos de las especificidades de los diferentes grupos indígenas en su relación con la escuela para poder garantizar que las herramientas pedagógicas de los planes y programas de estudio se ajusten a las necesidades particulares.

Un equipo de antropólogos y lingüistas, desarrollamos actualmente un trabajo en escuelas urbanas de las Zonas Metropolitanas de Guadalajara, la ciudad de México y Monterrey que busca mostrar la realidad escolar de los niños indígenas que por migración personal o familiar



radican en la ciudad y se incorporan a la escuela primaria. En entrevistas con padres de familia indígenas y docentes encontramos como tema recurrente la preocupación por el fracaso en el aula, el cual desemboca en:

1. La deserción, ausentismo y bajo rendimiento pedagógico principalmente durante los primeros grados,
2. Relaciones interétnicas poco armónicas –que se manifiestan en una abierta discriminación de esta población– y
3. Una creciente necesidad de los recursos generados por el trabajo infantil para completar los ingresos de los hogares.

A lo largo de los últimos dos años realizamos trabajo de campo en cinco escuelas públicas en las que detectamos una significativa presencia de niños indígenas en dos zonas de la ciudad: a) en el centro histórico, en donde trabaja un importante número de indígenas en el comercio en la vía pública y b) en colonias periféricas en donde se han creado asentamientos multiétnicos, sobre todo en los municipios de Tlaquepaque y Zapopan<sup>4</sup>. En una lógica de análisis que busca articular diferentes niveles de esta problemática nos propusimos los siguientes objetivos:

1. Comparar las políticas nacionales sobre educación indígena con su aplicación en Jalisco y, en particular, con las estrategias que utilizan las escuelas urbanas que trabajan con población indígena y no cuentan con programas específicos para ello. ¿cómo se da la articulación entre las políticas nacionales y las estatales, tanto en términos de los postulados de los planes educativos como en los programas para la docencia?, y ¿se pueden definir pautas de educación intercultural para algunas escuelas urbanas?

2. Investigar el rendimiento escolar general de los niños a partir de los registros de calificaciones y del desempeño en la comprensión de la lectura y en matemáticas.

3. Evaluar el desempeño lingüístico de los niños indígenas a partir de la elaboración de narraciones y otros géneros discursivos en español y su lengua materna y compararlas con el mismo tipo de habilidades lingüísticas de sus compañeros de aula que únicamente hablan español, así como los mecanismos para el procesamiento de la información en lógica matemática.

4. Analizar las relaciones que entablan los niños indígenas con sus compañeros y maestros, con el objeto de establecer las relaciones de etnicidad que se dan en el contexto pedagógico y saber si éstas determinan sus perfiles de rendimiento escolar e identitario a partir de la etnografía en el aula y en otros espacios de la escuela como los recreos y las conmemoraciones cívicas.

5. Comparar el contexto familiar, social y laboral de la población indígena (buscando diferenciar cada grupo étnico) que asiste a escuelas urbanas con el de sus compañeros no-indígenas ¿para qué envían los padres a sus hijos a la escuela?, ¿la institución representa un factor real de ascenso social en esta población?, ¿en qué condiciones asisten?, ¿cuál es la participación económica de los niños en los hogares indígenas de la ciudad de Guadalajara? (Tabla 1)

En esta ciudad residen dos terceras partes de los hablantes de alguna lengua indígena del estado de Jalisco y es el segmento poblacional que crece de una manera más rápida. Según información del INEGI, en la última década, su tasa de crecimiento anual fue del 10.2%, pero lo anterior no ha llevado a la implementación de políticas

públicas salvo en programas de muy baja cobertura e impacto. En este escenario urbano tres de los cuatro municipios de la Zona Metropolitana de Guadalajara concentran el mayor número de hablantes de alguna lengua indígena. De las cinco lenguas que más se hablan en el estado, sólo el huichol es originario de Jalisco, pues los hablantes de náhuatl registrados en el censo del año 2000 provienen principalmente de los estados de Veracruz e Hidalgo<sup>5</sup>. (Tabla 2)

### ¿ESCUELAS MULTICULTURALES?

Las cinco escuelas en las que hemos realizado trabajo de campo cuentan, en su conjunto con niños hablantes de otomí, purépecha, náhuatl, huichol, mixteco, mazahua y totonaco. De estas cinco escuelas<sup>6</sup>, hemos realizado un estudio más detallado en la primaria urbana estatal Hermelinda González en el turno vespertino, en la cual el 35% del alumnado es hablante de otomí y además encontramos una niña hablante de náhuatl y un niño huichol. La escuela se ubica en el perímetro del centro de la ciudad, cerca de las zonas de venta en la vía pública más cotizadas del municipio. Los comerciantes de artesanías y alimentos encuentran en la zona del centro un nicho privilegiado para la venta por la vocación turística del área.

Muchos de estos comerciantes son indígenas y una buena parte del comercio es realizado por los niños, que durante la mañana y los fines de semana, apoyan a sus padres en la venta y por la tarde acuden a la escuela. En la tabla 3 se aprecia el impacto de la deserción de esta población que se inicia desde el primer año de primaria para

agudizarse al concluir tercero. Aparentemente éste sería un grado escolar crítico para asegurar la permanencia en la escuela, pues, a partir de cuarto, el porcentaje de alumnos hablantes de alguna lengua indígena permanece estable. Por otro lado, esta edad es también en la que los niños adquieren mayores responsabilidades en el trabajo<sup>7</sup>.

Las escuelas Ignacio M. Altamirano, Rosario Castellanos y Juan Escutia se encuentran en el municipio de Tlaquepaque en una de las zonas de la ciudad con mayor presencia indígena: Las Juntas. En ellas hemos trabajado con niños hablantes de otomí, purépecha y mixteco. A diferencia de la primera escuela, en estas tres, se niega la presencia de niños bilingües como una clara estrategia de discriminación, llegando incluso al extremo de canalizarlos a Centros de Atención Múltiple de la Dirección General de Educación Especial, por las dificultades que presentan en el manejo del español y en el aprendizaje de la lengua escrita. La escuela Rafael Gutiérrez también se encuentra en el perímetro del centro de Guadalajara y en ella estudian únicamente algunos niños huicholes que son identificados por los docentes como problemáticos (Martínez Casas, et al, 2004).

## BILINGÜISMO NEGADO: ENTRE LA VERGÜENZA Y EL DESPLAZAMIENTO

Las calificaciones obtenidas muestran un desempeño semejante en el área de matemáticas en toda la población de la escuela, pero un rendimiento más bajo en la materia de español por parte de los niños indígenas. Sin embargo, en el análisis de las habilidades lingüísticas que

realizamos a alumnos de primero, segundo y sexto grados encontramos un nivel de vocabulario equivalente en los niños bilingües y en quienes sólo hablan español, pero un uso diferenciado de ciertos recursos discursivos, específicamente el manejo de adjetivos calificativos, los cuales son un indicador del dominio de estrategias para la construcción de la intersubjetividad<sup>8</sup> (ver Kebrart-Oreccioni, 1988; Martínez Casas y Flores Laffont, 2005).

La mayor parte de las familias indígenas migrantes ve la importancia y beneficios que el español representa para desarrollarse en la ciudad, algunos de sus hijos ya han nacido en Guadalajara y tienen contacto tanto con la lengua que se habla en sus comunidades como con el español. Estos niños serían considerados bilingües por el hecho de utilizar dos idiomas; sin embargo para ellos esta situación comunicativa lleva consigo mucho más que la necesidad de conocer dos lenguas. El concepto de bilingüe en un sentido estricto requiere un conocimiento y uso simétrico de dos idiomas, pero en situaciones de migración esta igualdad está condicionada por varios factores; para estos casos el concepto de diglosia –más que el de bilingüismo– enmarcaría mejor las situaciones asimétricas en el uso de dos lenguas. Los indígenas migrantes no tienen un conocimiento igual del español y de su lengua materna ya que, aunque manejen los dos idiomas, no los valoran de la misma manera; el uso tampoco es igual ya que dependiendo de la situación comunicativa en la que se encuentran optan por alguna de las dos lenguas; además la mayor parte de los indígenas urbanos no tiene la misma preferencia por ambos idiomas ya que reconocen que el español les representa un mayor beneficio, al menos en la ciudad, pero siguen utilizando la lengua indígena

tanto al viajar a su comunidad como cuando su interlocutor pertenece a su grupo étnico, pues las lenguas indígenas en México siguen siendo un factor crucial para la adscripción comunitaria y para la construcción de la identidad (Coronado, 1999).

La escuela urbana representa uno de esos espacios en los que sólo se habla español y se espera que todos los que a ella asisten sean ampliamente competentes en el tema. Esto motiva que las maestras que tienen alumnos indígenas consideren una tarea extra o un problema tanto su situación bilingüe, como las diferencias culturales, que aparentemente los vuelven poco eficientes para desarrollarse de la misma manera que sus compañeros hispanohablantes. Es frecuente que señalen en público los “errores” que cometen estos niños y la lentitud con la que aprenden a leer, pero sobre todo a escribir. Además reportan la incapacidad de los padres para apoyar a sus hijos en las tareas extraescolares por su propia condición bilingüe y su analfabetismo. Las evaluaciones de la comprensión lectora y la escritura en un estudio comparativo de 150 niños, la mitad de ellos indígenas, muestran un mayor número de errores de escritura y una mayor dificultad para el uso de este recurso como herramienta de comunicación. Durante el ciclo escolar 2001–2002 en la primaria Hermelinda González, ocho de los cuarenta niños inscritos en primer grado, terminaron el programa sin haber adquirido la escritura. Siete de estos ocho niños eran otomíes. En todos los casos superaron este retraso en el siguiente ciclo escolar, por lo que al terminar segundo grado tenían ya la capacidad de escribir un texto corto, aunque presentaran errores ortográficos graves, además su velocidad de escritura era menor que la de sus compañeros no-indígenas.

En contraste la comprensión lectora era comparable en todos los niños y los hablantes de otomí mostraron una mejor capacidad para construir una narración a partir de un texto leído que sus compañeros monolingües.

Si históricamente en México las lenguas indígenas se han encontrado en una situación subordinada, entre la población urbana se agudiza esta relación asimétrica, por lo que la escuela se convierte en un factor importante de desplazamiento lingüístico al negar la condición bilingüe de muchas de sus alumnos o los problemas que esto representa. Los maestros señalan las diferencias de los registros lingüísticos de los niños indígenas pero –sobre todo los de sus familias– como el origen del atraso escolar y como un factor de riesgo para el abandono de los estudios antes de concluir la primaria. El hecho de asociar la realidad bilingüe de los hijos de migrantes con el fracaso escolar refuerza la condición de diglosia –tal como la define Ferguson (1984)– y alienta el desplazamiento. Sin embargo esto se confronta con el papel identificador de la lengua materna y su rol en la adscripción comunitaria y pone en riesgo el futuro de los propios niños y jóvenes indígenas como miembros de sus familias y sus redes de migrantes, las cuales, por otro lado, han servido para asegurar la inserción urbana de esta población (ver Martínez Casas, 2001).

### ¿UNA O VARIAS MATEMÁTICAS?

Las matemáticas han jugado un papel muy importante en las consideraciones de éxito o fracaso escolar, pues se les ha ligado al conocimiento racional que se debe desarrollar en la escuela, y junto con la materia de español,

se les ha conferido una suerte de “mecanismo natural de selección” (Cantoral 2002). A partir de la llamada Modernización Educativa (1989-1992) y con base en las propuestas del Comité Internacional de Instrucción Matemática, elaboradas en 1986, se consideró rescatar el conocimiento que el niño adquiere fuera de la escuela, pero no se valora como conocimiento lógico, sino sólo como herramienta pedagógica que ayuda al aprendizaje de las matemáticas institucionalizadas. El cómo llevar a la escuela un diálogo entre modalidades de conocimiento en el estudio de las matemáticas constituye un gran reto que implica en primer lugar reconocer que los modelos culturales influyen en la construcción del conocimiento matemático, lo que implica el cuestionamiento de la universalidad del mismo y el conocimiento de las lógicas que los rigen como los distintos referentes y la organización espacial en diversos modelos culturales<sup>9</sup>. Los programas de matemáticas en México le dan un lugar privilegiado al tema de la espacialidad en todos los grados de la educación primaria al contemplar en geometría la ubicación espacial a partir de dos ejes: el del sujeto y el de su ubicación en un medio geográfico específico (referencias egocéntricas, alocéntricas o geocéntricas) y dos modalidades de referente, el propio sujeto o un objeto extraño. Esta es la base a partir de la que se enseña la geometría en todos los grados. Lo que no se toma en cuenta en los libros de texto es que existen diferencias culturales en la lógica de la ubicación y la organización espacial.

En el análisis realizado con niños de primero, tercero y sexto grados –tanto indígenas como no-indígenas– encontramos que en los niños indígenas de primer grado predomina el uso de referentes espaciales geocéntricos, es



decir que el sistema de ubicación se basa en referencias celestiales, meteorológicas y constancias en el paisaje (ej. los puntos cardinales), a diferencia de los niños no-indígenas que en los tres grados estudiados utilizan principalmente como referentes otro objeto base (ej. delante de, atrás de) o el cuerpo del observador (ej. derecha- izquierda), es decir un sistema relativo y egocéntrico respectivamente. Los niños indígenas de tercer grado en principio tienden a utilizar referentes relativos o egocéntricos pero sin tener un conocimiento apropiado, por lo que no lo pueden generalizar y terminan utilizando referentes geocéntricos. En cuanto a los alumnos de sexto grado no hubo diferencias significativas, la mayoría, tanto indígenas como no-indígenas, se basan en un sistema relativo o egocéntrico.

Encontramos una explicación a las diferentes formas de concebir el espacio de los niños indígenas y no-indígenas al observar la organización de las viviendas en las comunidades de origen de los primeros en donde hay pocas calles, más bien son veredas de trazo irregular, donde sería muy difícil ubicarse con los referentes de derecha e izquierda. Algo que muestra este análisis –y que es importante resaltar– es que los niños indígenas que viven en la ciudad, aunque pertenezcan incluso a la tercera generación de migrantes, mantienen el sistema de referencia geocéntrico, el que utilizan también los niños pequeños en la comunidad de origen; pero la escuela va imponiendo los referentes egocéntricos que han sido considerados como “universales” y que son constantemente utilizados en las matemáticas impartidas en las aulas. Por ejemplo, al acomodar los números para resolver los algoritmos, y la misma resolución de estos, se utilizan como base los referentes derecha–izquierda. Los niños indígenas van

adoptando estos referentes como estrategia para sobrevivir de la mejor manera posible en la escuela: dan lo que les piden que den. En tercer grado los alumnos deben aprender los puntos cardinales, sin embargo, estos en general se enseñan de una manera abstracta y descontextualizada donde el norte suele ser la parte superior de la hoja y el sur la inferior. Para sexto grado, todos los niños utilizan el mismo tipo de conceptos, pero la organización espacial de los hogares indígenas sigue respondiendo a sus propios criterios y no a los impartidos por la escuela, por lo que los niños viven una especie de “divorcio” entre la espacialidad de sus casas y la del resto del mundo urbano.

## LA CONSTRUCCIÓN DE LA ETNICIDAD EN LA ESCUELA

Durante la observación en el aula y en los recreos, registramos una tendencia a la segregación por grupos, en los que se destacan los componentes étnicos y de género. Los niños otomíes suelen jugar y trabajar entre ellos, particularmente en el caso de las niñas, sin embargo, esta tendencia disminuye al avanzar el tiempo de la experiencia escolar y los alumnos de sexto grado interactúan más, independientemente de su origen étnico. Sin embargo, etiquetas como “huicholito” y “oaxaco” son frecuentes en el contexto de la interacción entre estudiantes –y con algunos profesores– como formas de identificación del alumnado indígena. En el caso de la primaria Ignacio M. Altamirano, turno matutino, donde asisten niños de seis grupos étnicos distintos, la segregación resulta menos evidente, aunque algunos docentes plantean que sería más

sencilla la dinámica de trabajo en el aula si no tuvieran grupos tan heterogéneos. Los últimos dos ciclos escolares pidieron el apoyo de un equipo pedagógico especializado para mejorar el nivel académico de su población escolar, pero dado que el personal de pedagogía y de terapia del lenguaje ignoraba las implicaciones de la condición bilingüe de estos niños, limitaron su atención a la supervisión del trabajo personal y al no obtener apoyo del personal docente de la primaria decidieron a principios de 2004 retirarse. Esto implicó que un incipiente esfuerzo por mejorar el desempeño pedagógico de la población indígena no se materializara en un beneficio para estos niños o para la propia escuela.

El caso más dramático lo encontramos entre la población mixteca que asiste a la primaria Rosario Castellanos en Tlaquepaque, pues incluso varios de los niños bilingües fueron canalizados a una escuela de Educación Especial (Centro de Atención Múltiple) pues los docentes consideraban que las particularidades lingüísticas que les saltaban a la vista eran síntomas de deficiencia mental o de algún otro trastorno cognoscitivo. Incluso en este espacio encontramos a los niños mixtecos marginados del resto de sus compañeros, los cuales presentaban discapacidades motoras o sensoriales como hipoacusia, parálisis cerebral y síndrome de Down<sup>10</sup>, pues no contaban ni con los libros de texto obligatorios que se reparten de manera gratuita en todos los planteles educativos del país.

En la primaria Juan Escutia, turno vespertino, el 25% de la población es hablante de purépecha, pero la directora y los docentes lo ignoran —o al menos pretenden ignorarlo—, bajo el argumento de que al llegar a la ciudad los indígenas

dejan de serlo; estos niños purépechas fueron los que se resistieron más a ser entrevistados y frecuentemente manifestaron que debían dejar de hablar la lengua de sus familias para poder seguir en la escuela.

La negociación identitaria de los niños indígenas está condicionada por varios factores, entre los que deseamos destacar cinco: el grupo étnico de origen, la escuela a la que asisten, el tiempo que le dedican a las actividades pedagógicas (dentro y fuera del aula), el patrón de organización familiar y el desempeño escolar reflejado en los registros de calificaciones. En trabajos previos (Martínez Casas, 2000; 2001) se había planteado una jerarquización al interior de los grupos étnicos que se han asentado en Guadalajara. Los más visibles y aceptados son los huicholes, quizá por el hecho de ser originarios de Jalisco o por la imagen que se tiene de ellos como defensores de una compleja cultura ancestral. En la primaria Hermelinda González participan en la escolta un niño huichol y dos niñas otomíes. Al huichol se le pide que desfile con el traje de su comunidad (de manta blanca con bordados geométricos muy elaborados); en cambio, a las niñas otomíes les exigen el uniforme de gala: falda y chaleco azul marino, blusa blanca y zapatos negros. En esta escuela, las maestras muestran discursos y actitudes contradictorios. Por un lado promueven la incorporación de niños indígenas, lo que las ha llevado incluso a recorrer las calles aledañas al plantel en la búsqueda de familias de comerciantes que laboran en el Centro Histórico, a quienes ayudan con el trámite de documentos. Por otro lado suelen expresarse de manera negativa sobre los antecedentes culturales de esta población, acusándolos de atraso, ignorancia y falta de compromiso con la escuela. La ambigüedad de su

actitud pudiera estar originada en la vocación civilizatoria del magisterio en México, pues es frecuente escuchar expresiones en esta escuela relacionadas con el éxito de la inserción escolar de algunos de sus alumnos indígenas pues “ya no parecen inditos”.

En las escuelas en las que abiertamente discriminan a la población indígena, encontramos un mayor número de niños provenientes de Oaxaca, lo que coincide con lo que se había planteado con anterioridad: una de las etiquetas de mayor desprecio entre la población escolar de Guadalajara es la de oaxaquita, incluso entre los propios niños indígenas. La discriminación es tal que encontramos que las familias mixtecas deciden impedir a la mayor parte de las niñas su asistencia a la escuela, argumentando que están más expuestas a los peligros de la segregación (entre otros motivos que poco tienen que ver con la escuela y más con la división del trabajo por género) o encontramos a sus hijos con diagnósticos de deficiencia intelectual arrinconados en un Centro de Atención Múltiple.

Finalmente la escuela que niega la condición multicultural de sus aulas –no es la única que encontramos, pero en otras resultó imposible realizar trabajo de campo–, provoca una reacción de negación de parte de los estudiantes indígenas: si la escuela prefiere no reconocerlos, entonces es mejor diluirse con el resto del alumnado. Se podría pensar que ésta es una buena estrategia para evitar la marginación, pero es la negación del reconocimiento a las diferencias un factor de desplazamiento de las lenguas y culturas indígenas en México, y en el caso de los purépechas que viven en Guadalajara, provoca un fuerte conflicto intergeneracional. Sus padres y abuelos presentan un discurso asociado a los valores de la etnicidad inédito

entre los indígenas urbanos de Guadalajara, manejando conceptos como el de ciudadanía y cultura propia, de manera explícita. En cambio, los niños y jóvenes se rebelan ante este discurso y se asocian en bandas de adolescentes que trabajan en el comercio de mercancía ilegal, como la música y videos piratas y manifiestan conflictos abiertos con el sistema de valores de sus padres y abuelos.

## LA SOCIALIZACIÓN PARA EL TRABAJO

La asistencia y la puntualidad en la escuela están condicionadas por las prioridades que establecen las familias a la hora de enviar a sus hijos a la escuela. Los estudiantes indígenas presentan un mayor número de ausencias y retardos y los docentes se quejan de una escasa participación de sus familias en las reuniones con padres y autoridades escolares. Los padres indígenas reportan la urgencia de la aportación económica de sus hijos para el ingreso de los hogares y la importancia de la socialización para el trabajo como una parte medular de la educación: la escuela provee de conocimientos legitimados por el Estado, pero la familia aporta las competencias necesarias para afrontar la realidad cotidiana de estos segmentos marginados. El trabajo infantil es parte fundamental de la organización social campesina y estas familias que provienen de comunidades indígenas requieren en la ciudad de la aportación del mayor número posible de miembros para asegurar la sobrevivencia. Los niños indígenas, desde muy pequeños, acompañan a sus padres en la venta callejera y empiezan a participar con ellos de manera precoz con dos funciones: la de aprender a desempeñar la actividad

económica de sus padres y la de colaborar con el ingreso del hogar. La asistencia cotidiana a la escuela representa para estas familias un gran sacrificio económico, no sólo por los gastos de transporte, uniformes y útiles escolares, sino por los ingresos que dejan de proporcionar los niños.

En los tres grupos étnicos aquí analizados encontramos la tendencia arriba descrita, es decir, preferir los mecanismos de socialización para el trabajo de los niños dentro de la familia, pero con variantes. Las madres indígenas se hacen acompañar por sus hijos desde que son muy pequeños y de esa manera los empiezan a involucrar en el trabajo. Hasta que ingresan a la primaria no tienen ninguna responsabilidad en la venta callejera, pero alrededor de los siete años les empiezan a “dejar guardada” la mercancía mientras los adultos se ausentan momentáneamente. Tal es el caso de los otomíes y los purépechas<sup>11</sup>. Los otomíes les asignan a los niños a partir de los nueve o diez años su propia mercancía (igual a la de sus padres), la cual deben comercializar junto a los adultos, pero a partir de los doce años tienen su propio espacio de comercialización. Los niños purépechas acompañan a sus padres en sus puestos de venta y también al entrar en la adolescencia crean su propio espacio como comerciantes, pero con mercancía diferente a la de los adultos, muchas veces asociada a la piratería o en general a productos que comprarán otros jóvenes. Mientras no son completamente responsables de un espacio de venta su asistencia a la escuela es combinada con el apoyo a sus padres en función del turno escolar (matutino o vespertino).

Finalmente el caso de los migrantes mixtecos es distinto. Ellos inician a los niños en el aprendizaje de la

música también a los seis años, asignándoles algún instrumento sencillo, como el tambor, y posteriormente les van enseñando el uso de instrumentos de aliento. Sólo los más diestros llegarán a dominar algunos tan complicados como el clarinete. Su incorporación a la banda es muy temprana, y la mayor parte de los contratos que obtienen los obligan a viajar fuera de la ciudad, por lo que su asistencia a la escuela está siempre supeditada a su trabajo como músicos. Pero esta actividad está destinada sólo a los niños, a diferencia de lo que sucede con los comerciantes que también incluyen, aunque en menor medida, el trabajo de las niñas.

Sin embargo, como ya mencionamos anteriormente, los padres indígenas le apuestan a la escolarización de sus hijos para su éxito en la ciudad, lo que ha motivado a muchas familias que empezaron migrando de manera temporal a asentarse de forma permanente en Guadalajara. Sin embargo, esta expectativa se ve contrapunteada con los argumentos que presentamos acerca de la importancia que le conceden a la socialización para el trabajo dentro del seno del hogar. Aunque pudiera parecer una paradoja, encontramos a lo largo de nuestra investigación una combinación de argumentos acerca de las motivaciones familiares sobre la escolarización de sus hijos que podemos resumir de la siguiente manera:

1. La educación sirve como un mecanismo que permite el cambio generacional; es decir una posibilidad para mejorar las condiciones de vida y ascender socialmente: “mando a mi hijo a la escuela para que no sufra tanto como yo”.



2. La educación es vista como un instrumento de defensa que se emplea en la intermediación entre los indígenas y los no-indígenas: “Mi hijo va a escuela para que no lo engañen”.

3. La educación es vista como un patrimonio cultural; un bagaje que es empleado en la interacción con los otros para retroalimentar la resignificación cultural.

## REFLEXIONES FINALES

Consideramos que la escuela es un factor crucial para entender el aparentemente novedoso fenómeno de la etnicidad urbana en México. Los docentes afectan de manera intensa la identidad lingüística, la apropiación de modelos culturales hegemónicos y el uso de ciertas herramientas lógicas. Además influyen con sus juicios y actitudes sobre las modalidades de interacción en el aula, la autopercepción de los indígenas y su disponibilidad para asumir la condición multicultural de algunas escuelas urbanas. Mostramos que el rendimiento escolar diferenciado se basa más en la falta de conocimiento de las variaciones interindividuales de los estudiantes que en las herramientas que aporta cada modelo cultural. No negamos que existan diferencias entre el desempeño escolar de los niños indígenas y sus compañeros, antes bien, encontramos una amplia gama de variaciones. Sin embargo, consideramos que estas diferencias más que ser una consecuencia de la capacidad de aprendizaje de los niños, lo que muestran es una mayor versatilidad de los indígenas para conciliar lenguas y modelos culturales distintos, pues finalmente lo que se les exige en las escuelas es que sean competentes

en una sola modalidad de conocimiento, pero su experiencia familiar y laboral les obliga a desarrollar otro tipo de habilidades.

La interculturalidad, como discurso en México (Dietz, 2003) propone que la educación debe considerar las particularidades de las distintas culturas que conviven en el país. Los modelos para la educación indígena han tratado de incluir esta diversidad en sus postulados, pero la realidad, al menos en las escuelas urbanas, es que se infravalora o se niega la presencia de indígenas en las aulas. Esto implica que se somete a algunos niños a fuertes presiones para desplazar sus sistemas de valores y creencias por los que se consideran más prestigiosos, confundiendo el principio de equidad educativa, con el de homogeneidad, que por otro lado, es ahora un discurso reconocido como excluyente.

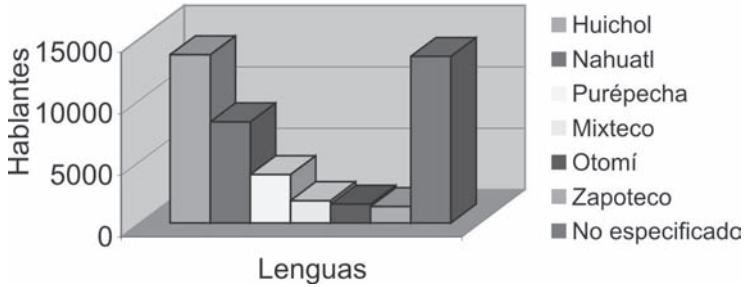
Por otro lado, quisiéramos añadir que no estamos presentando información sobre la participación laboral de los niños indígenas en la economía familiar, pues ésta resulta en sí misma un largo tema de debate y rebasa los objetivos de este texto, pero quisiéramos mencionar que el trabajo de los niños indígenas representa alrededor del 25% de los ingresos de sus hogares y que la presión para que incrementen su aportación económica es también un factor importante para la disponibilidad del tiempo con el que cuentan para asistir a la escuela y cumplir con las expectativas de los docentes, pues se considera en la institución escolar que un niño que compagina la escuela y el trabajo remunerado tiene menos posibilidades de obtener calificaciones exitosas y corre el riesgo de ser explotado por su familia en detrimento de su futuro escolar y laboral. La discusión sobre la incorporación al trabajo de los niños

es un tema delicado y difícil de tratar en estas breves páginas, pero resulta inevitable apuntar sobre una pregunta expuesta anteriormente: ¿la socialización para el trabajo es responsabilidad de la escuela, de la familia o de ambas? El modelo cultural indígena y el urbano plantean diferentes respuestas a esta interrogante y la inserción escolar de los niños indígenas muestra de manera clara esta diferencia y los conflictos y contradicciones que conlleva.

Las familias otomíes, purépechas y mixtecas a las cuales entrevistamos reportan invariablemente estas tensiones (Martínez Casas y de la Peña, 2004). La ciudad les permite asegurar a sus hijos una mejor escolaridad, pero al parecer eso no les garantiza una mejor inserción urbana que a sus padres, por lo que tienen que proveerlos de una serie de conocimientos que les permitan trabajar en el medio urbano en actividades como el comercio en la vía pública y la producción de bienes que se valoran por el hecho de provenir de comunidades indígenas como las artesanías o cierto tipo de música. Lo anterior no implica que algunos de estos niños puedan continuar con estudios más allá de los niveles básicos y con eso entrar al mercado laboral formal –cada vez más exigente y reducido– que ha caracterizado a la economía nacional en las últimas décadas. Sin embargo, lo que encontramos en la gran mayoría de los casos analizados es el esfuerzo tanto de los niños y jóvenes como de sus familias por incrementar los niveles educativos en contra de la opinión de muchos de los do-

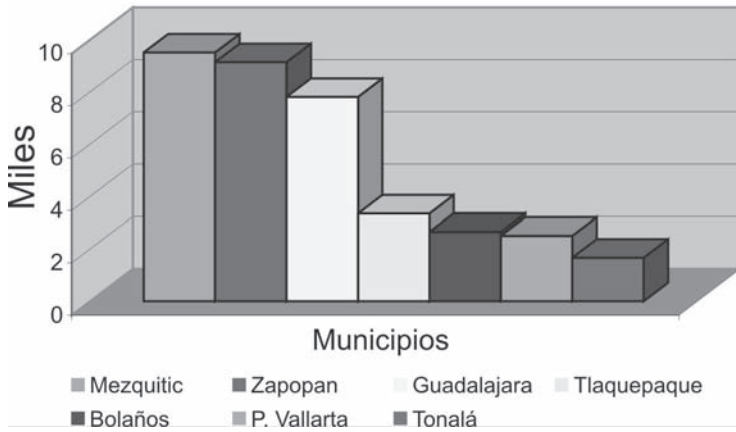
CUADROS Y GRÁFICAS

TABLA 1  
 LENGUAS DE MAYOR PRESENCIA EN JALISCO



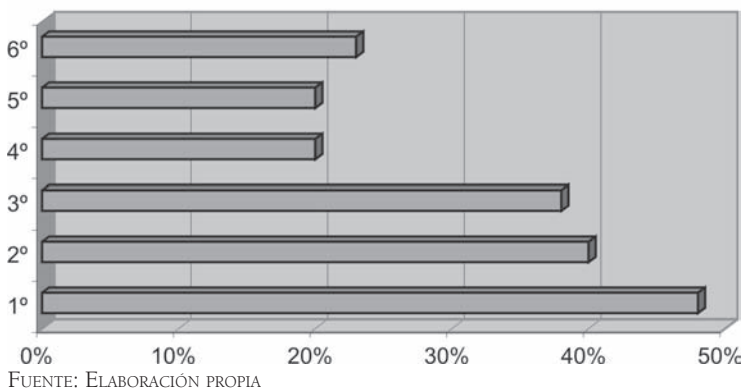
FUENTE: XII CENSO DE POBLACIÓN Y VIVIENDA INEGI 2000

TABLA 2  
 HABLANTES DE LENGUA INDÍGENA POR MUNICIPIO



FUENTE: XII CENSO DE POBLACIÓN Y VIVIENDA INEGI, 2000

TABLA 3. PORCENTAJE DE HABLANTES DE ALGUNA  
LENGUA INDÍGENA POR GRADO ESCOLAR.  
PRIMARIA HERMELINDA GONZÁLEZ



centes y a pesar de que en el corto plazo no les representa algún tipo de beneficio económico o social.

## BIBLIOGRAFÍA

BERTELY, MARÍA (1997), Escolarización y etnicidad entre indígenas yalaltecos migrantes, en *Indígenas en la escuela*. María Bertely y Adriana Robles (coords). COMIE, México.

BERTELY, MARÍA (1998), Educación indígena del siglo XX en México. En Pablo Latapí (coord.) *Un siglo de educación en México*, Fondo de Cultura Económica, México. Vol. II:74-109.

BISHOP, ALAN (2000), Enseñanza en matemáticas ¿Cómo beneficiar a todos los alumnos? En Gorgorió Deulofeu y Alan Bishop (cords.) *Matemáticas y educación*, Universitat de Barcelona, Barcelona.

REGINA MARTÍNEZ CASAS  
ANGÉLICA ROJAS CORTÉS

BLOCH, MAURICE (1985), *Ritual, History and power*. Monographs on social anthropology 58. The Athlone press, Londres.

CORONADO, GABRIELA (1999), *Porque hablar dos idiomas es como saber más. Sistemas comunicativos bilingües ante el México plural*. CIESAS, México.

CANTORAL, RICARDO (2002) *Enseñanza de la matemática en la educación superior*, en *Sinéctica*, No. 19, julio-enero, Guadalajara.

COOK-GUMPERZ JENNY. (1988) *La construcción social de la alfabetización*. Paidós. Barcelona.

CZARNY GABRIELA (1997), *Los maestros como constructores de interculturalidad en una escuela pública de la ciudad de México*, en *Indígenas en la escuela*. Bertely María y Adriana Robles (coords). COMIE, México.

DIETZ, GUNTHER (2003), *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica*. Universidad de Granada, CIESAS, Granada.

DUBET, FRANÇOIS Y MARTUCCELLI, DANILO (1996), *En la escuela. Sociología de la experiencia escolar*. Editorial Losada, México (ed. y trad, 1997).

FERGUSON, CHARLES (1984), *Diglosia* En Garvin, Paul y Lastra, Yolanda (eds.) *Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística*. UNAM, México.

INEGI (2000), XII Censo de Población y Vivienda.

KERBRAT-ORECCHIONI, CATHERINE (1988), *L'énonciation*. Armand Colin, Paris.

MARTÍNEZ-CASAS, REGINA (2000), *La presencia indígena en Guadalajara: los vendedores de la Plaza Tapatía*. En Rojas, Rosa y Agustín Hernández (coords.) *Rostros y palabras*. El indigenismo en Jalisco. Instituto Nacional Indigenista, México.

MARTÍNEZ-CASAS, REGINA (2001), Una cara indígena de Guadalajara: La resignificación de la cultura otomí en la ciudad. Tesis para obtener el doctorado en Ciencias Antropológicas. UAM- Iztapalapa. México D. F.

MARTÍNEZ.-CASAS, REGINA (2002), La invención de la adolescencia: las otomíes urbanas en Guadalajara. En *Diario de Campo*, Suplemento No. 23: 23-36.

MARTÍNEZ-CASAS, REGINA Y ALCARAZ, VÍCTOR MANUEL (2003), El desarrollo del español en migrantes indígenas: la adquisición del conflicto. En Matute, E. Y Leal F. (coordinadores) *Estudios del español desde una perspectiva multidisciplinaria*. Universidad de Guadalajara, pp: 571-605.

MARTÍNEZ CASAS, et al (2004), La migración indígena en Guadalajara. Escuela y conflicto cultural en la conformación identitaria de los niños y jóvenes otomíes, mixtecos y purépechas. En Sarah Corona y Rebeca Barriga (ccords) Educación indígena. *En torno a la interculturalidad*. Universidad de Guadalajara. pp: 182-206.

MARTÍNEZ CASAS, REGINA Y DE LA PEÑA, GUILLERMO (2004), Migrantes y comunidades morales: resignificación, etnicidad y redes sociales en Guadalajara. En Pablo Yanes, Virginia Moliona y Oscar González (coords.) Ciudad, Pueblos indígenas y etnicidad. Universidad de la ciudad de México, pp: 89-150.

MARTÍNEZ CASAS, REGINA Y FLORES LAFFONT, IVETTE (2005) Para calificar al mundo; el uso de adjetivos en niños bilingües otomí-español en el contexto de la escuela primaria. En *Trace*, 47, México, CEMCA, pág. 51-60.

MARTÍNEZ CASAS, REGINA Y ROJAS CORTÉS, ANGÉLICA (2005), Jóvenes indígenas en la escuela: la negociación de las identidades en nuevos espacios sociales. *Antropología y estudios de la Ciudad*. Vol. 1, pág. 105 a 122.

PELLICER, DORA (1988), Las migrantes indígenas en la ciudad de México y el uso del español como segunda lengua. En Hamel, Enrique, Yolanda Lastra y Héctor Muñoz (eds.) *Sociolingüística latinoamericana*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México.

ROCKWELL, ELSIE (1995), La escuela cotidiana, Fondo de Cultura Económica, México.

VILLAVICENCIO, UBILLÚS (2001), El aprendizaje de las matemáticas en el Proyecto Experimental de Educación Bilingüe de Puno y en el Proyecto de Educación Bilingüe Intercultural del Ecuador. Reflexiones sobre la práctica y experiencias relacionadas. En Lizarzaburu, Alfonso y Gustavo Zapata (coords.) *Pluriculturalidad de la matemática en América Latina*. Experiencias y desafíos, Morata, Madrid.

## NOTAS

<sup>1</sup> El presente trabajo es producto del proyecto de investigación: *Niños indígenas en escuelas urbanas las ciudades de México, Guadalajara y Monterrey*, el cual cuenta con financiamiento de CIESAS y la Fundación Ford. Para comunicaciones con las autoras dirigirse a la cuenta de correo [regina@ciesasoccidente.edu.mx](mailto:regina@ciesasoccidente.edu.mx). Además de las coautoras agradecemos la participación para la elaboración de este documento tanto con su trabajo de campo como con su participación en los seminarios del proyecto a Eugenia Bayona, Ivette Flores y Francisco Talavera.

<sup>2</sup> A manera de excepción debo mencionar el caso del proyecto piloto de educación intercultural (que incluye algunos profesores bilingües) que ha operado los últimos cinco años en escuelas urbanas de Monterrey, Nuevo León (en el ciclo escolar 2003-2004 funcionaba en algunas primarias urbanas) y el programa de Educación Intercultural que está iniciando en el Distrito Federal con cursos de capacitación para profesores que atienden población indígena.

<sup>3</sup> Estas constancias legales son las boletas de calificaciones y los certificados oficiales de los diferentes niveles educativos (primaria, secundaria, preparatoria...) los cuales son requisito para ser contratado en casi cualquier empleo formal, con protección social.



<sup>4</sup> La Zona Metropolitana de Guadalajara incluye cuatro municipios conurbados: Guadalajara, Zapopan, Tlaquepaque y Tonalá. Además existen otros cuatro municipios que se encuentran en proceso de conurbación.

<sup>5</sup> En Jalisco se registran dos zonas indígenas: al norte la región huichola en los municipios de Mexquitic y Bolaños y al sur la región de Tuxpan y la Sierra de Manantlán. En esta última región se ha perdido casi por completo el náhuatl como lengua materna, aunque existen recientes programas de la Dirección de Educación Indígena del Estado, que buscan, entre otros objetivos, la revitalización lingüística. Esto permite inferir que los hablantes de náhuatl registrados en el censo del año 2000 son mayoritariamente migrantes.

<sup>6</sup> El nombre de los planteles fue cambiado para asegurar el anonimato de nuestros informantes y respetar su privacidad.

<sup>7</sup> Esto lo abordaremos con detalle en la última sección.

<sup>8</sup> La intersubjetividad se va desarrollando conforme se adquiere la capacidad para ajustar el tipo de registro lingüístico a los diferentes interlocutores y a situaciones comunicativas distintas. La adjetivación tiene, entre otras funciones, la de crear empatía en la búsqueda de una afinidad evaluativa de lo que se enuncia. Muchos de los adjetivos tienen un significado relativo cuando se utilizan para diferenciar dos entidades semejantes: *la grande* vs. *la chica*, y es por eso que obligan a una sintonía entre los interlocutores para compartir criterios de evaluación y asegurar la comunicación.

<sup>9</sup> Al hacer una revisión sobre la historia de las matemáticas podemos observar que una de las estructuras complejas con las que primeramente se enfrentó el hombre fue el espacio, simplemente porque estaba el reto de conocer el terreno en busca de alimento, por eso se deduce que primero se dio la necesidad de localización espacial antes que el proceso de contar (Bishop 2000, Villavicencio 2001).

<sup>10</sup> Las discapacidades se dividen en tres: motoras, sensoriales e intelectuales. Entre las motoras, una de las frecuentes es la llamada parálisis cerebral infantil que suele afectar de manera exclusiva la capacidad de movimiento de todo el cuerpo (aunque algunos subtipos se asocian con deficiencia mental). Las dos discapacidades sensoriales más frecuentes son el déficit visual (ceguera) y la hipoacusia (sordera) que se pueden presentar en varios grados según la severidad de la pérdida y si mejoran o no con la adaptación de prótesis como anteojos o

auxiliares auditivos. La discapacidad intelectual es una deficiencia en la capacidad para procesar la información del medio, lo que produce alteraciones cognoscitivas complejas. Una de las principales causas de esta deficiencia es el llamado Síndrome de Down o trisomía 21, una alteración cromosómica que afecta de manera global a quienes la presentan. Los trastornos del lenguaje se asocian con cualquiera de las tres discapacidades, por lo que se requiere de un diagnóstico adecuado para asegurar su rehabilitación, pues no es lo mismo presentar alteraciones lingüísticas por una deficiencia auditiva (problemas de *input*) que por un trastorno motor (disartrias) o por una deficiencia cognoscitiva. El bilingüismo no se considera un problema del lenguaje, pero puede provocar un tipo de discurso semejante al que producen los niños con alguna discapacidad.

<sup>11</sup> Existen casos marginales en los que se encuentra a niños otomíes y purépechas comercializando dulces y otras mercancías baratas desde los cinco años, pero la tendencia general es la que se describe anteriormente.

## ESTRATEGIAS DE ATENCIÓN A LA DIFERENCIA ÉTNICA EN ESCUELAS PRIMARIAS DEL D.F.<sup>1</sup>

*Emiko Saldivar\**

ESTE TRABAJO DISCUTE ALGUNOS rasgos generales de la política de educación intercultural durante la administración del presidente Fox, realizada en las escuelas primarias del DF. Analiza el carácter pedagógico del actual uso del término de interculturalidad y señala las limitantes de esta perspectiva, comparándola con la que desarrollaron los antropólogos mexicanos desde los años 30. Se señala que el énfasis del discurso pedagógico en cambio de valores y actitudes, limita un necesario entendimiento de las relaciones interculturales de facto que se dan en el aula, y cómo en la práctica lo que estamos observando es el resultado de relaciones de poder asimétricas.

\* Profesora e investigadora de la Universidad Iberoamericana

## ANTECEDENTES CONCEPTUALES

Durante la administración del Presidente Vicente Fox, con la desaparición del Instituto Nacional Indigenista y la creación de la Comisión Nacional Para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, CDI, (2003) se inicia una nueva etapa en la política del Estado hacia los pueblos indígenas, en donde el indigenismo será sustituido por un discurso de diversidad multicultural. Con programas que promueven la interculturalidad en el aula, se busca generar la “tolerancia” y la “convivencia” entre la cultura nacional y las culturas de los pueblos indígenas. Se plantea que la diversidad (construida y definida por el Estado) no debe ser vista como problema sino como ventaja. Que el objetivo ya no es asimilar a los indígenas a través de la negación de su cultura, sino reconocer que la diversidad en el aula enriquece la experiencia educativa. Con esto en mente, se han desarrollado varios programas para exaltar la diversidad y hacer hincapié en las aportaciones actuales de los pueblos indios.

Bajo el emblema del multiculturalismo han surgido varias propuestas para entender la diversidad, sin embargo la definición de éste varía según las posiciones políticas. A grandes rasgos podemos identificar dos posturas dentro de esta tradición. Por un lado está la propuesta multicultural promovida principalmente por politólogos y filósofos, que propone la creación de un modelo legal que asegure los derechos de los grupos de migrantes provenientes de “otras” culturas (Kymlicka 2003, ver Dietz 2003). Este modelo, es un intento de incluir la diversidad dentro del modelo político liberal, recurriendo a viejas premisas liberales como son la tolerancia, libertad y

derecho a la representatividad, para darle cabida a la diversidad cultural dentro de las sociedades occidentales. Esta forma de multiculturalismo es conocido como multiculturalismo liberal.

Otra corriente que rescata la idea de la multiculturalidad se ha alimentado de dos tradiciones académicas: la pedagogía y los estudios sobre relaciones raciales. La preocupación central son las relaciones interraciales. Para esta perspectiva el problema de la diferencia y la diversidad no es debido tanto a la migración y a la presencia de “otras” culturas, sino al sistema de discriminación racial y étnica que impera en las sociedades donde el modelo dominante es el blanco-liberal-occidental. A partir de la experiencia pedagógica, se propone que el racismo es el hilo con el que se tejen las relaciones interculturales. Aunque no está necesariamente en contra del establecimiento de leyes y aparatos legales que ayuden a promover que se escuche la voz de las minorías culturales y raciales, esta corriente considera que es necesario hacer un cuestionamiento de fondo al modelo liberal que impera en el mundo. Para distinguirse de otras posturas los promotores de esta posición hablan de multiculturalismo crítico (Goldberg 1994).

Ambas posturas coinciden en reconocer el carácter homogenizador de los proyectos sociales y nacionales del mundo, y –desde sus propios ámbitos– ambas están proponiendo modelos para incluir la diferencia en la vida cotidiana de las sociedades. Discutir los pros y contras de cada postura está fuera del objetivo de este trabajo, pero considero importante señalar algunos aspectos que pueden ayudar a desarrollar el argumento presentado aquí.

El multiculturalismo liberal se centra en las estructuras formales de las sociedades, es decir el aparato legal y la función de los gobiernos en asegurar condiciones de igualdad de oportunidades –dentro de la diferencia– de todos los miembros de una sociedad. El objetivo central es desarrollar lo que Will Kymlicka ha llamado ciudadanías multiculturales, por medio de dos ejes: el marco legal y la educación de la ciudadanía (2003).

Por otro lado, se podría decir que los promotores del multiculturalismo crítico parten del punto de llegada del multiculturalismo liberal. A partir de observar el papel que tiene la escuela en los procesos de socialización de la diferencia, estos autores desarrollan su propuesta de un multiculturalismo que cuestione de fondo la relación que existe entre el liberalismo y el racismo. Para ellos la visión que sólo reconoce la diversidad en el “derecho a la lengua” o a los aspectos “culturales” de grupos inmigrantes, deja fuera un hecho relevante: las relaciones de poder y dominación. Y excluye a las minorías nacionales que no se diferencian por venir de fuera sino que han sido y son parte constituyente de la sociedad: tal es el caso de los descendientes de africanos e indígenas, y todos aquellos que descienden de culturas asiáticas, latinoamericanas y del medio oriente. Lo que ellos plantean es que es necesario hacer una crítica más profunda sobre la forma en que un proyecto cultural y político de un grupo –los blancos– se ha convertido en la pauta y el punto de partida para entender lo “otro” y definir la diferencia. El multiculturalismo crítico, cuestiona la postura liberal, ya que considera que ésta promueve la “tolerancia” y la “convivencia” sin alterar el sistema de dominación.

Independientemente de los diferentes abordajes sobre el multiculturalismo, la educación ha sido privilegiada como uno de los vehículos y medios para promover una visión y convivencia multicultural. Actualmente la práctica pedagógica multicultural se define bajo el nombre de educación intercultural. En donde la interculturalidad es entendida como la relación respetuosa y valorativa entre individuos de dos o más culturas diferentes.<sup>2</sup> El énfasis en la educación como promotora de una sociedad multicultural está profundamente arraigado en el espíritu liberal de la educación occidental, donde la escuela ha sido el espacio de intervención social favorecido por las sociedades liberales occidentales.

## INTERCULTURALIDAD EN MÉXICO

En el caso de México y en particular de la Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe (CGEIB), el modelo intercultural que se sigue, tiene como referente la perspectiva pedagógica, principalmente los trabajos desarrollados por pedagogos españoles.<sup>3</sup> Esta corriente se inspira originalmente en los trabajos sobre educación multicultural en los Estados Unidos, pero mientras los segundos desarrollaron este modelo teniendo en mente las relaciones intraraciales e interétnicas del país, en España este modelo se aplicó para atender la presencia de población migrante extranjera en las aulas españolas. En este proceso de traducción se perdió un elemento central de la propuesta norteamericana: el hecho de que la

población era una minoría nacional. Esto, como discutiré a continuación, tiene importantes implicaciones para el caso mexicano.

Uno de los ejes centrales en la propuesta intercultural pedagógica es el reconocimiento de el “otro” donde se plantea que la diferencia y diversidad del “otro” debe ser respetada, valorada y considerada como elemento enriquecedor para todos (algo así como la riqueza en la biodiversidad, donde todo tiene un papel importante para mantener el equilibrio ecológico). En el caso español cuando se habla de otra cultura o culturas se está pensando en culturas nacionales (Marroquí, Argelinos, Argentinos, Cubanos, etc.), asumiendo que el niño migrante representa una matriz cultural diferente. De aquí se desarrolla un modelo educativo que plantea la necesidad de transformar los valores y las percepciones culturales nacionalistas y etnocentristas, por un modelo en donde el reconocimiento y el respeto a la existencia de otras culturas, permita ir limando la “asimetría valorativa” que impera en los modelos culturales actuales. Las siguientes palabras de la Mtra. Sylvia Schmelkes, Directora General de la CGEIB, resumen muy bien esta idea:

El cambio necesario es profundamente cultural. Se trata de un viraje histórico, de una voluntad de construcción de un país donde la interculturalidad, es decir, la relación de respeto y valoración entre culturas distintas, sea un ingrediente fundamental de su proyecto democrático (Schmelkes 2003).

Esta perspectiva de interculturalidad tiene problemas de fondo. Por un lado, carece de memoria histórica. Asume que la “interculturalidad” es el resultado de un



proceso reciente de valorización a la diferencia cultural (por parte de la cultura dominante, cabe señalar). Esto trae consigo un entendimiento limitado de la dinámica de las relaciones interétnicas en el país y presupone que el conflicto en las relaciones interculturales se debe a un problema de desconocimiento del otro, es decir a un problema valorativo. Así vemos cómo se continúa reproduciendo la vieja visión del indigenismo de Estado que insiste en sólo reconocer la cultura como el eje de diferencia y cambio de las relaciones interétnicas del país.

Otro problema central de esta perspectiva es que presupone que el “otro” existe como tal, es decir proviene de una matriz cultural diferente a la “nuestra.” Pero, ¿qué pasa cuando los “otros” realmente no pertenecen, estrictamente hablando a “otra cultura”?, ¿cuando los “otros” son parte y han sido siempre parte de la realidad social y cultural y del entorno que nos rodea? Por ejemplo, ¿en qué sentido podemos hablar de una cultura diferente de un niño de padres indígenas que nació en la ciudad, que ha crecido en ella y que su vida se desarrolla entre las avenidas de Reforma y Chapultepec, a la del hijo de padres que inmigraron del interior de la República? Aunado a los problemas conceptuales hay un problema operativo en la implementación del programa: el blanco de atención y “preocupación” es el “otro” lo indígena. Por lo que, al igual que el indigenismo oficial la atención va dirigida a los indígenas como si ellos fueran la parte problemática de la interculturalidad y no las víctimas de relaciones asimétricas.

## LA REALIDAD INTERCULTURAL

El tema de las relaciones interculturales en México no es un tema nuevo, de hecho dentro de la antropología Mexicana existe una serie de estudios importantes sobre el tema (De la Fuente 1989, Aguirre Beltrán 1984). Desde finales de la Revolución las relaciones interculturales han sido un tema central de la antropología. Para Aguirre Beltrán una situación intercultural se daba cuando:

interactúan poblaciones segmentadas cuyas lenguas, tecnología, economía, estructura social, gobierno e ideología son distintos y asimétricos desde el momento en que los ladinos someten a los indios a la explotación colonial. [...]; la ciudad ladina y las comunidades indias configuran un sistema de relaciones, inextricablemente unido, que incluye una dualidad de pueblos y culturas. (Aguirre Beltrán, 1984:9)

Aquí la interculturalidad no es entendida como un concepto o situación ideal de relacionarse sino como una realidad donde las relaciones interétnicas son complejas y están cruzadas por una relación de dominación. La propuesta para interrumpir estas relaciones interétnicas asimétricas dejaron mucho que desear y hoy en día han sido ampliamente criticadas (Oehmichen 1999; Saldívar 2006). La visión antropológica entendía por relaciones interculturales las existentes entre población indígena y no-indígena, es decir no se asumía que la interculturalidad era un tipo de relación respetuosa y de entendimiento, sino que por lo contrario ésta era conflictiva y compleja.

Otro problema con el concepto de interculturalidad de la CGEIB es su explicación de cómo se asume la diversidad en México. En el documento “La Interculturalidad en la educación básica” Sylvia Schmelkes considera como un cambio paradigmático “el tránsito del temor a la diferencia al actual reconocimiento de la diversidad como motivo de orgullo y causa de riqueza nacional” (Schmelkes 2005:2). El plantear el “temor a la diferencia” como explicación de las relaciones interétnicas tiene implicaciones importantes en cómo se aborda el problema de la interculturalidad. Desde esta perspectiva se asume que si hay acercamiento, mayor conocimiento del otro y una cultura que promueva valores basados en el respeto y reconocimiento a la diferencia, es posible alcanzar la “interculturalidad”. En otras palabras se espera que con un cambio de actitudes y valores sea posible alcanzar una “armonía intercultural”. Sin embargo, esta perspectiva pasa por encima dos hechos característicos de las relaciones interétnicas de México:

1) La diversidad étnica siempre ha estado presente en el imaginario social y en la política de México. Desde el México independiente la preocupación sobre la población indígena ha sido un eje importante de los gobiernos, ya sea desde una perspectiva condescendiente, paternalista o de abierta dominación se ha buscado asimilarlos, educarlos, hacerlos ciudadanos, controlarlos, liberarlos, mestizarlos, etc. Por ejemplo, durante el nacionalismo del siglo XIX, el proceso de homogenización a partir del mestizaje depende, lógicamente, de la construcción continua de la diversidad. Homogeneidad, como lo señala Deborah Poole, (para el Oaxaca decimonónico):

Se obtendría de dos maneras: primero, por medio de la administración y mapeo ordenado de los muchos distintos tipos etnológicos...; y segundo, por medio de la elevación de individuos específicos a representaciones civilizadas de sus tipológicamente distintos (y permanentes) grupos raciales (Poole, 2001: 10. traducción de la autora).

2) La cercanía y el conocimiento del otro no necesariamente trae consigo un mayor entendimiento, basta con leer los relatos de las relaciones entre las élites no-indígenas e indígenas en lo que Aguirre Beltrán denominó como “regiones de refugio.” Para abordar el problema de las relaciones interculturales es necesario entender cómo es que éstas se han construido históricamente en México, desde una relación de dominación racista.

#### RACISMO EN MÉXICO:

El problema de la asimetría entre las relaciones interculturales no es cultural, aunque sea en ese ámbito donde más se expresa y se aborda. El racismo (la discriminación sistemática del indígena) es el problema y éste se expresa de manera sistémica, institucional e interpersonal. Los siguientes datos presentados por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo el año pasado, son una expresión clara de este fenómeno.

TABLA 1: EVOLUCIÓN DE LA POBREZA, 1992-2002

<i>Población</i>	1992	1994	1996	1998	2000	2002
<b>Pobreza extrema</b>						
Indígena	70.8	69.2	83.7	65.1	85.4	68.5
No-indígena	18.7	17.9	33.3	29.3	20.8	14.9
<b>Total</b>	<b>22.4</b>	<b>21.0</b>	<b>36.9</b>	<b>33.7</b>	<b>24.1</b>	<b>20.3</b>
<b>Pobre</b>						
Indígena	90.0	89.6	96.5	83.1	95.3	89.7
No-indígena	49.1	52.8	67.2	60.3	50.6	46.7
<b>Total</b>	<b>52.4</b>	<b>55.3</b>	<b>69.3</b>	<b>63.3</b>	<b>53.5</b>	<b>51.7</b>

FUENTE: RAMÍREZ 2005: 178 (TRADUCCIÓN DE LA AUTORA)

INDÍGENA: MÁS DEL 70% INDÍGENA

NO-INDÍGENA: MENOS DEL 10% INDÍGENA

TABLA 2. POSIBILIDADES CALCULADAS DE QUE UN INDIVIDUO ESTE EN  
LA POBREZA EXTREMA Y POBREZA, 2002

	Pobreza Extrema			Pobreza		
	<i>Indígenas</i>	<i>No-indígenas</i>	<i>Total</i>	<i>Indígenas</i>	<i>No-indígenas</i>	<i>Total</i>
Todos	57%	13%	16%	84%	42%	45%
Hab.Rural	62%	23%	29%	88%	56%	61%
Mujer	57%	13%	16%	85%	43%	46%
Hombre	56%	12%	15%	84%	41%	44%

FUENTE: RAMÍREZ 2005: 186 (TRADUCCIÓN DEL A AUTORA)

Las tablas anteriores sólo indican una tendencia general y aceptada por todos, que los pueblos indígenas viven en las zonas más marginadas del país. Y, por lo tanto sufren las consecuencias de esta marginalidad. La siguiente tabla es un indicador más fehaciente del tipo de discriminación a la que está expuesto el indígena. Así, observamos una clara diferencia en el nivel de ingresos entre ambas poblaciones en la misma actividad económica.

TABLA 3: PROMEDIO DE SALARIOS MENSUALES POR SECTOR Y POR MUNICIPIO INDÍGENA Y NO-INDÍGENA (EN USD)

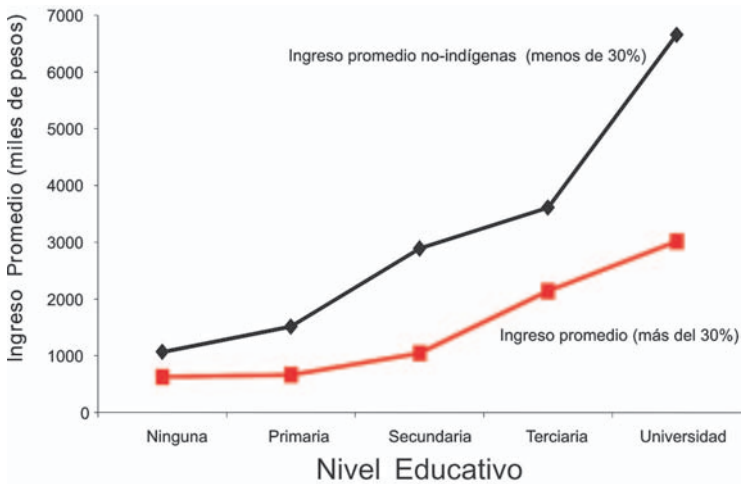
Descripción	Total	Municipio	
		No-indígenas	Indígenas
Agricultura, Caza y Forestería	139	151	81
Minería	770	772	674
Electricidad, gas y suministro de agua	608	609	244
Construcción	319	331	166
Manufactura	389	396	126
Comercio	368	374	160
Transporte, almacenamiento y comunicaciones	401	404	261
Servicios	420	427	236
Fuente: ENIGH 2002			
*Todos los valores son en dólares de EUA en un promedio de Agosto 2002 a una tasa de cambio de 9.846 pesos por dólar. Tasas de Cambio del <i>Banco de México</i>			

FUENTE: RAMIREZ 2005:187

Al igual que los reportes que demuestran la discriminación de salarios entre mujeres y hombres, observamos la misma tendencia en el caso de la población indígena. La disparidad entre los ingresos, a pesar del nivel educativo (ver figura 1), refleja la tendencia de impedir el acceso a la población indígena a los sectores medios de la sociedad. Es aquí donde podemos observar cómo la discriminación racial –reflejada en las opciones “reales” de trabajo– determina las posibilidades de que un individuo indígena pueda tomar ventaja de los beneficios del desarrollo. Es decir, que la estructura laboral del país está conformada de tal manera que un indígena tiene menos posibilidades de acceder a un trabajo de nivel medio aunque cuente con la calificación para hacerlo.

Si este dato es cruzado con nivel educativo (ver figura 1) observamos una clara separación entre población indígena y no-indígena.

FIGURA 1: INGRESO Y NIVEL EDUCATIVO



FUENTE: ENIGH 2002, RAMÍREZ 2005:198

El ejemplo más revelador son los resultados que dicho reporte presentó en el área de educación. Estos datos son especialmente relevantes ya que uno de los programas centrales de la política social del gobierno federal ha sido el desarrollo humano a través de aumentar los niveles de escolaridad del país. Así, observamos que, siendo la educación un factor considerado importante para reducir la posibilidad de ser pobre, cuando se compara con la población no-indígena observamos que su incidencia es menor en la población indígena sobretodo cuando el nivel educativo es mayor. En la Tabla 4 observamos que dentro de los individuos con 6 a 11 años de educación, la población indígena tiene el doble de posibilidades de ser pobre y cuatro veces de ser extremadamente pobre que la población no-indígena. Otro indicador importante es la poca movilidad que hay a nivel universitario entre la población indígena, reflejando que dicha población tiene

menores posibilidades de acceder a los sectores económicos que requieren de educación media y media superior.<sup>4</sup>

TABLA 4: ÍNDICE DE POBREZA POR NIVEL EDUCATIVO

Probabilidad de ser	Pobreza extrema		Gap*	Pobre		Gap*
	Indígenas	No-indígenas		Indígenas	No-indígenas	
Sin Educación	63.0	30.9	2.0	92.1	67.4	1.3
Primaria Incompleta	61.6	24.6	2.5	87.2	61.7	1.4
Primaria Completa	57.9	18.5	3.1	86.3	54.1	1.6
Secundaria Incompleta	51.3	10.2	5.0	81.3	41.3	1.9
Secundaria Completa	34.3	3.6	9.4	67.8	26.1	2.6
Universidad Completa o incompleta	12.1	2.1	5.6	35.9	13.7	2.6

\*INDÍGENAS/NO-INDÍGENAS GAP

FUENTE: ENIGH 2002, RAMÍREZ 2005 :183

Una de las explicaciones que se le ha dado a esta diferencia ha sido que la calidad educativa cambia mucho entre ambas poblaciones. Creo que esto necesita ser estudiado de manera más cercana para ver cuáles son los factores que hacen que la educación en poblaciones indígenas sea de menor calidad que en las no-indígenas. Habrá que ver si en el propio sistema educativo existe un racismo institucionalizado que se refleja en un patrón generalizado de descuido y falta de recursos para esta población.

Pero la falta de calidad en las escuelas no es suficiente para explicar las diferencias entre indígenas y no-indígenas, sobretodo la que existe entre el ingreso y el nivel educativo como se observa en la tabla 3 y figura 1. En México se necesita realizar más estudios que ayuden a identificar



el papel que tiene la variable etnicidad en el desarrollo de un individuo. No sólo viendo la forma en que se discrimina a ciertos individuos, sino también cómo otros son favorecidos por el sistema, por su origen de clase, fisonomía o identidad étnica.

## RACISMO INSTITUCIONAL

Podemos identificar cómo los efectos del racismo hacia el indígena son sistemáticos, es un paso importante, sin embargo es necesario identificar y entender el cómo ciertas prácticas racistas existen de manera institucionalizada dentro de la sociedad mexicana. Recordemos la figura 1 donde se señala la distancia que existe entre los ingresos y el nivel educativo de poblaciones indígenas y no indígenas. Una de las explicaciones que se le ha dado a esta distancia es que la población indígena se concentra en áreas donde su preparación educativa influye poco en sus ingresos, este punto es bastante debatible como lo han demostrado recientes estudios sobre el trabajo doméstico de indígenas en las ciudades, donde se ha observado un aumento en la escolaridad que no se refleja en un cambio ni laboral ni salarial. Es decir la explicación no es sólo “falta de oportunidades” y de “capacidades”. La explicación es mucho más dinámica y tenemos que empezar a entender la complejidad del proceso. Otros ejemplos de racismo institucional es que los programas diseñados para la atención a la población indígena siempre son los que reciben presupuestos menores, o que se invierte doce veces menos en la educación de los niños indígenas.<sup>5</sup> También está el hecho que hasta hace tres años los maestros

indígenas eran preparados en normales de “segunda”, es decir estaban en un sistema segregado con equivalencia de bachillerato y no de licenciatura como las normales “regulares”.

Entre la población indígena la calidad educativa está por debajo de la media nacional. En el caso del D.F. esto se da en gran parte por las condiciones de pobreza e inestabilidad de los hogares indígenas, pero también se debe a actitudes condescendientes por parte de docentes y autoridades de la SEP, que en lugar de abordar el reto que significa atender a una población con un índice de ausentismo mayor, y poco apoyo escolar en el hogar, prefieren cubrir la problemática con políticas paternalistas y condescendientes.

## LA ATENCIÓN A LA DIFERENCIA EN EL AULA

Cuando la CGEIB empezó a trabajar con las escuelas del DF (2003), una de sus primeras tareas fue la identificación de población indígena en las primarias. A través de talleres de sensibilización dirigidos principalmente a directores y autoridades de la SEP, la CGEIB empezó a trabajar directamente con algunas escuelas y a desarrollar material de apoyo para los maestros. En los primeros años se trabajó con un número reducido de escuelas (menos de 100), para el 2005 el programa se expandió a las 1 800 escuelas de educación básica del DF. Irónicamente el aumento en la cobertura del programa, fue acompañado con la reducción del presupuesto de la Coordinación, por lo que se abandonó el trabajo de seguimiento a las escuelas y se buscó otras formas de promover el programa.

Actualmente el material básico para el trabajo de la interculturalidad en el aula recae en el uso de una serie de videos titulados “ventana a mi comunidad.”

Los videos son una propuesta interesante donde un niño cuenta los usos y costumbres de su comunidad. La idea central de los videos es que la información se da de manera “horizontal” de niño a niño, buscando generar una mayor empatía del espectador. Estos videos tienen una función importante como apoyo didáctico, sin embargo cuenta con limitantes importantes: todos los casos se encuentran desarrollados en zonas rurales, reproduciendo la imagen del indígena rural aislado del resto del entorno nacional. Para el 2006 la CGEIB sólo había entregado 2000 paquetes de los cuales 1000 se quedaron entre las autoridades de la SEP y sólo 1000 fueron distribuidos entre las escuelas (es decir que 800 de ellas no alcanzaron). Aunado a las limitantes de distribución y de diseño de los videos no se puede esperar que a través de unos videos se pueda generar la interculturalidad en el aula.

A pesar de los propósitos y las intenciones del programa, es importante señalar que en la práctica lo que hemos observado no es un proceso de interculturalidad en las aulas, sino la adopción de políticas indigenistas de vieja usanza. Dos de las características del indigenismo que han sido ampliamente criticadas son por un lado, la visión reduccionista de lo que es ser indígena, y por el otro lado, el diseño de políticas y programas dirigidos a indígenas partiendo de la perspectiva mestiza nacional (i.e. la cultura nacional).

Esto se ve principalmente en tres aspectos: un manejo reduccionista de lo que es ser indígena (“son buenos para las cuentas y manualidades”), minimización del problema

(“yo a todos los trato por igual”), intolerancia a la diferencia (“ya no parece indita”). A continuación se discuten algunos ejemplos de cada uno de estos procesos.

## MANEJO REDUCCIONISTA DE LA DIFERENCIA

En los casos que estudiamos, si bien las autoridades escolares y docentes ya hablaban de la cultura indígena, observamos que ésta era entendida de manera muy limitada. En entrevistas al personal docente dos aspectos solían reconocerse como habilidades características de los niños indígenas otomíes: sus capacidades manuales y su habilidad para las cuentas.

“Son muy hábiles para las manualidades, me platicaba la maestra Concepción, en una ocasión tenían que entrelazar dos tiras de papel y Margarita y su primo José tomaron las tiras las amarraron al respaldo de la silla, se sentaron en el suelo y empezaron a tejer sus papeles... Estaban pequeñitos y luego, luego terminaron.”

A los pocos días, mientras hacía observación en el salón de la maestra Remedios, ésta me contó cómo Margarita y José (ya mayores), para la preparación de los adornos del día de las madres, agarraron la silla y amarraron las tiras de papel y empezaron a entrelazarlos, “entonces yo les dije al resto del grupo que siguieran el ejemplo de ellos. Sí son buenísimos para las manualidades, porque desde muy chicos los ponen a trabajar con sus manos.”

El reconocimiento de las habilidades manuales de los niños indígenas era común, como me lo señaló la maestra de artes plásticas: “Siempre he notado que los niños

indígenas tienen una mayor sensibilidad para el uso de los colores y sus trabajos en la clase. Si hubieras venido la semana pasada, tenía en el salón alguno de los trabajos de ellos. A ellos se les da muy fácil la parte artística.” El reconocimiento de las capacidades manuales y artesanales de los niños indígenas era aceptado como parte de la “cultura indígena”, que si bien llamaba la atención, no sorprendía ya que se consideraba que era algo (racialmente) natural entre ellos.

Otro aspecto mencionado fue su capacidad para hacer cuentas “son buenísimos para los números, me comentaba la Maestra Rosita, como andan en la venta pues desde muy chicos aprenden a sumar y restar.” Uno de los sobrentendidos entre el personal docente era que los niños indígenas otomíes trabajaban en la calle. De esta forma los niños otomíes tenían dos cualidades: eran buenos para las artesanías (por su condición indígena) y eran buenos para los números (por su condición de pobreza).

Sin embargo, el reconocimiento de estas cualidades entre los niños indígenas no es considerado como importante entre los maestros. En varias ocasiones mientras platicaba con los maestros sobre los niños indígenas en su salón, éstos solían identificar como negativas dos de las actividades centrales de las familias indígenas: producción de artesanías y venta ambulante, ya que las relacionaban con situaciones de calle y pobreza.

El equiparar pobreza con cultura indígena es un error común que se repite al referirse a los niños indígenas en la ciudad. En el intento de reconocer su condición indígena como un elemento constituyente en su vida y desarrollo en la ciudad, se ha cometido el error de juntar características identitarias y culturales con aspectos sociales.

Aglomerando su situación de pobreza y vulnerabilidad social, como elemento de su cultura, de su “otredad”. Esto no quiere decir que no existan las diferencias, pero hay que entender y distinguir en qué consisten estas diferencias y de qué manera determinan la vida de estos niños en el ámbito urbano.

### MINIMIZACIÓN DE LA DIFERENCIA: TODOS SOMOS MEXICANOS

Invariablemente cuando un maestro se refería al avance de un niño otomí, se relacionaba con la capacidad del niño de desenvolverse según las formas convencionales. De esta forma la maestra Eugenia me contaba todo el trabajo que le había costado ayudar a Citlali a que se pusiera al corriente, “ya va mucho mejor, ahora cuando la llamas te contesta de ‘mande’ en lugar de ‘que’.” Y para demostrármelo procedió a llamar a Citlali, la cual, efectivamente contestó ‘mande’. Para la maestra Eugenia el poder “quitar” rasgos “indígenas” del comportamiento de Citlali era un logro importante a celebrar, al menos digno de mencionármelo.

Aunque hay una apertura a reconocer que existen ciertos comportamientos que se deben a la condición étnica, la tendencia a valorar y poner mayor peso en la incorporación de éstos a formas mestizas sigue jugando un papel importante dentro de las estrategias de los docentes en su trato a la población indígena.

La forma en que esto se hizo más evidente fue la tendencia a creer que la persistencia de rasgos “indígenas”, en este caso ser pobre y un uso pobre del español, era algo

negativo que impedía el desarrollo de los niños. Aunque esto nunca fue explícitamente articulado en la práctica, ésta era la tendencia general. Por ejemplo en el salón de segundo grado -uno de los de mayor población indígena en la escuela- la maestra había decidido sentar a Mario y Raúl -dos niños otomíes- en diferentes mesas con niños no-indígenas ya que estaban muy avanzados y esperaba que sus compañeros pudieran ayudarles a avanzar más. Por otro lado a Citlali y su primo Javier, que iban más retrasados, los mantenía juntos en la mesa donde estaban los niños más lentos.

La estrategia de la maestra era que si el niño indígena mostraba capacidad de acoplarse y responder a sus expectativas, éste era incorporado al resto del salón, separándosele de sus compañeros indígenas, mientras que, si al contrario el alumno no mostraba señales de poder acatar las reglas, estos eran excluidos manteniéndolos juntos como grupo.

#### INTOLERANCIA A LA DIFERENCIA: EL CASO DE LA ESCUELA ALBERTO CORREA

Recientemente en la ciudad de México se dio la oportunidad de proponer un proyecto intercultural bilingüe dentro del Distrito Federal. En el turno vespertino de la escuela Alberto Correa, ubicada en la calle Colima de la Colonia Roma, se identificó que más del 80 % de los niños eran de origen otomí, provenientes de la misma región. Esta escuela se dio a conocer después de que uno de sus alumnos en una ceremonia de oratoria fue abordado por la Sra. Martha Sahagún de Fox, quien le preguntó si su

madre estaba entre los presentes y al ver el origen indígena de ésta, la Sra. Sahagún mostró interés por conocer la escuela. Después de la visita del presidente y su esposa a la escuela, se le dio la encomienda a un equipo de la Universidad Pedagógica Nacional que elaborara un proyecto de educación bilingüe. No voy a extenderme en los detalles del proyecto y su impartición, pero dicho proyecto no ha funcionado principalmente por la abierta resistencia por parte de los maestros a la presencia de los maestros bilingües y el trabajo que desarrollan con los niños. Irónicamente en marzo del 2005, cuando el conflicto entre los maestros generales y bilingües estaba poniendo en peligro el proyecto, el presidente Fox y otras autoridades escogieron la escuela para presentar el informe de actividades de la CGEIB y celebrar los avances que se estaban dando en la materia. Reflejando una vez más una de las viejas tradiciones del indigenismo más oficialista: el uso de la imagen del indio para legitimar a las autoridades.

## CONCLUSIONES:

Creo que uno de los problemas es que lo que se reconoce como diversidad étnica es limitado y en muchos casos lo “indígena” está relacionado con aspectos folclóricos (como las habilidades artesanales) o negativos (venta en la calle).

En los años cuarentas el renombrado arqueólogo Alfonso Caso, director fundador del Instituto Nacional Indigenista, se dio a la tarea de hacer un listado de las cosas buenas que había que mantener y desarrollar de los indígenas, tales como el uso de la tierra comunal y la



producción de las artesanías, mientras que consideraba necesaria la erradicación de aspectos “malos” de las culturas indígenas, tales como el monolingüismo y la resistencia a la tecnología moderna (Caso, 1980:80). Casi 60 años después, vemos cómo dicho listado sigue siendo el que se promueve y reconoce como característicamente indígena.

Sin duda una revisión del trabajo desarrollado (y de los errores cometidos) en esta área por antropólogos e indigenistas ayudaría mucho a aclarar y entender la realidad intercultural del México de hoy. Creo que éste sería un buen punto de partida. Empezar por reconocer cómo son -de facto- las relaciones interculturales del país, las cuales han existido desde antes de la presencia de los españoles.

Creo que sería útil para los que están proponiendo la construcción de una pedagogía intercultural en México, revisar la amplia experiencia y reflexiones que ya existen sobre el tema en México; esto ayudaría a evitar caer en los mismos errores del pasado y sobretodo entender cómo es que en México se ha manejado la diferencia étnica y el papel que han jugado las políticas educativas en este proceso.

## BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO. *La Polémica Indigenista en México en los setentas. Anuario Indigenista XLIV (1984): 1-28.*

CASO, ALFONSO. *La Comunidad Indígena.* México: SEP, 1980

DE LA FUENTE, JULIO. *Relaciones Interétnicas México:* CONACULTA

DIETZ, GUNTHER (2003). "Introducción" en *Multiculturalismo, Interculturalidad y Educación una Aproximación Antropológica*. Granada, España: Universidad de Granada-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).

GOLDBERG, DAVID 1994 "Introduction: Multicultural Conditions" en *Multiculturalism: A critical Reader*. Ed. David Theo Goldberg USA: Blackwell.

KYMLICKA, WILL. *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. España: Paidós, 2003.

OEHMICHEN, CRISTINA (1999) *Reforma del Estado, política social e indigenismo (1988-1996)*. México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

POOLE, DEBORAH. *Cultural Diversity and Racial Unity in Oaxaca: Rethinking Hybridity and the State in Post Revolutionary México*. Forthcoming. 2001.

RAMÍREZ, ALEJANDRO. "Mexico" *Indigenous People, Poverty and Human Development in Latin America: 1994-2004* USA: PNUD 174-219. 2005.

SCHMELKES, SYLVIA. *La Interculturalidad en la educación básica*. Trabajo presentado en el Encuentro Internacional de Educación Preescolar: Currículo y Competencias, Cd. de Méxio 21-22 enero 2005.

----- (2003) *La Política De La Educación Bilingüe Intercultural En México* Ponencia presentada en el Seminario Internacional "Educación en la Diversidad: Experiencias y Desafíos desde la Educación Intercultural Bilingüe", organizado por el Instituto Internacional de Planificación Educativa de la UNESCO de Buenos Aires, y la Coordinación General de Educación intercultural Bilingüe de la Secretaría de Educación Pública de México, celebrado en la Ciudad de México, los días 10 y 11 de junio de 2003.

SALDÍVAR, EMIKO (en prensa) Prácticas cotidianas del Indigenismo: una Etnografía del Estado. México, UIA.

## NOTAS

<sup>1</sup> Los resultados presentados aquí son parte del proyecto de investigación: Niños Indígenas en escuelas Urbanas: los casos de las ciudades de Guadalajara, México y Monterrey, coordinado por la Dra. Regina Martínez Casas (CIESAS) y en colaboración con la Dra. Emiko Saldívar (UIA) y la Dra. Séverine Durín (CIESAS).

<sup>2</sup> A grandes rasgos la interculturalidad se refiere a una relación de respeto y de reconocimiento a la diferencia.

<sup>3</sup> Ver la literatura recomendada por la CGEIB <http://eib.sep.gob.mx/index.php?seccion=31>

<sup>4</sup> Ver el trabajo de Eric Jansen

<sup>5</sup> Martínez, Nuria “Disparidad en gasto educativo margina a niños indígenas “ El Universal 25 de septiembre 2006



NIÑOS Y NIÑAS DE PROCEDENCIA INDÍGENA EN  
LAS ESCUELAS PRIMARIAS DEL DF:  
PROBLEMÁTICAS Y DESAFÍOS

*Ma. Luisa Crispín B.\**

“LA CIUDAD DE MÉXICO HOY ES LA CAPITAL INDÍGENA DE AMÉRICA porque es la ciudad donde más indígenas viven contemporáneamente de todo el continente americano. Pero además mantiene las grandes zonas de pueblos tradicionales, Milpa Alta, barrios de Iztapalapa, la Cuenca, los pueblos viejos que conservan sus tradiciones culturales en un contexto agresivo por una tendencia homegenizadora que quiso igualar a todos a un solo modelo mexicano.”  
José del Val.<sup>1</sup>

En la ciudad de México están presentes prácticamente todas las culturas de nuestro país. En ella habitan al menos 400 000 indígenas y cuando menos un cuarto de millón de niños menores de 15 años. De acuerdo al censo escolar en 2002 el número de niños de procedencia indígena daba un total de 1 324, como podemos apreciar en el cuadro siguiente, resulta interesante que en casi todas las delegaciones encontramos una situación de plurilingüismo.

\* Profesora e Investigadora de la Universidad Iberoamericana

DELEGACIÓN	ALUMNOS INDÍGENAS			DATOS AENIM
	HOMBRES	MUJERES	TOTAL	
BENITO JUAREZ	22	13	35	117
ALVARO OBREGON	12	7	19	30
MILPA ALTA	0	0	0	53
VENUSTIANO CARRANZA	0	0	0	63
TLALPAN	3	2	5	75
CUAUHTEMOC	93	76	169	366
GUSTAVO A MADERO	41	50	91	476
MILPA ALTA	1	1	2	114
IZTACALCO	0	0	0	16
COYOACAN	3	1	4	14
TOTALES	175	150	325	1 324

Aun cuando existen ciertas escuelas en donde se concentran niños que hablan una sola lengua, como es el caso de algunas ubicadas en la colonia Roma, los niños y niñas de procedencia indígena muchas veces son segregados y discriminados por sus compañeros, o incluso por los propios profesores, quienes además muestran bajas expectativas hacia ellos, redundando todo esto en una baja autoestima. A su vez, estos factores repercuten en un bajo rendimiento, reprobación y deserción escolar, lo que impide que culminen su educación básica.

Las condiciones de desigualdad se reflejan en la escolaridad, donde la deserción y repetición del año escolar entre los niños indígenas es más alta que las medias nacionales y de la ciudad, lo que se traduce de acuerdo a

cifras de la Secretaría de Educación Pública, en un egreso de sexto año de primaria de sólo el 35% de aquellos que inician sus estudios.<sup>2</sup>

A lo largo de nuestra historia ha existido una relación de dominación, opresión y explotación de nuestras poblaciones indígenas, la cual se tiene que superar, puesto que no es posible vivir en una sociedad donde la gran mayoría de los mexicanos se encuentra en condiciones de pobreza y donde no existe igualdad de oportunidades para todos. Por esto mismo es necesario que todos luchemos por combatir las asimetrías existentes.

Desde el ámbito educativo, debemos avanzar combatiendo las actitudes de discriminación y racismo, a través de una actividad educativa en la que intencionalmente se persiga el descubrimiento y valoración de nuestras diferencias tanto como el encuentro de nuestras similitudes, se aprenda a convivir y a interactuar, reconociendo al diferente desde posiciones de igualdad.

## ANÁLISIS DEL CONTEXTO

Uno de los principales problemas es la falta de preparación de profesores para atender y aprovechar la diversidad cultural existente en las aulas, ya que para ellos tener un grupo heterogéneo es un problema y generalmente tratan de homogenizarlo. La diversidad de cualquier índole, resulta ser un problema y no una ventaja pedagógica.

En realidad los profesores y directores no tienen mucha conciencia de esta diversidad cultural presente en

la escuela, en muchas ocasiones, niegan la existencia de alumnos de procedencia indígena y no hay mecanismos veraces para identificar a éstos.

Se han dado muchos casos en los que cuando algún niño indígena presenta problemas de comprensión, los profesores los envían a educación especial y no identifican que simplemente el niño aún no tiene plena comprensión del español. Igualmente, se ignora la importancia que tiene considerar la lengua y la cultura de origen de los alumnos para nutrir los procesos de enseñanza y aprendizaje.

Por otra parte, los planes de estudio de la educación primaria y los materiales educativos no reflejan el carácter multicultural y plurilingüe de nuestro país, lo que hace que los infantes no se sientan incluidos y por este mismo motivo, su aprendizaje es poco significativo.

#### PROGRAMA DE EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE EN EL DISTRITO FEDERAL

Con el objetivo de ofrecer una educación de calidad desde un enfoque intercultural, la Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe junto con la Subsecretaría de Servicios Educativos para el D.F. (SEP) (ahora Administración Federal de Servicios Educativos en el D.F), la Universidad Pedagógica Nacional y el Consejo Nacional de Fomento Educativo, iniciaron en 2003 el programa de Educación Intercultural Bilingüe en el Distrito Federal, el cual presenta los siguientes objetivos:



- Impulsar una propuesta educativa desde un enfoque intercultural, que permita atender con calidad, pertinencia y equidad a los niños y niñas indígenas que asisten a escuelas en el D.F.
- Fomentar que los niños y niñas de todas las escuelas preescolares y primarias del D.F. conozcan y valoren los aportes culturales, tanto propios como de otros grupos.
- Promover que las escuelas orienten su proyecto escolar desde un enfoque intercultural, para lograr una educación de calidad con equidad.
- Con la intención de apoyar a profesores y directivos sobre la toma de conciencia del valor de la diversidad presente en sus aulas, se busca proveerlos de herramientas tanto teóricas, como metodológicas, las cuales les permitan llevar a la práctica estrategias didácticas para atender con equidad a todos sus alumnos.

Entre las acciones realizadas dentro del programa se encuentran las siguientes:

- Diversos talleres para la formación de directivos, personal docente y asesores técnicos pedagógicos.
- Reuniones mensuales de avances, seguimiento y capacitación con Apoyos Técnicos Pedagógicos (ATPs) (auto capacitación y evaluación).
- Visitas de seguimiento y asesoría a las escuelas para orientar sobre la introducción del enfoque intercultural en las diversas actividades escolares.
- Presencia y participación de los ATPs en las sesiones de Consejo Técnico de las escuelas.

De acuerdo a la Información de la CGEIB el Programa Interinstitucional de Educación Intercultural Bilingüe del Distrito Federal (PEIBDF) inició en la fase piloto con la participación 76 escuelas: 20 de preescolar y 56 de educación primaria, así como 38 unidades de Servicios de Atención a la Educación Regular ubicadas en 11 delegaciones del D.F, en el ciclo escolar 2004-2005.

A partir del ciclo escolar 2004-2005 se amplió el programa a 1 800 primarias del D.F y a 480 primarias generales en seis estados de la República Mexicana.

Como podemos observar se han hecho acciones importantes encaminadas a propiciar una educación intercultural. Se destaca la experiencia del proyecto de investigación que realizó personal y colaboradores de la Subdirección de Educación Intercultural Bilingüe del Consejo Nacional de Fomento Educativo<sup>3</sup> sobre la situación en que se desarrolla el Programa Interinstitucional de Educación Intercultural Bilingüe en el Distrito Federal en preescolar, donde participaron instructores comunitarios enseñando las lenguas de mayormente habladas de entre los alumnos o sus padres. Esta experiencia inicial puede orientar futuros programas para una educación intercultural y bilingüe. Igualmente sería importante aprender de la experiencia de la Dirección General de Servicios Educativos de Iztapalapa, donde han desarrollado acciones tendientes a fortalecer la diversidad en las aulas y en las escuelas de educación básica desde los planteamientos que se postulan para la construcción de escuelas inclusivas.<sup>4</sup>

Actualmente se está haciendo una evaluación general del programa de Educación Intercultural Bilingüe en el D.F, sin embargo, podríamos adelantar que esto ha sido

sólo el inicio de un camino muy largo por recorrer y quisiera poner a discusión y reflexión algunas preguntas, retos y desafíos.

## PREGUNTAS, RETOS Y DESAFÍOS

¿Cómo podemos dar una educación de calidad para todos los niños y niñas que permita fortalecer su identidad y autoestima, donde todos alcancen los objetivos educativos, se formen para ser personas responsables consigo mismos y con los demás y para participar como ciudadanos en un país democrático?

¿Cómo cumplir con el derecho a preservar su cultura y su identidad?

¿Ofrecer una educación indígena o educación bilingüe?

¿Ofrecer una educación intercultural con la posibilidad de desarrollar las habilidades lingüísticas: leer, escribir, hablar en la lengua indígena?

¿Ofrecer una educación intercultural con la posibilidad de que todos los niños indígenas y no indígenas puedan aprender una lengua indígena?

¿Deberá ser diferente la educación para los niños y niñas indígenas en los pueblos originarios (ejm. Milpa Alta, Tláhuac, Xochimilco) que la de los niños que se encuentran fuera de sus lugares originarios?

¿Tener escuelas en la modalidad de educación indígena?

¿Escuelas interculturales para todos los mexicanos?

## DESAFÍOS

Desde mi punto de vista la opción es impulsar una verdadera educación intercultural para todos los mexicanos. Generalmente se ha enfocado la educación intercultural hacia los grupos minoritarios, como en el caso de nuestro país y en Latinoamérica que está dirigida a la población indígena o en Europa, Estados Unidos y Canadá, dirigida a los grupos migrantes.

La educación intercultural tiene que ser para todos, porque sólo de esta forma lograremos combatir las actitudes de discriminación y de racismo. Porque todos necesitamos comprender que todos los seres humanos somos iguales en dignidad personal y al mismo tiempo, cada persona es única y diferente. El ser humano, es un ser cultural, que aprende a mirar e interpretar el mundo desde una cierta óptica y que para comprendernos necesitamos establecer puentes a partir de nuestras similitudes. Queremos transformar esta sociedad en una más humana, justa y solidaria, y para que esto suceda necesitamos caer en la cuenta de que somos seres interdependientes y que todos somos corresponsales de los otros.

Estoy hablando de una educación que supere la idea de una tendencia a asimilar, porque en el fondo se tiene la idea de que lo único valioso es lo que marca la cultura de la mayoría, o se tiende a segregar con la disculpa de que las personas tienen derecho a recibir una educación específica de acuerdo a su lengua y su cultura. Tampoco creo que la solución sea establecer una serie de políticas compensatorias como otorgar becas a los niños y niñas indígenas. Las becas se deben ofrecer a todo aquél que lo

necesite, sea indígena o no. Políticas como ésta han causado rechazo de los padres de familia que también tienen las mismas necesidades.

Considero que a veces se ha hecho demasiado énfasis en las diferencias y se han olvidado las similitudes. Por otra parte, creo que todos los mexicanos necesitamos saber cuál es nuestra identidad cultural, quiénes somos y de dónde venimos. Necesitamos aceptar y valorar lo que somos y cuando lo hagamos reconoceremos que tenemos muchas cosas en común con los pueblos indios, porque la cultura del pueblo mexicano es en gran parte las culturas de todos sus pueblos.

En mi experiencia he podido constatar, que es muy difícil cambiar las actitudes, por ejemplo muchos maestros, entienden la educación intercultural como proporcionar ayuda a los niños para que se “integren” cuando en realidad, a veces de manera inconsciente de lo que se trata es de que se “asimilen”.

### ¿QUÉ BUSCA LA EDUCACIÓN INTERCULTURAL?

La educación intercultural, busca educar para convivir en un marco de respeto, igualdad, solidaridad y diálogo, tomando en cuenta que los alumnos pertenecen a culturas diferentes y tienen una identidad cultural propia.

Su propósito es favorecer el desarrollo integral de los alumnos con un especial énfasis en la mejora de las habilidades comunicativas o dialógicas, el fortalecimiento de la identidad cultural, así como el desarrollo de la capacidad para conocer y comprender respetuosa y críticamente la propia cultura y la de los otros.

La multiculturalidad se refiere a la coexistencia de diversas culturas en un determinado territorio, sin embargo, desafortunadamente, admite formas de relación asimétricas. Nuestro país se reconoce y se define constitucionalmente como pluricultural, no obstante, existen muchas asimetrías, entre ellas la educativa.

La interculturalidad supone una relación que se da en condiciones de igualdad entre las personas que interactúan. Asume que la diversidad es una riqueza; así, la diferencia se entiende no sólo como algo necesario, sino como algo virtuoso. La interculturalidad reconoce al otro como diferente para comprenderlo y respetarlo a partir de la comprensión crítica tanto de la cultura propia como de la del otro.

La educación intercultural tiene como objetivo fundamental formar personas capaces de establecer una comunicación intercultural, de leer e interpretar la realidad desde distintas perspectivas y asumir responsabilidades frente a esa realidad y frente a los demás. Personas abiertas a dialogar en igualdad y a partir de sus propias identidades.

De acuerdo con Besalú. X. (2002), Lovelace. M. (1995), Marchesi, A. (1999), Sales, A. (1997), Schmellkes, S. (2001), una propuesta educativa innovadora debe tomar en cuenta la diversidad. Para el análisis de las experiencias educativas desde la perspectiva de la educación intercultural hemos considerado seis ejes de análisis: objetivos educativos: profesores, currículo, procesos de aprendizaje, enseñanza y participación de la comunidad.

En principio, una propuesta de cambio debe surgir de la comunidad educativa, a partir de un análisis de su realidad, para que los objetivos que se planteen sean

socioculturalmente pertinentes y respondan a las necesidades de los alumnos/as, de los padres y de la comunidad. Debe estar enfocada al desarrollo cognitivo, afectivo, social y moral de los alumnos/as, fortaleciendo la identidad cultural a través del conocimiento y la valoración de la propia cultura, para desde ahí valorar la cultura de los demás. Una propuesta de este tipo debe tener como meta que todos los alumnos alcancen los objetivos educativos correspondientes al nivel considerando la diversidad, buscando y propiciando la equidad.

Para ello, los maestros requieren apropiarse de su rol en la construcción de la interculturalidad y en la profundización de la democracia, así como creer que este objetivo es posible y asumirlo. Schmelkes, (2001) señala que es necesario que los docentes y directivos, comprendan la cultura como elemento definitorio de los grupos humanos por medio del cual transforman su entorno, sobreviven en él y construyen su explicación del mundo y el sentido de su vida.

Es necesario reconocer las diferencias culturales y lingüísticas de los alumnos por las implicaciones que éstas tienen en el aprendizaje y la socialización. Los profesores pueden aprovechar la diversidad presente en las aulas, y asumirla como punto de partida de aprendizajes posteriores, para enriquecer a los demás y en consecuencia desarrollar una pedagogía intercultural que permita una convivencia respetuosa donde se promueva el diálogo y la comunicación.

La educación intercultural debe impregnar el currículo de tal manera que no se trate de añadir contenidos específicos sobre el tema sino de aplicar un enfoque intercultural tanto a los contenidos como a la práctica

educativa misma, haciendo referencia a las experiencias y contextos de los alumnos, así como propiciando un clima que favorezca el intercambio y la valoración mutua.

Es preciso que los planes de estudio reflejen los aportes de las distintas culturas que conforman nuestro país. Por ello, es igualmente necesario modificar los programas educativos actuales en busca de visiones más interculturales. El currículo debe dar respuesta a la realidad que se vive en el contexto, al mismo tiempo que debe permitir identificar las situaciones en las que se desenvuelven las demás personas.

Los alumnos aprenden de diferentes maneras, estas preferencias o estilos de aprendizaje son influenciados por la cultura. Por ello, es conveniente que el profesor/a considere que, probablemente, en su grupo habrá estudiantes con estilos de aprendizaje muy diversos y que por lo tanto, las actividades de aprendizaje también deberán ser diversas, de tal manera que el estudiante pueda abordar un mismo tema desde distintas perspectivas, ejercitar de múltiples maneras lo aprendido y evitar la monotonía. Además, deberán atender al desarrollo de las capacidades referidas al aprender a aprender, a reflexionar, a resolver problemas y a desarrollar la comprensión crítica.

El buen desarrollo de las actividades dirigidas a una educación intercultural se debe considerar lo siguiente:

- Recuperar el entorno cultural y las experiencias previas de los alumnos/as, a partir de actividades que les permitan conocer y valorar tanto expresiones culturales propias como las alejadas de su entorno inmediato.



- Flexibilizar la organización del trabajo en el aula, que implica considerar estrategias que permitan el intercambio cultural entre los alumnos y que propicien el contacto entre la diversidad: cultural, de género, de edad y de estilos de aprendizaje, entre otras.
- Diversificar el uso de recursos didácticos que permitan a los alumnos relacionarse con otras formas de ver y entender el mundo. Con este propósito es deseable recurrir a la variedad de materiales que estén disponibles.

Por otra parte es necesario que se dé un seguimiento y evaluación continua en cuanto al avance de los logros de los objetivos educativos considerando el elemento cultural en el momento de elaborar los instrumentos de evaluación. La evaluación debe entenderse como un aprendizaje y como el medio para tomar decisiones con el propósito de mejorar. Además debe ser integral e integradora contemplando los distintos aspectos que intervienen en el proceso educativo.

El cambio y la innovación implican un proceso largo y complejo. En la medida en que participen y se comprometan más actores del proceso educativo, este cambio será más factible. Para ello, es necesario involucrar al equipo docente, padres y comunidad, de modo que exista un conjunto de metas compartidas por todos para caminar en forma conjunta hacia una sola dirección.

Para lograr vivir la interculturalidad en la escuela es de suma importancia la participación comunitaria en la actividad educativa y el contacto con la diversidad. La escuela debe contribuir a reproducir, fortalecer y enriquecer la

cultura comunitaria. Es preciso un acercamiento a la comunidad abriendo espacios de comunicación y diálogo. La invitación de los padres a participar en las actividades de enseñanza proporciona elementos significativos para el aprendizaje y la motivación de los alumnos/as.

Es necesario mencionar que la interculturalidad se debe experimentar y reflejar en todos los ámbitos educativos. El clima debe ser de respeto a uno mismo y al otro, viviéndose valores como la solidaridad, el respeto, y la responsabilidad. Lo cual implica crear un ambiente de respeto, en el que todos puedan decir abiertamente lo que piensan y sean escuchados, respetados y confrontados, de modo que los conflictos se solucionen a través del diálogo y se aprenda que hay distintas formas de interpretar la realidad.

Educar en y para la interculturalidad, es un enfoque que permea a toda la actividad docente, los objetivos educativos, el currículo, el clima escolar y el proyecto educativo en general. Esto involucra ofrecer una educación de calidad donde se den las condiciones adecuadas para que todos los niños puedan aprender. Retomo las palabras de la Mtra. Sylvia Schmelkes en una conferencia relativa a educación, mujer y niña indígena:

“Nuestro sistema educativo no puede ser considerado un sistema educativo de calidad, mientras prevalezcan las enormes desigualdades en asignación de recursos, calificación de docentes, índices de promoción y permanencia en la escuela, aprendizaje efectivo que afecta desproporcionadamente a la población marginada del país y de manera especial a las poblaciones indígenas. Para lograr un sistema educativo de calidad, es necesario asegurar que esta calidad se distribuye.”

Ningún esfuerzo de educación básica puede ser considerado de buena calidad si no es equitativo.

## BIBLIOGRAFÍA

CRISPÍN, M.L. DELGADO A. ATHIE. MJ. Ponencia presentada en el VII Congreso Nacional de Investigación Educativa. Hermosillo, Sonora, 30 octubre al 2 noviembre, 2005.

BESALÚ. X. *Diversidad cultural y educación*. Madrid: Síntesis Educación, 2002, 254 págs.

DELGADO A. Y CRISPÍN, M.L. *Experiencias Innovadoras en Educación Intercultural*. México: Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe. SEP. 2004.

LOVELACE. M. *Educación Multicultural; Lengua y Cultura en la Escuela Plural*. Madrid: Escuela Española. 1995.

MARCHESI, A. MARTÍN E. *Calidad de la Enseñanza en tiempos de cambio*. Madrid: Psicología y Educación Alianza Editorial. 1999.

SALES A. Y GARCÍA R. *Programas de educación intercultural*. España, Desclée De Brouwer. Colección: Aprender a Ser. 1997.

SCHMELKES, SYLVIA, Educación Intercultural. Ponencia presentada en la inauguración del diplomado en *Cultura y Derecho Indígena* Coedición: AMNU-CIESAS. 2001.

## NOTAS

<sup>1</sup> José del Val. Polifonía de voces indígenas y un lenguaje urbano en "Cultura y desarrollo: Una visión plural Jasso.R:M. 2000 Instituto de Cultura de la ciudad de México.

MA. LUISA CRISPÍN B.

<sup>2</sup> Información obtenida de la pág. web del Gobierno del D. F. [www.equidad.df.gob.mx](http://www.equidad.df.gob.mx) *Situación de la niñez indígena en el DF*, Diciembre de 2002.

<sup>3</sup> CONAFE, Reporte final del proyecto de investigación contexto y percepciones iniciales de comunidades preescolares en el Distrito Federal, 2006.

<sup>4</sup> Programa de Educación Intercultural Bilingüe en el Distrito Federal, Número 2, Administración Federal de Servicios Educativos en el Distrito Federal, SEP, CONAFE, UPN, CDI, CGEIB. Junio de 2005.

## ESCUELAS, CIUDADES E INDÍGENAS. PALABRAS Y RELACIONES QUE OCULTAN DISTINTOS ROSTROS

*Gabriela Czarny\**

### INTRODUCCIÓN

PRETENDO EN ESTAS PÁGINAS RESALTAR algunas de las concepciones que orientaron la construcción de la diferencia en el sistema educativo nacional. Recordemos que la escuela de la que hoy hablamos no es la misma que atendió a los indígenas durante la colonia ni durante los primeros tiempos de la acción independentista. No obstante, lo que carga la vivencia de la escolaridad para miembros de comunidades indígenas hace de ésta un acto complejo. La forma impositiva con que esta institución operó desde la lengua española, que fue la única considerada como legítima, hasta los mensajes de civilización que se adjudicaron al pasaje por la escuela, produjeron marcas que no se borran fácilmente. Por ello, diversos aspectos se conjugan

\* Antropóloga por la Universidad Nacional de Rosario, Argentina; Maestra y Doctora en Ciencias con especialidad en Investigaciones Educativas, por el Departamento de Investigaciones Educativas, CINVESTAV-IPN.

en la percepción presente entre las comunidades indígenas a través de los cuales la escolaridad resulta atentatoria en distintos niveles.

A lo largo del texto ubico algunos escenarios de discusión que considero continúan obturando la construcción de nuevas relaciones entre la escolaridad y los pueblos indígenas. Para ello retomo lo que se cierne alrededor de la relación pueblos indígenas-escolaridad, relación cargada de estigmas y prejuicios derivados de concepciones construidas por parte del Estado, así como por parte de las comunidades indígenas. El análisis tiene como base el trabajo realizado con miembros de comunidades mazahuas y triquis, migrantes en la ciudad de México.<sup>1</sup> La reflexión se centra en la escolaridad como proceso y como valor para estas comunidades, y no en un nivel educativo particular.

Destaco la idea que para los miembros de comunidades indígenas el acceso a mayores niveles de escolaridad ha estado ligado con la acción de migrar, porque no contaron con opciones educativas en las localidades y entidades de procedencia. Pero el acceso y la permanencia en los distintos niveles escolares ha sido particularmente un desafío porque se reconoce en los miembros de muchas comunidades indígenas una historia escolar llena de carencias que incluye la discriminación vivida en muchos casos durante la escolaridad, así como por las apremiantes necesidades económicas que instan a los estudiantes a trabajar.

Reconociendo estos hechos, intento descencializar algunas concepciones que siguen atravesando y polarizando la discusión sobre el pasaje por la escuela, como las que expresan que “salir de las comunidades y acceder a la

escuela y a mayores niveles de escolaridad, ha implicado el abandono de la adscripción comunitaria”. Sin negar la perspectiva homogeneizante de la institución escolar, se reconocen también otros significados que potencian ese pasaje.

#### ENTRE LA INVISIBILIDAD Y LA VISIBILIDAD DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS EN EL SISTEMA EDUCATIVO NACIONAL

“La escuela debería ser multicultural, debería reconocer que hay niños mixes, otomíes, triquís, de todo. Si no somos visibles desapareceremos ahora sí para siempre” (líder de la comunidad triqui en la ciudad de México, 2002).

Con esta frase señalaba Pedro el derecho que tienen las comunidades indígenas a ser reconocidas y atendidas con pertinencia por la escuela. Frases como estas resaltan el derecho a la diversidad en todos los escenarios escolares y no sólo en el que tradicionalmente atendió, en los últimos treinta años, a las poblaciones indígenas, reconocidas como diferentes a partir de rasgos como “la lengua y la cultura”, a través de lo que se conoce como “educación indígena”.<sup>2</sup> Centrada en la primaria, operó a modo de una historia paralela a la escuela oficial general, con propuestas conocidas como educación bilingüe-bicultural, bilingüe-intercultural e intercultural bilingüe después (Gigante, 1994). Cuando los niños y niñas denominados de modo genérico como “indígenas” continúan sus estudios en los siguientes niveles escolares: secundarias, bachilleratos y la educación superior, lo han realizado en las instancias educativas generales, en las que las propuestas anteriores no operan.

Indudablemente, y como distintos trabajos lo señalan, la institucionalización de espacios educativos que atendieran las características lingüísticas y culturales de los niños indígenas ha sido resultado de una larga historia de lucha por parte de los movimientos indígenas, tanto a nivel nacional como internacional.<sup>3</sup> Los espacios ganados en la escena política se reflejan en acciones que no siempre han tenido los resultados esperados. Así, tomando en cuenta las distintas tendencias que en cada periodo definieron a la escuela indígena, se reconoce que esas propuestas condujeron a acentuar, en muchos casos, la discriminación -al trabajar en condiciones distintas por la desigualdad promoviendo diferencias en los resultados-, además de que no siempre resolvieron las inequidades educativas - en términos de lo que se denomina acceso y permanencia en el sistema- (López y Küper, 2004). Son distintos los aspectos que se identifican como dificultades que atravesaron la conformación de la educación escolar indígena, desde la formación de los maestros, las condiciones materiales y organizativas en que operaron las escuelas, así como la definición de lo cultural y lo lingüístico y su abordaje pedagógico.<sup>4</sup>

No obstante, el acceso a mayores niveles escolares y la permanencia en el sistema educativo general de miembros de comunidades indígenas, son temas recientes en la agenda educativa nacional. Así, la década de los 90 y el inicio del nuevo milenio están marcados por políticas educativas que pretenden incorporar el reconocimiento de la diversidad en todo el sistema educativo. El Programa Nacional de Educación 2001-2006 plantea, por primera vez, una política de educación intercultural para todos, dirigida hacia todos los niveles educativos del sistema de



la escuela masiva general, y una política de fortalecimiento de la atención educativa a la población indígena bajo la nominación intercultural bilingüe en la educación básica.<sup>5</sup>

En la última década del siglo pasado se reconozca la presencia indígena en contextos escolares generales y en distintos niveles del sistema educativo nacional,<sup>6</sup> no quiere decir que niños y jóvenes procedentes de distintas comunidades indígenas no hubieran asistido a las escuelas primarias, secundarias, bachilleratos y hasta la universidad. Tan sólo si consideramos la cantidad de jóvenes procedentes de diferentes comunidades indígenas que se han formado como maestros en las escuelas normales de las distintas entidades federativas podemos tener elementos para la reconstrucción.

El ocultamiento y la negación identitaria de los miembros de comunidades indígenas en los distintos escenarios escolares, por el peso negativo que contiene la adscripción a una identidad como la indígena, así como las concepciones sobre la “igualdad” que orientaron la fundación del sistema escolar expresadas en frases como “todos los niños son iguales en la escuela”, provocó la invisibilidad de esta población (Czarny, 1995).

Aunque las actuales políticas también se plantean revertir la desigualdad en los resultados educativos que pesan sobre las poblaciones indígenas, se topan con el problema de la no identificación de la misma a lo largo del sistema. Por ello, la exclusión de la población indígena en los distintos niveles escolares, no se encuentra suficientemente documentada; las diferencias lingüísticas, culturales o étnicas no fueron criterios para su identificación.<sup>7</sup> Aún así, y considerando algunas cifras oficiales, la

permanencia y el acceso a los distintos niveles escolares de la población indígena resulta muy diferencial en comparación con el resto de la población estudiantil que no se identifica como tal.<sup>8</sup>

No obstante, y frente a la presencia del tema de la diversidad en el actual discurso educativo y, en distinta medida, en las instituciones escolares, son muchas las voces que comienzan a señalar adscripciones diversas, antes silenciadas y ocultadas. En este sentido, la práctica de la visibilidad: “reconocerse como procedentes de comunidades indígenas”, hoy tiene otra connotación. Pero la carga que contiene la relación pueblos indígenas-escolaridad, sigue marcando posiciones muy polarizadas a la hora de plantear propuestas y construir significados comunes y de valor en sociedades caracterizadas por la asimetría social, política y económica. Me refiero a frases que forman parte de los repertorios sociales conocidos cuando se pretende valorar la experiencia escolar de los miembros de comunidades indígenas. Por una parte, las que señalan a la escuela por su carácter ajeno como destructora de las identidades culturales y lingüísticas de los miembros de sus comunidades, y por otra, las que señalan que es la escuela integracionista la que puede salvar las diferencias. Estas posiciones se expresan en propuestas curriculares conocidas como de base étnica para el primer caso, y como las integracionistas para el segundo, a través de las que se busca revertir los magros resultados educativos.

Pero mientras debatimos entre ambos modelos, ¿qué decir de los jóvenes de distintas comunidades que quieren asistir a la escuela y llegar a la universidad para lo cual tienen que salir de sus comunidades en busca de opciones educativas que ahí no encuentran?, ¿implica el deseo de

acceder a esa educación (la escolaridad general no con programas especiales para indígenas), siempre y en todos los casos, querer abandonar la adscripción comunitaria y dejar, entre otras cosas, de hablar las lenguas indígenas? ¿Si para los que no somos indígenas el pasaje por la escuela está cargado de valoraciones que contienen el germen de una transformación que podría implicar acceso a mejores condiciones de vida y futuro, porqué cuando lo pensamos para los miembros de las comunidades indígenas no resulta la misma ecuación?

Considerar estas preguntas implica reconocer que el pasaje por la escuela es un acto de gran complejidad para miembros de las comunidades indígenas en el que se juntan las voces cargadas de valores –que incluyen los prejuicios- del pasado, el presente y también del futuro.

#### LA HERENCIA DEL MESTIZAJE Y EL IMAGINARIO SOBRE EL LUGAR DE LAS CIUDADES Y LA MIGRACIÓN

Si existe una metáfora que refleje el valor de la escolaridad durante el siglo XX es, “la escuela hace progreso y ciudadanos modernos”.

En esta frase se estableció una suerte de cadena que automáticamente construyó a un sujeto civilizado por la escuela, siendo la ciudad un escenario “natural” para esta institución. Es interesante ver cómo desde las posturas de figuras centrales de la acción indigenista como es Aguirre Beltrán, el valor de la escuela y su sentido ciudadanizante para los pueblos y comunidades indígenas se plantearon como espacios cruciales. Para Beltrán (1973), la acción de la escuela resultaría un arma liberadora. La aculturación

que podría producir el acceso a esa institución así como el contacto con la vida urbana y secular, se concebía más bien como síntesis entre la cultura que se denominaba nacional y los pueblos indígenas. La “nueva cultura”, producto de ese encuentro, sería mestiza, entendida como resultado de un proceso de enriquecimiento. Indudablemente el pensamiento y trabajo de A. Beltrán son temas para un tratado en particular, pero vuelven a nuestra realidad a través de las renovadas versiones interculturales. No obstante, desde que Beltrán planteara sus teorías a la fecha, ha corrido agua debajo del puente; aún así el mestizaje impulsado desde el Estado, no condujo a relaciones de mayor equidad. La asimetría y el conflicto son la expresión de las desigualdades no resueltas y las marcas por una diferencia sea lingüística, cultural o étnica siguen privando la interacción, así como el acceso a bienes sociales y culturales para las comunidades indígenas.

Lo que se expresó en la tesis de Beltrán ha estado presente, con distintos tonos, desde la formación de moderno Estado Mexicano, en donde la cuestión indígena formó parte de los temas por resolver. Ello se expresó en políticas y acciones educativas diversas, no obstante, la “integración” ha sido la palabra clave que ha orientado la construcción de la nación “imaginada”, (Anderson, 1983) a través de una única ciudadanía –la mexicana- y una lengua –el español-. Para ello, se desconocieron las diversidades lingüísticas y culturales, mismas que se condensaron tras el rostro de lo indígena. Pensar la ciudadanía como única a través de una sola posible identidad, condujo a la negación y desconocimiento de las ciudadanías locales.<sup>9</sup>

Así también, los censos operaron a manera de herramienta, entre otras tantas, para la construcción de la

nación. Por mucho tiempo, en los censos se identificó quiénes eran indígenas a partir de criterios únicos, como la lengua que se habla.<sup>10</sup> No es sorpresa que por la discriminación y la forma oculta en que han tenido que vivir estas comunidades, en escenarios urbanos donde la identidad única de lo mexicano o lo mestizo ha sido la carta de presentación, la negación de las adscripciones comunitarias, entre otros aspectos, resultaron hechos indiscutibles.<sup>11</sup>

Trabajos recientes señalan los modos en que la población indígena ha sido reconocida en su diferencia por parte de la narración histórica oficial.<sup>12</sup> A través de esos recuentos pueden leerse por lo menos dos claras tendencias en las que se ubicaron a los pueblos indígenas, mismas que oscilan entre: cierta legitimidad en la que son vistos como parte de una historia petrificada en los museos -la que alude a la gloria de las grandes civilizaciones que ya no están-; y el abandono de esa existencia a un mundo rural y aislado que los han acompañado, desde la sociedad hegemónica, con algunos adjetivos como “retraso”, “incultos”, “poco civilizados”. Desde estas perspectivas se entiende a la diferencia centrada en los indígenas viviendo en el pasado o abandonados en la ruralidad; si acaso habría indígenas en contextos como las ciudades estos ya no podían ser considerados como tales porque la noción de ciudad trae consigo la asociación de progreso y civilización.<sup>13</sup> Al no mostrar en los escenarios urbanos los atributos que históricamente han ubicado a los indígenas como tales, la lengua o la vestimenta, no existía vestigio visible para repensar la pluralidad.

Pero el reconocimiento de la población indígena en las ciudades y el tratamiento etnohistórico sobre su

presencia, nos permite saber que siempre han existido los indios urbanos. Como señalara Bonfil (1993), la inserción de poblaciones indias en contextos urbanos occidentales es un fenómeno tan antiguo como el de los primeros asentamientos europeos en estas tierras. La ciudad era un hábitat diferenciado que ya existía en el mundo prehispánico, siempre han existido indios “urbanos”, en realidad los había ya mucho antes de la invasión europea (De la Peña, 1993). Que se reconozcan como tal en las políticas actuales, es otro tema. Así también, los trabajos sobre migración interna de los años 70 pusieron en escena la presencia de comunidades indígenas en distintas ciudades del país.<sup>14</sup> Identificaron, principalmente, la inserción de los indígenas en el aparato productivo; analizaron los modos de subsistencia, los asentamientos y la construcción de redes de paisanaje para llevar y traer gentes de las comunidades e introducirlas en las ciudades, entre otros aspectos.

No obstante, el análisis sobre los procesos de escolaridad de esta población en el escenario de la migración nacional no fueron temas relevantes, como lo son hoy. Justamente el acceso a distintos niveles escolares ha sido motivo de la migración. Como lo señalan distintos miembros de comunidades indígenas, “salir de la comunidad para avanzar en la escuela”, es un hecho que acompañó, desde tiempo atrás, la relación de las comunidades indígenas con esta institución. La ausencia de los distintos niveles escolares, ya sea en las comunidades o cercanos a ellas, condujo también a la salida de miles de gentes indígenas hacia las ciudades.

Sería ingenuo pensar que las comunidades y pueblos indígenas han entrado en “contacto” con otros diversos

a partir de la migración y con ella, el acceso a lo que se denomina hoy globalización en contraposición a lo local, siguiendo las oposiciones planteadas. Por lo menos para el caso de los pueblos indígenas de América, y como lo plantea Varese (2002), el espacio indígena se globalizó -en tanto acto de contacto masivo- no en este final del siglo XX sino ya en el siglo XVI. Sin embargo, siguiendo al autor, esta neoglobalización evidencia ciertas características que anteriormente no se presentaban, entre ellas: a) el crecimiento acelerado de la comunicación de masas, que permite la relación y comunicación por distintas vías entre los migrados y los que permanecen en el territorio de procedencia, además del uso de los medios para defender sus derechos y denunciar, ante la comunidad internacional, los abusos de los gobiernos nacionales y del poder de los emporios transnacionales; b) la participación de los pueblos indígenas en distintos movimientos de la sociedad civil, que articulan respuestas desde abajo a la globalización impuesta desde arriba; c) el fin de los nacionalismos de asimilación, procesos que se acompañan de la crisis de los Estados y del resurgimiento de los nacionalismos locales, y d) la proliferación de los nacionalismos étnicos y las autonomías regionales ha creado un ambiente político-cultural que favorece los procesos de redefinición de las identidades étnicas indígenas, en términos autónomos y soberanos (op. cit., 2002:6).

Este escenario de finales del siglo XX, incide en la reconfiguración de la autopercepción y la heteropercepción que las comunidades tienen de sí mismas, así como las que distintos sectores de la sociedad construyen sobre sí mismos y los indígenas. Indudablemente, reconocer la fuerza del resurgimiento indentitario, el papel que tienen

los movimientos indígenas y los vínculos que se establecen entre miembros y comunidades indígenas en todo el mundo, abre nuevas rutas para pensar y comprender, por ejemplo, que se puede vivir afuera de la comunidad en la migración nacional y transnacional y seguir perteneciendo a ella.<sup>15</sup>

Pero: ¿cómo se ha entendido “dejar la comunidad” y pasar por la escuela que forma parte del “afuera” de la comunidad?

#### “PASAR POR LA ESCUELA” Y SU EQUIVALENTE “DEJAR DE PERTENECER” A LAS COMUNIDADES DE PROCEDENCIA

El carácter homogeneizador de la institución escolar del siglo XX ha incidido en los resultados escolares de los miembros de comunidades indígenas. Para quienes vivieron afuera de los lugares de donde las comunidades se reconocen originarias, la marginación y el rechazo padecido tanto en las escuelas como en las ciudades por ser reconocidos como indígenas, promovió el deseo de revertir esa experiencia para sus hijos. De alguna manera, dejar de hablar las lenguas indígenas y fomentar el uso casi único del español, así como negar la relación de pertenencia con las comunidades, resultaron hechos comunes para los indígenas en distintos contextos. Es sabido que la desvalorización identitaria generada por los procesos anteriores, deja poco margen para la construcción de aprendizajes significativos. Además, y para los que lograron pasar por la primaria y secundaria que operaban en sus comunidades o zonas cercanas, las carencias académicas desde las condiciones materiales de las escuelas, la formación de



los maestros, las propuestas curriculares, etc; fueron en muchos casos los antecedentes que no aseguraron la permanencia ni la continuidad en el sistema escolar.

Hoy, además de reconocer las condiciones de asimetría en que operaron las escuelas donde estudiaron miembros de comunidades indígenas, se identifican también aspectos centrales a través de los cuales se resalta el impacto sociocultural que la escuela del Estado representa para muchas comunidades, por la interrupción de los patrones de socialización. En los trabajos mencionados y otros se ha mostrado la “distancia cultural” que existe entre los modos de interacción, los estilos de comunicación y las formas de expresar los aprendizajes en el contexto de la familia y la comunidad frente al que se impone en la escolaridad.<sup>16</sup> Ya en esos estudios se demostró que la “distancia cultural” se ubicaría en las normas y los valores que promueve la escuela, no así en la preparación intelectual. Resaltaron, que la escuela muchas veces es vivida por las comunidades indígenas como individualista, competitiva, intrusiva, regimentada e inmoral. A través de esas características se indica la percepción construida históricamente por parte de las comunidades, en donde la escuela “va en contra de la cultura y los valores de los indios”, porque lo que busca esta institución es “hacerlos blancos” o “hacerlos mexicanos”, al precio del abandono y de la pérdida de sus identidades culturales y lingüísticas. Tras estas percepciones, no es de extrañar que la escuela en vez de resultar un lugar para la liberación (en la perspectiva Freireana), haya representado más bien, el lugar de la dominación.

Reconocer la existencia de “distancias culturales” ha promovido el diseño de propuestas educativas más acordes con la diversidad sociocultural y lingüística presen-

tes en las escuelas y aulas. De alguna manera, a través de esas acciones se han construido lo que en contextos actuales, tanto nacional como internacional, se denominan perspectivas para atender la diversidad, conocidas como educación intercultural, multicultural, pluricultural. No obstante, y para el caso de México, sigue imperando una fuerte acción y visión de la escuela impositiva e intrusiva aunque en las políticas se hable de perspectivas interculturales. Por ejemplo, los padres de distintas comunidades indígenas señalan que, “los niños cambian mucho cuando van a la escuela”, o “los muchachos que van a la secundaria y a la prepa ya no parecen de la comunidad”. Frases como estas nos remiten a que la escuela opera negando las diversidades socioculturales y dejando poco margen para que estas puedan existir y conformar de manera legítima el ámbito educativo. Esto último implicaría, además del reconocimiento y la valoración de las diversidades presentes en la escuela, la introducción de concepciones y estrategias pedagógicas diversas para enseñar y evaluar los aprendizajes reconocidos como socioculturales.

Lo que retorna también en las anteriores expresiones de miembros de comunidades indígenas, son las dicotomías excluyentes en las que la escuela es vivida como un espacio “ajeno” al de la comunidad que sería el espacio de lo “propio”. Pero la exclusión también opera al interior de las comunidades para los miembros que lograron pasar por la escuela. Me refiero al costo que tiene para muchos miembros de estas comunidades el acceso a mayores niveles escolares. Pasar por la escuela representa una “tensión” no resuelta para miles de gentes indígenas que han migrado y salido de sus comunidades y accedieron hasta estudios del nivel superior. Esa tensión se explica porque la escuela y el acceso a mayores niveles de

escolaridad resultan, en las comunidades, una marca para la diferenciación no siempre positiva. Regresar de la migración a las comunidades y haber adquirido modos distintos de hablar, pensar y vestir por haber conseguido particularmente “títulos escolares”, no resulta necesariamente un valor social y cultural.

El ser alguien reconocido por la comunidad no se vincula únicamente con la idea de éxito por la escolaridad alcanzada, noción esta última tan difundida en diversos contextos. Así, en los relatos de distintos miembros de comunidades indígenas se identifican las marcas de dolor por la exclusión ejercida desde la comunidad para quienes buscan ostentar alguna jerarquía por el hecho de haber accedido a la educación escolar. Haber obtenido títulos escolares, resulta un valor sólo en la medida que esos aprendizajes “vuelven” y representan un “bien” para toda la comunidad. Como señalara Pedro, “uno no tiene este puesto [líder] en la comunidad por estudiar, no, hay que hacer otras cosas para la comunidad”. Es decir, existe un reconocimiento social para aquellos miembros que “hacen cosas para la comunidad”. Más aún, si estos son miembros escolarizados que han contribuido a mejorar diversos aspectos de las comunidades, entonces la escuela adquiere un valor.<sup>17</sup>

La reorientación sobre el valor que puede tener el acceso a una larga escolaridad para las comunidades, expresa nuevos sentidos para ese acto. Ya no sería nada más la escuela que busca distanciar a los miembros de las comunidades; también a través de la escuela se pueden hacer otras cosas para las comunidades. El cambio en la valoración sobre lo escolar se vincula también al cómo se percibe y entiende la noción de pertenencia. Tomando

en cuenta cómo el actual escenario de lo que Varese denomina neoglobalización, ya señalado, podemos ver que la membresía a una comunidad no se anuda solamente en vivir materialmente en el territorio de nacimiento o en el reconocido como originario de una comunidad, así como no necesariamente por hablar la lengua nativa. Más bien, es el acto de participar a través de distintas actividades, como: trabajando en las fiestas patronales y cívicas, enviando dinero, representando a la comunidad en organismos nacionales e internacionales, etc., el que otorga membresía a la comunidad.<sup>18</sup>

Tal vez, considerando estas perspectivas podamos ganar terreno para salir de las oposiciones – la escuela de base ética o la integracionista- que atraviesan el sentido de la escolaridad para los miembros de las comunidades indígenas. Documentar qué hacen los miembros y grupos en posición subordinada con el espacio escolar, y cómo utilizan esos aprendizajes (habilidades, competencias, contenidos) para sus propios fines y los de sus comunidades, probablemente nos permita contribuir, de otra manera, a tan compleja relación.

## PARA CERRAR

Son muchos los desafíos que presentan relaciones tan cargadas de historia como la de los pueblos indígenas con la escolaridad. No planteo en este trabajo respuestas a tantas preguntas. Más bien, el texto pretende ubicar algunos de los nudos que continúan marcando la comprensión de procesos sociales y culturales complejos como la formación ciudadana y el lugar de la escuela asignado en ello.

Las políticas educativas destinadas a la atención de las diferencias culturales y lingüísticas han oscilado, entre perspectivas compensatorias, ahora en la versión de lo que se denomina discriminación positiva -en tanto acción de reafirmación de los grupos minorizados y negados-, y las que acentúan el sentido de la igualdad a efecto de no generar, a través de la marcación, nuevas y constantes diferencias. La tensión entre asimilación o identificación de las diferencias no parece dar cabida, por la forma contrapuesta en que se ha constituido, a propuestas plurales.

Finalmente, reconocer los modos en que los miembros y las comunidades indígenas se apropian de la escuela y de las habilidades que se adquieren a través del pasaje por ella, puede resultar un canal para salir las oposiciones planteadas. Entender la experiencia escolar desde prácticas escolares concretas, nos devuelve la imagen de que la interculturalidad tiene distintos significados.

## BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE BELTRÁN, G. *Teoría y práctica de la educación indígena*. México: UNAM.1973.

\_\_\_\_\_. "Introducción". En De la Fuente, J. *Educación, Antropología y Desarrollo de la comunidad*. México: CONACULTA/INI.1989.

ANDERSON, B. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: FCE.1993

ANUIES. Programa de apoyo a estudiantes indígenas en instituciones de educación superior. Ponencia presentada en el Encuentro Internacional de Intercambio de Experiencias Educativas: Vincular los caminos a la educación superior. (Noviembre). México: Ford/U de G.2003.

ARIZPE, L. (). *Migración, etnicismo y cambio económico. Un estudio sobre migrantes campesino a la ciudad de México*. México: El Colegio de México. 1978

\_\_\_\_\_. (1980). *Indígenas en la ciudad de México*. El caso de las "Marías". México: Sep/Setentas/Diana.

BERTELY, M. (coord.), Educación, derechos sociales y equidad. Tomo 1: Educación y diversidad cultural. Educación y medio ambiente. La investigación educativa en México 1992-2002. México: comie/sep/cesu.

BONFIL, G. (coord.) *Nuevas identidades culturales en México*. México: conaculta (Serie: Pensar la cultura). 1993.

CEFIA-UIC-CGEIB (2004). *Hacia un modelo de educación intercultural bilingüe en el contexto urbano*. I Encuentro multidisciplinario de Educación Intercultural. México.

COHEN, J. *Cooperation and community. Economy and society in Oaxaca*. Austin: University of Texas Press. 1999.

CZARNY, G. *Acerca de los procesos de interculturalidad: niños de origen mazahua en una escuela pública en la ciudad de México*. México: CINVESTAV-Universidad de Colima. 1995.

\_\_\_\_\_. *Pasar por la escuela. Significados alternos de la escolaridad para miembros de la comunidad triqui en la ciudad de México*. Tesis de Doctorado. México. DIE-CINVESTAV-IPN. 2006

DE LA PEÑA, G. *La antropología mexicana y los estudios urbanos*. Antropología Breve de México. México: CRIM-UNAM.

DÍAZ-COUDER, E. "Lengua y sociedad en el medio indígena de México". En Warman, A. & Argueta, A. (coord.). *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas en México*. México: UNAM-Porrúa. 1991.

ELIAS, N. *On civilization, power and knowledge*. Menell and J. Goudsblom, Eds. Chicago: University of Chicago Press. 1998.

ERICKSON, F. *Transformation and School Success: The Politics and Culture of Educational Achievement*. *Anthropology and Education Quarterly*, 18(4), 335-356.1987.

GIGANTE, E. Formación de maestros para educación intercultural bilingüe. *Informe de investigación*. Fundación SNTE, UNESCO-OREALC. 1994.

KEARNY, M. & VARESE, S. Latin America's Indigenous People: Changing identities and forms of resistance. In Halebsky, S. & Harris, R. (eds.). *Capital, Power and Inequality in Latin America*. Colorado: Westview Press (Latin American Perspectives. Series, 16). 2001.

LEÓN PORTILLA, M. Pueblos originarios y globalización. México (conferencia dictada en primer semestre de El Colegio Nacional). 1997.

LÓPEZ, L. & KÜPER, W. La educación intercultural bilingüe en América Latina. Balance y perspectivas. Cochabamba, Bolivia. 2004.

Paradise, R. El conocimiento cultural en el aula: niños indígenas y su orientación hacia la observación. *Revista Infancia y Aprendizaje*. Madrid: Estudios de Psicología cognitiva (separata). 1991.

\_\_\_\_\_ What's different about learning in schools as compared to family and community settings?. *Human Development*, 41, 270-278. 1998.

PÉREZ RUIZ, M. Jóvenes indígenas y relaciones interétnicas en las ciudades de México". III Congreso Europeo de Latinoamericanistas. Cruzando fronteras en América Latina. Amsterdam (ponencia). 2002.

ROCKWELL, E. Constructing diversity and civility in the United States and Latin America: Implication for ethnographic educational research. In Levinson, B., Cade, S. L., Padawer, A. & Elvir, A. (eds.). *Ethnography and education policy across the Americas*. Westport, ct: praeger. 2002.

ROGOFF, B. *Aprendices del pensamiento. El desarrollo cognitivo en el contexto social*. España: Piados. 1993.

SEP. Programa Nacional de Educación 2001-2006, México. 2001.

SPINDLER, G. Education and cultural process: Anthropological approaches. 2nd ed. Prospect Heights, il: Waveland Press. 1987.

VARESE, S. Las diásporas indígenas de Latinoamérica. Seminario de Las culturas de Iberoamérica en el siglo XXI. OEI (en prensa). 2002.

VILLORO, L. Estado plural, pluralidad de culturas. México: Paidós/UNAM (Biblioteca Iberoamericana de ensayo). 2002.

WARREN, K. Indigenous activism across generations: An intimate social history of antiracism organizing in Guatemala. In Holland, D. & Lave, J. (eds.). *History in person. Enduring struggles, contentious practice, intimate identities*. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press. 2000.

WAX, M. Amercian Indian education as a cultural transaction. In Janni, J. A. J. & Storey, E. (eds.). *Cultural Relevance and Educational Issues*. Boston: Little, Brown & Co. 1973.

## NOTAS

<sup>1</sup> Los trabajos de investigación realizados durante los estudios de maestría y doctorado, titulados, Acerca de los procesos de interculturalidad: niños de origen mazahua en una escuela pública en la ciudad de México; y, Pasar por la escuela. Significados alternos de la escolaridad para miembros de la comunidad triqui en la ciudad de México.



<sup>2</sup> Me refiero a las escuelas que atiende la Dirección General de Educación Indígena (DGEI), desde 1978, de la Subsecretaría de Educación Básica de la SEP.

<sup>3</sup> Los años 90 son escenario de fuertes cambios que han impulsado la presencia de los pueblos indígenas a nivel nacional e internacional. Desde el Convenio 169 de la OIT, el reconocimiento de los pueblos indígenas en las Constituciones de los países de América Latina, así como las leyes sobre derechos lingüísticos, entre otros, son algunos de los aspectos que marcan a las propuestas educativas dirigidas a esta población.

<sup>4</sup> El estado del conocimiento realizado sobre la investigación educativa en México, referido al tema de la educación para los pueblos indígenas, ver Bertely ( 2003).

<sup>5</sup> Así también, en las últimas políticas educativas se ha puesto énfasis en la necesidad de otorgar becas para favorecer el acceso de jóvenes indígenas a la educación superior. Programas como los financiados por la Fundación Ford además de la creación de Universidad Indígenas o Universidades Interculturales son expresión de “las deudas” que el sistema pretende sanear.

<sup>6</sup> Hablar de indígenas en escuelas primarias generales, y no de los indígenas en las escuelas de la DGEI, es tema reciente en las políticas educativas. Entre los primeros antecedentes oficiales para la atención de esta población se ubica el Programa AENIM (1994) de la anterior Subsecretaría de Servicios Educativos del D.F, así como otro existente en estados como Nuevo León. A partir del año 2003, el Programa en el D.F se reorienta con el nombre de Programa de Educación Intercultural Bilingüe y tiene el propósito de, “trabajar con los maestros de las escuelas que se reconocen ahora como multiculturales para aprovechar la diversidad como ventaja pedagógica” (CGEIB, 2004:104).

<sup>7</sup> No es que no supieran en las escuelas que existían niños y jóvenes provenientes de comunidades reconocidas como indígenas, más bien considerar las características de esta población no fue criterio para definir Programas especiales en escuelas del sistema general.

<sup>8</sup> Trabajos con jóvenes indígenas resaltan las dificultades entre este sector de la población para concluir la educación básica y acceder a la educación superior, en cifras que muestran desde un 18% para la edad de ocho años que no han concluido los niveles escolares correspondientes, hasta un 80% para los 16 años (Pérez Ruiz, 2002). Aún

con la ampliación de la oferta y las modalidades educativas que desde los años 70 se han impulsado en distintos niveles del sistema, la inequidad todavía se expresa en los datos que muestran que 1% de los jóvenes indígenas de entre 18 y 25 años ingresan a instituciones de educación superior y de ellos, uno de cada cinco egresa y se titula, en contraste con 22.55% de los jóvenes de esa misma edad de distintas partes del país que acceden a dicha educación, egresando y titulándose sólo la mitad (ANUIES, 2003).

<sup>9</sup> Por sólo nombrar algunas, ser Mixe, Zapoteco, Tzeltal, Yoreme, Huichol, etc.

<sup>10</sup> A partir del conteo realizado por INEGI en el año 2000 comienzan a considerarse otros criterios para identificar a la población indígena como el de autoadscripción, además del ser hablante de una lengua indígena.

<sup>11</sup> El trabajo de Díaz-Couder (1991) de finales de los ochenta señalaba estos temas; el texto de Anderson (1993), indudablemente ha sido referente para discutir y comprender la formación de los nacionalismos y las naciones.

<sup>12</sup> Me refiero a los trabajos de León Portilla (1997), Villoro (2002), entre otros.

<sup>13</sup> Como señala Elias (1998) la relación entre ciudad y civilidad; y la reconstrucción que realiza Rockwell (2002) para tratar el tema de la ciudadanía y la escuela..

<sup>14</sup> Trabajos como los de Arizpe (1978, 1980), De la Peña (1993), entre otros.

<sup>15</sup> Los trabajos sobre migración de Varese y Kearny (2001) sobre comunidades transnacionales.

<sup>16</sup> En esta línea una diversidad de trabajos desde los años sesentas entre ellos, Spindler (1987), Wax (1973), Erickson (1987), Paradise (1991,1998), Rogoff (1993).

<sup>17</sup> La referencia se basa en el trabajo realizado con miembros de la comunidad triqui migrantes en la ciudad de México (Czarny, 2006).

<sup>18</sup> Los trabajos de Warren (2000), Varese (2002), Cohen (1999), entre otros, analizan la noción de membresía y pertenencia a comunidades indígenas en distintos contextos.

INDÍGENAS EN MONTERREY.  
REDES SOCIALES, CAPITAL SOCIAL E INSERCIÓN  
URBANA

*Séverine Durin\**

EN ESTE TRABAJO MOSTRARÉ QUE contar con apoyos en la experiencia migratoria es fundamental. A través de estudios de caso se evidenciará la importancia de las redes sociales en el proceso migratorio de los indígenas al Área Metropolitana de Monterrey (AMM). Éstas se tejen en torno de relaciones sociales intraétnicas, las de parentesco y paisanaje, así como interétnicas, por ejemplo, con base en una identificación en torno a la actividad laboral, el género o la religión. Así, las redes sociales soportan el proceso migratorio y constituyen un capital social del que se valen los indígenas en su experiencia urbana. Además, la habilidad para tejer redes sociales fuera de la familia y del grupo étnico es una clave en la constitución del capital social para una inserción exitosa de los indígenas en la ciudad.

\*Investigadora del Programa Noreste del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). Es Doctora en Antropología por la Université de Paris 3 - Sorbonne Nouvelle, Francia, y maestra en Economía por la Université de Orleans, Francia. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores. [durin@ciesasnoreste.com.mx](mailto:durin@ciesasnoreste.com.mx)

## MIGRACIÓN INDÍGENA A LAS CIUDADES, REDES SOCIALES Y CAPITAL SOCIAL

Larissa Adler Lomnitz (1975) evidenció la importancia de las redes sociales en la inserción urbana de pobladores rurales en la ciudad de México. Éstas se tejen en torno de los intercambios de tipo recíproco que se dan entre familias nucleares; consisten en brindarse información sobre empleos, darse apoyo residencial y moral, entre otros. Ahí, las relaciones de parentesco son la base sobre la cual se tejen las redes migratorias.

Por su parte Massey et al. (1991) al estudiar el proceso social de la migración internacional en el occidente de México definieron tres tipos de redes migratorias: las que se apoyan en el parentesco, en la amistad y en el paisanaje. Tal y como lo había evidenciado Adler Lomnitz (1975), los autores demuestran que las redes de parentesco son las más consistentes en la experiencia migratoria, pues se tiende a brindar apoyo incondicional entre familiares.

Las relaciones entre personas de una misma clase de edad, amigos de la niñez o de la adolescencia también constituyen una valiosa fuente de apoyo en la migración. Los tres tipos de redes constituyen un capital social del que se valen los candidatos a la migración internacional (Massey et al. 1991). Así, en un contexto en que las teorías explicativas de la migración enfatizaban los factores de atracción y expulsión, los autores explicaron el carácter masivo de la migración desde Occidente hasta Estados Unidos con base en este entramado de relaciones sociales que facilita la migración y disminuye progresivamente su costo.

Ahora bien, las redes sociales juegan un papel clave en la creación y mantenimiento del capital social (Forni et al., 2004:3). Este es la habilidad de los actores para adquirir beneficios en virtud de su pertenencia a redes u otras estructuras sociales (Portes, 1998:6). Burt (2000) ha insistido en el hecho de que las redes son de diferente calidad y que ésta varía de acuerdo a la posibilidad de acceso a la información facilitada por entornos lejanos e inaccesibles al individuo por sí solo. Así los individuos mejor conectados y quienes disfrutaban de los mejores beneficios, son aquellos que se vinculan con agentes pertenecientes a grupos distintos, pues esto constituye una ventaja respecto de las posibilidades de acceso a la información. La diversidad de los contactos garantiza, de algún modo, que la información no sea redundante. Así, la construcción de capital social parte de la capacidad de los actores para establecer diferentes relaciones fuera de su grupo de pertenencia (Forni et al., 2004: 8).

En el campo del estudio de la migración indígena, Arizpe (1978, 1979) subrayó el hecho de que al llegar a la ciudad uno se hospeda con familiares o paisanos de tal manera que existe una concentración residencial y también laboral (Arizpe, 1979: 127). La autora concluyó que “totalmente marginados, sin posibilidad de movilidad social y económica, necesitan del apoyo de su grupo étnico en la ciudad y así, en vez de perderla, reafirman su identidad étnica” (Ibid: 149)<sup>1</sup>.

En el caso de los aymaras en Lima, Perú, Altamirano (1988) evidenció la importancia de las estrategias familiares y colectivas de supervivencia, siendo estas últimas las asociaciones regionales y las relaciones de vecindad. Junto con Hirabayashi (2001), insistieron en la importancia de

las asociaciones regionales, o de paisanos, en la ciudad receptora, pues a través de éstas se participa de la vida del lugar de origen gestionando recursos para la obtención de servicios o infraestructuras. En años recientes, Velasco Ortiz (2002) evidenció que las asociaciones pro pueblos precedieron a las organizaciones étnicas y que el surgimiento de las organizaciones entre migrantes indígenas de Oaxaca en Baja California y California se dio a raíz de una politización de las redes migratorias (ibid: 140). Además, Velasco (Ibid) y Oehmichen (2000) insistieron en la participación de las mujeres indígenas en las organizaciones surgidas en la migración urbana, en especial, las asociaciones de vendedoras ambulantes así como en la importancia de la solidaridad de género en su experiencia de vida urbana.

Ahora bien, en el caso de las mujeres que han decidido migrar solas, éstas se enfrentan al rompimiento de sus redes de apoyo familiares y comunitarias por haber sido transgresoras de las normas sociales (Freyermuth y Manca, 2000). Así, en la ciudad la mujer indígena inmigrante sola va “abriéndose espacios laborales y reconstruyendo redes de apoyo a través del contacto con otras mujeres indígenas inmigrantes de diferentes comunidades, a quienes ha conocido en distintos espacios, sean laborales o recreativos” (Ibid: 216). Muchas de ellas actúan como soporte afectivo y económico durante los momentos de crisis, cuidándose los hijos y apoyándose en casos de maltrato doméstico. Así, estas tres últimas autoras dejan entrever la importancia de las redes de apoyo que se tejen entre mujeres más allá de las redes tradicionales de parentesco y paisanaje, y en especial de la sola adscripción étnica o étnico-regional.

Con los siguientes tres estudios de caso, se muestra la importancia de las redes sociales en el proceso migratorio, principalmente los de tipo familiar, femeninas e interétnicas. La información que se presenta es resultado parcial del proyecto de investigación “Migración indígena urbana en el Noreste de México: el caso de Monterrey” a mi cargo<sup>2</sup>. A través de este proyecto se están analizando las modalidades de inserción de las poblaciones indígenas en Monterrey en materia laboral y residencial; asimismo se investigan las relaciones interétnicas y, a través de la participación en una investigación comparativa a nivel nacional sobre la situación de los niños indígenas en escuelas urbanas<sup>3</sup>, se analiza la experiencia nuevoleonesa de fomento a la interculturalidad en escuelas primarias regulares del estado. Finalmente, se presenta información obtenida a través del proyecto “Perfil sociodemográfico de las mujeres indígenas en el Área Metropolitana de Monterrey” solicitado por la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) al CIESAS Noreste<sup>4</sup>.

## INDÍGENAS EN NUEVO LEÓN Y EN EL ÁREA METROPOLITANA DE MONTERREY

En el estado de Nuevo León los indígenas eran asunto del pasado, pues se les había exterminado en el siglo XIX. Pero en los años noventa del siglo pasado se volvió a hablar de la existencia de poblaciones indígenas en este estado. Es la migración interna la que explica la presencia de indígenas en Nuevo León y principalmente en el Área Metropolitana de Monterrey. En este sentido, Nuevo León constituye un caso de sumo interés: ahí los indígenas no

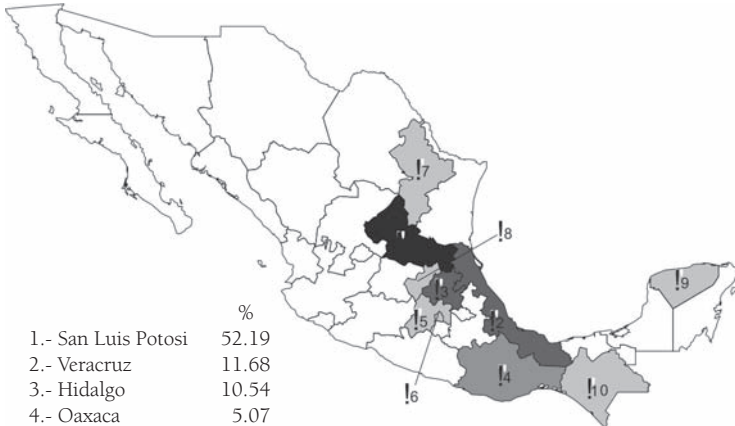
son ni nativos ni rurales. Son indígenas que viven en una ciudad en la que pocos nacieron y a donde muchos llegan para trabajar.

La migración indígena al estado de Nuevo León es en gran parte reciente. Con base en el criterio lingüístico, el INEGI, a través del Censo General de Población y Vivienda ha reportado un aumento muy significativo de los hablantes de lenguas indígenas en Nuevo León. En 1990 la población de hablantes de lenguas indígenas mayores de cinco años era de 5 783 individuos, subió a 6 673 en el Censo de Población del año 1995 y alcanzó 15 446 en el 2000. Si consideramos a la población de niños menores de 5 años que viven en hogares cuyo jefe o cónyuge de éste habla una lengua indígena, el total se eleva a 18 873 individuos. En diez años el número de hablantes de lenguas indígenas censados se triplicó. En el Censo del 2000 las lenguas más habladas eran el náhuatl con 8 308 individuos, el huasteco o teenek con 2 457 individuos y el otomí o ñhañhú con 1 169 individuos (INEGI, 2000). Es muy interesante notar la gran diversidad lingüística en Nuevo León a consecuencia de la migración indígena: de las 62 lenguas indígenas habladas en México, en Nuevo León se censaron hablantes de 56 lenguas.

Los estados en los que nacieron la mayoría de los hablantes de lenguas indígenas son, en orden de importancia, San Luis Potosí, Veracruz e Hidalgo, sumando estos tres estados el 74.41% de la población total (mapa 1)



MAPA 1: PRINCIPALES ENTIDADES DE PROCEDENCIA  
DE LOS INMIGRANTES



FUENTE: LEMUS, 2003

Otra característica importante de la población indígena en Nuevo León es que la población femenina es más importante que la masculina<sup>5</sup>, además, estas mujeres son jóvenes; la estructura por edad y sexo indica que la mayoría de éstas se concentra entre los 15 y 29 años. Este grupo representa 65% de la población total de mujeres hablantes de lenguas indígenas. Este hecho habla de la importancia de la participación de las mujeres en el sector de los servicios, en especial el del empleo doméstico en los hogares de las clases media y alta de la ZMM. En los pueblos de la Huasteca, es sabido que “en Monterrey hay trabajo para mujeres”<sup>6</sup>.

## LA RESIDENCIA EN LA CIUDAD: CONDICIONANTES Y TIPOS

La residencia en la ciudad varía de acuerdo a: la duración de estancia en la ciudad y la ubicación de los miembros del grupo doméstico de adscripción, el tipo de actividad económica que se realiza en Monterrey, la densidad de las redes sociales y la regularidad del asentamiento. Estos factores contribuyen a la existencia de tres tipos de residencia.

La primera, muy difundida, es la residencia aislada en casa de los patrones de las empleadas domésticas. Este tipo de residencia, condicionada por la actividad laboral, puede combinarse con una residencia de fin de semana durante el cual se comparte un cuarto con amigas o familiares. La residencia aislada también es típica de los migrantes pioneros quienes llegan a probar suerte y rentan cuartos en el centro de la ciudad. Así, hay dos polos de residencia aislada, las colonias acomodadas de San Pedro, Monterrey y Ciudad Guadalupe, y los alrededores de la central camionera.

Su simétrico es la residencia conglomerada donde familiares y paisanos se han ido agrupando en una misma zona hasta formar una colonia en la que viven más de 100 familias. Este es el caso de los otomíes originarios de Santiago Mexquititlán, Qro., de los Mixtecos originarios de San Andrés Montaña, Oax., quienes viven en la colonia H. Caballero en ciudad Benito Juárez y de una parte de los nahuas originarios de Chahuatlán, Veracruz, quienes viven en la colonia Arboledas de Naranjos, en Juárez<sup>7</sup>. Es importante señalar que en el caso de los mixtecos y de los nahuas, éstos vivían en los márgenes del Río la Silla y han sido reubicados en momentos distintos por las

autoridades del municipio de Guadalupe, es decir, la irregularidad del terreno y las acciones públicas participaron del proceso de agrupamiento.

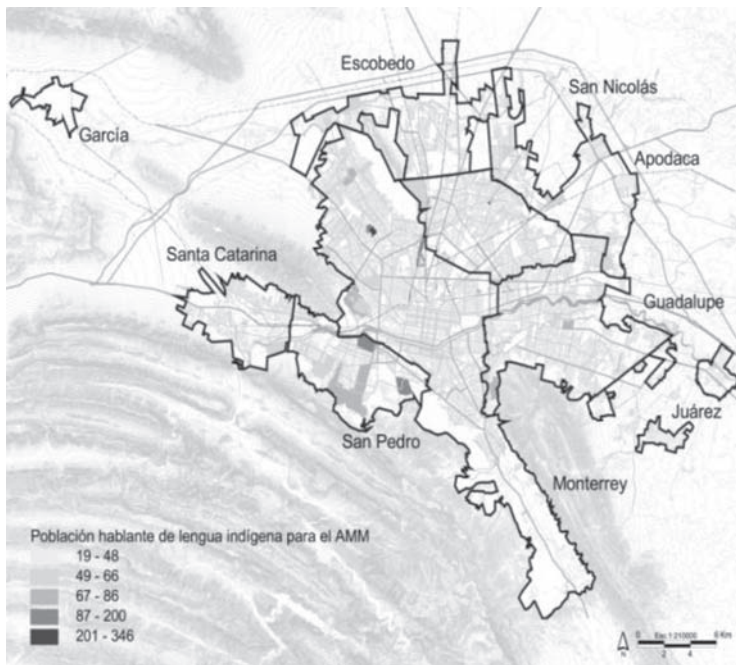
Finalmente, la residencia dispersa caracteriza a las familias indígenas que viven en unidades domésticas diseminadas en el AMM. Los barrios en los cuales residen suelen ser multiculturales, es decir, habitan migrantes indígenas originarios de distintos lugares y grupos étnicos. Este es el caso de las familias teenek, huicholas, nahuas y mazahuas que tenemos identificados. Son varias las zonas donde se ubican barrios multiculturales y hemos observado cierta predominancia del municipio de Escobedo, en particular, desde las faldas del cerro el Topo Chico hasta El Pedregal, la Alianza y las colonias que se sitúan hacia la salida a Nuevo Laredo.

En un estudio demográfico sobre las mujeres hablantes de lenguas indígenas en Monterrey (CDI- CIESAS, 2006), se realizaron mapas de localización de los hablantes de lengua indígena (HLI) con base en los datos brindados por el XII Censo General de Población y Vivienda en el 2000. A continuación se presenta un mapa (mapa 2) que evidencia en qué AGEBS<sup>8</sup> se encuentra un número significativo de hablantes de lenguas indígenas en los municipios del AMM.

En el mapa 3 se aprecia dónde hay una mayor concentración de mujeres HLI en relación a los hombres HLI (asentamientos aislados).

En este contexto de aislamiento y dispersión residencial, las redes sociales que se tejen en torno de las relaciones familiares pero también de paisanaje, amistad y género, son de crucial importancia para el desenvolvimiento de los migrantes indígenas en la ciudad (mapas 2 y 3).

MAPA 2: POBLACIÓN HABLANTE DE LENGUA INDÍGENA EN EL AMM  
EN EL AÑO 2000 DE LOS INMIGRANTES

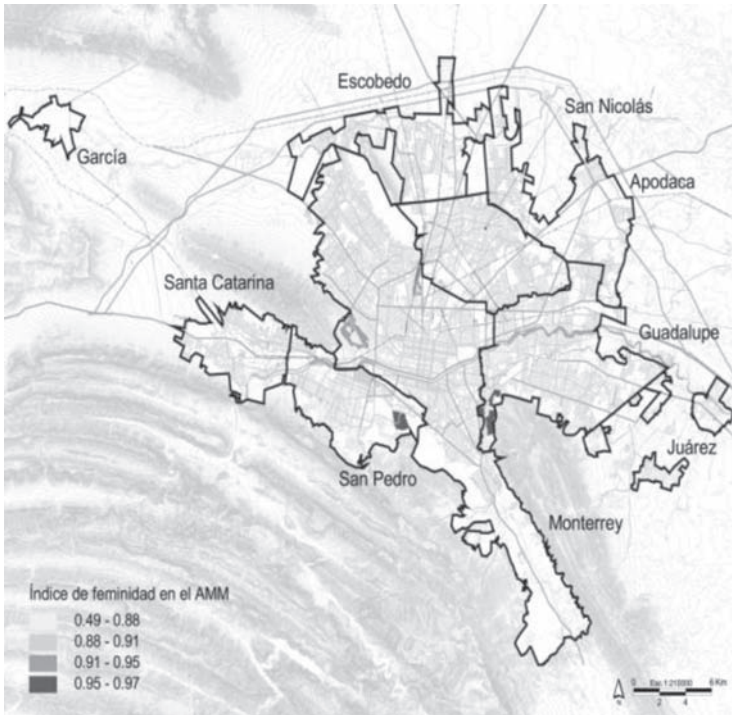


MAPA TOMADO DE “PERFIL SOCIODEMOGRÁFICO DE LAS MUJERES INDÍGENAS EN EL ÁREA METROPOLITANA DE MONTERREY”, CDI, CIESAS, 2006.

### EMPLEADAS DOMÉSTICAS DE QUEDADA PASEANDO POR LA ALAMEDA

La Alameda es un lugar conocido de reunión entre migrantes indígenas en la ciudad. Ahí se reúnen en sus días de descanso jóvenes que trabajan en su mayoría en el servicio doméstico en el caso de las mujeres y los hombres en la albañilería y la jardinería. Los sábados por la tarde y los domingos se observa una gran cantidad de jóvenes paseando por la plaza, comiendo, divirtiéndose, pues la

MAPA 3: ÍNDICE DE FEMINIDAD PARA MUJERES HABLANTES DE LENGUA  
INDÍGENA EN EL AMM EN EL AÑO 2000



MAPA TOMADO DE “PERFIL SOCIODEMOGRÁFICO DE LAS MUJERES INDÍGENAS EN EL ÁREA METROPOLITANA DE MONTERREY”, CDI, CIESAS, 2006.

Alameda funge como uno de los principales lugares de reunión entre familiares, amigos y parejas. Es así como empleadas domésticas que trabajan *de quedada*, en su mayoría de origen indígena, se reúnen ahí. Este es el caso de Yolanda y Catalina<sup>9</sup> quienes son originarias del municipio de Huejutla, Hidalgo, son primas-hermanas, nahuas y trabajan “en casa” en el municipio de San Pedro.

Yolanda, tiene 18 años, es la menor de una familia de 5 hijos cuyo padre es carpintero y su madre ama de casa.

Yolanda terminó la secundaria y comenzó la preparatoria pero como su hermana estudiaba en la universidad su papá no podía pagar los estudios de las dos. En ese contexto, ella le dijo que quería irse a Monterrey a trabajar, a pesar de la renuencia de su padre, logró convencerlo. Es así como llegó por primera vez a Monterrey hace dos años, por medio de una tía; ésta le consiguió trabajo con una patrona y le enseñó la ciudad y qué camiones tomar. Al tener problemas con la patrona, quien la dejaba a sabiendas sin comida y la regañaba por hacerse huevos, y también al no sentirse a gusto con la tía, a quien veía muy seguido para su gusto y la regañaba mucho, decidió regresar a su pueblo. Tiempo después, una prima la animó a irse de nuevo a Monterrey. Su suerte ha sido variable con sus patronas, ahora está muy a gusto 'gracias a Dios, porque tengo una patrona buena que me trata muy bien' por lo que no se quiere cambiar, ni para ganar un mejor salario pese a lo que le sugieren sus amigos.

Catalina de 17 años, es prima de Yolanda por vía materna. Pertenece a una familia de 10 hijos cuyos padres trabajan como albañil y ama de casa. Habla náhuatl. Catalina llegó a Monterrey junto con una hermana hace menos de un año. Sus padres valoran la escuela y quieren que sus hijas estudien. Catalina tiene estudios de secundaria, pero al tener problemas administrativos en la escuela no pudo estudiar durante un año, por lo que su hermana la animó a que se fuera a trabajar a Monterrey. Catalina comenta que le gustó y se quedó. En la primera casa en la que trabajó no duró porque los hijos de la señora no la trataban bien y decidió salirse. Entonces consiguió trabajo en una casa por medio de sus amigas, quienes trabajan como empleadas domésticas en casas vecinas y son originarias

de San Luís Potosí, sin embargo tuvo que salirse de nuevo cuando la patrona ya no tuvo ingresos suficientes para pagarle. Ahora, gracias nuevamente a la recomendación de sus amigas, trabaja para otra familia.

Catalina sigue en contacto con sus padres, éstos la llaman a la casa en la que trabaja, y los fines de semana con su prima Yolanda salen juntas desde San Pedro y se ven con sus amigas en la Alameda, de ahí se van para otras partes, por ejemplo a la macroplaza. A su hermana, con quien viajó hasta Monterrey, ya no se le ve en la Alameda luego de que consiguió un novio ahí. Éste dice que no quiere ir a la Alameda porque “ahí solo van nacos”<sup>10</sup>.

Este caso evidencia el papel de las redes de parentesco en la migración, sobre todo para el viaje y conseguir un primer empleo, asimismo la importancia de las amistades que se tejen en torno de una identidad laboral. Éstas facilitan la obtención de información valiosa, entre otras, sobre ofertas de trabajo. En el siguiente caso veremos cómo el paisanaje y, nuevamente, las redes femeninas son importantes para quienes se quedan a vivir en la ciudad una vez que han conformado su hogar y tenido hijos.

#### MUJERES NAHUAS DE VERACRUZ: PAISANAJE, REDES FEMENINAS Y APOYOS INSTITUCIONALES

En diversas colonias del AMM viven nahuas originarios de Chahuatlán, municipio de Ilamatlán, en la zona norte de Veracruz<sup>11</sup>. Los primeros en llegar a Monterrey arribaron hace alrededor de 20 años y en aquel entonces rentaban cuartos en el centro de la ciudad, próximos a la terminal de autobuses. Después algunos se fueron a

vivir por los márgenes del Río La Silla en Guadalupe y otros a Colinas del Topo Chico, Escobedo, en terrenos irregulares. En el Río La Silla el asentamiento prosperó a lo largo de los años con la llegada de familiares y paisanos y se hizo cada vez más numeroso. Mediante procesos de reubicación, los *chahuatlamenses* fueron instalándose en otros dos asentamientos, uno en la colonia Fernando Amilpa, Escobedo, alrededor del año 1998 (Cano, 2006), y otro a partir de agosto de 2003 en la colonia Arboledas de Naranjos, Juárez, cuando el municipio de Guadalupe y FOMERREY<sup>12</sup> reubicaron al centenar de familias instaladas en los márgenes del Río la Silla (Farías, 2003). Con motivo de los casamientos de los hijos nacidos y/o criados en la ciudad, también se formaron hogares de descendientes de migrantes de Chahuatlán en otras colonias, sobre todo en Escobedo, por ejemplo en la Alianza y en la CROC, así como en el municipio de Villa de García.

Hoy en día, el mayor asentamiento se encuentra en Ciudad Benito Juárez y es de tipo congregado a diferencia de los de Escobedo de tipo disperso, por ejemplo, en Colinas del Topo Chico se ubicaron nueve hogares. En estos dos últimos casos, se trata de barrios multiculturales puesto que ahí radican también indígenas procedentes de otras regiones, por ejemplo: en la Colinas del Topo Chico viven familias otomíes de Santiago Mexquititlan, Qro. De una manera general, en las faldas del Topo Chico viven dispersas familias indígenas nahuas, huastecas, otomíes y mazahuas. Pese a vivir dispersos en diferentes colonias de la ciudad, los parientes y paisanos mantienen relaciones estrechas. A partir de las vivencias de los *chahuatlamenses* instalados en Colinas del Tipo Chico evidenciaré las relaciones que mantienen entre paisanos, tanto en el AMM y



en esta colonia, e insistiré en la importancia de las redes femeninas que se tejen entre paisanas, en especial, en el contexto de la fragilidad de los lazos de parejas y de la limitada extensión de la red familiar.

### CIRCULA LA INFORMACIÓN ENTRE PAISANOS ACERCA DE LAS OPCIONES RESIDENCIALES

Cuando llegaron a Monterrey hace una veintena de años, la señora Paola y su esposo ya tenían experiencia migratoria, pues de recién casados se habían ido a trabajar al puerto de Veracruz y luego a Tampico. Un conocido les había comentado: “en Monterrey está mejor”, “en Tampico para juntar cien pesos se tarda de dos a tres días mientras que en Monterrey se juntan en un día”, así que se lanzaron para Monterrey. Al llegar, como suelen hacer los aventureros que no tienen familiares en la ciudad, rentaron cuartos por la central camionera y se estuvieron ahí tres semanas hasta que un paisano les dijo que había cuartos de renta en la colonia Ferrocarril. Ahí se quedaron solamente tres meses porque a la rentera no le agradaba que estuviera la niña haciendo ruido y agarrando agua. Así es que decidieron irse a vivir junto con sus paisanos que se habían instalado por los márgenes del Río la Silla en Guadalupe. Allá una “señora” les vendió un espacio, o más bien un derecho para estarse ahí, hicieron su tejaban y se colgaron de la luz como los demás paisanos. Sin embargo pronto tuvieron problemas con la “señora”, quien fungía como líder del asentamiento, y decidieron seguir la pista de otros paisanos suyos, quitaron su tejaban, y se fueron a vivir a Colinas del Topo Chico en Escobedo.

Allá, compraron un terreno a un colono, o más bien su derecho de uso porque no tienen papeles que los ampare, y de ahí ya no se movieron hasta la fecha. La información proporcionada por sus paisanos les permitió moverse de manera oportuna en toda el AMM y conseguir espacios residenciales.

## REDES FEMENINAS Y SEPARACIONES CONYUGALES

En la colonia donde viven ahora la señora Paola y su esposo, ya vivían familias de paisanos y con el paso del tiempo unos se fueron a vivir a otras partes y otros llegaron a vivir ahí. Éste es el caso de la señora Fidencia. A diferencia de la Señora Paola, ésta llegó a la ciudad de Monterrey sin su esposo e hijos. En efecto, al separarse de su esposo porque éste tomaba mucho alcohol decidió venirse a Monterrey ya que ahí había trabajo para mujeres. Tenía que sacar adelante la crianza de sus tres hijos y conseguir recursos. Para ello gozó del apoyo de su madre con quien dejó encargados a sus hijos.

En Monterrey, la Señora Fidencia trabajó como empleada doméstica “de quedada” y enviaba remesas a su madre. Sin embargo, puesto que dominaba poco el español y no sabía leer y escribir se le dificultaba tomar los recados telefónicos por lo que no consiguió estabilizarse laboralmente. Regresó a su pueblo y allá la maestra de la escuela del rancho le enseñó los números. Fue así que emprendió el regreso a Monterrey. En esta segunda estancia, conoció a un hombre originario de un rancho cercano al de Chahuatlán y decidieron juntarse. Se instalaron junto con sus paisanos en las márgenes del río la Silla y la Sra.

Fidencia decidió irse por sus dos hijos menores al rancho. De esta unión nació otra hija.

Al enterarse por paisanos que había terrenos en venta en Colinas, se instalaron ahí y fueron construyendo poco a poco su casa, entre los dos, hasta que la pareja se deshizo, nuevamente por el alcoholismo del señor. Una pariente del primer esposo de Fidencia vivió con ellos en Colinas, al respecto comentó que “no me gustó estar ahí porque el señor era muy borracho” y no entendía por qué si había dejado a su primer esposo por ser alcohólico “ahora estaba con otro señor igual”<sup>13</sup>. Al separarse de esta pareja, buscó el apoyo de sus paisanos en el Río la Silla y ahí se quedó cuidando la casa de una paisana, que tenía hijos pequeños y debía irse de vuelta al rancho. Poco después le llegó el rumor de que su ex pareja quería vender su casa en Colinas por lo que se regresó a vivir a esta casa para no perder sus derechos. Desde aquel entonces vive ahí con todos sus hijos, excepto la mayor, y últimamente se instaló con ellos su nueva pareja.

El apoyo que le brindaron las mujeres, tanto su madre, como la maestra de la escuela y la paisana del asentamiento del Río fue de crucial importancia para enfrentar estas separaciones y su nueva condición de jefa de hogar.

#### CUANDO LOS MARIDOS Y LOS FAMILIARES ESTÁN AUSENTES: MADRES DE FAMILIA NAHUAS SOLIDARIAS EN COLINAS DEL TOPO CHICO

Las redes femeninas son importantes en el desenvolvimiento cotidiano de las mujeres, en especial, porque es en torno a éstas que se organizan para trabajar y vender,

también porque se brindan apoyo moral y en ocasiones económico, por ejemplo, cuando se deben enfrentar emergencias médicas.

Las redes de apoyo que se crearon entre las mujeres nahuas de Chahuatlán, que viven en Colinas del Topo Chico, Escobedo, descansan en una identificación en torno al hecho de ser madres de familia, vendedoras ambulantes y paisanas. Además de los hogares de las señoras Fidencia y Paola, se ha registrado la existencia de otros siete hogares con madres de familia nahuas de Chahuatlán en esta colonia. Dos de estos siete hogares están conformados por familiares de éstas, uno se compone de una hija de Paola quien se casó con un paisano, otro de la hija de la única hermana de Fidencia con su esposo e hijos pequeños. Los demás paisanos no están emparentados entre sí y se frecuentan.

Fidencia y Paola comparten con otras dos paisanas el hecho de ser vendedoras ambulantes y madres de familia. Durante un tiempo, junto con Evangelina acostumbraban salir a vender las tres juntas manteles, dulces y cigarros casa por casa. Habían intentado vender papas en el centro de la ciudad pero les molestaban mucho los inspectores de piso, por lo que les resultó más seguro vender casa por casa. Puesto que Paola consiguió acomodarse de manera permanente en un espacio de venta mediante el pago de un derecho semanal y de mordidas cotidianas a los inspectores, ésta ya no las acompaña sin que eso haya afectado su amistad. Evangelina y Fidencia siguen juntas, visitan Cerralvo y Linares, ciudades pequeñas situadas a varias decenas de kilómetros de Monterrey, donde venden servilletas bordadas de casa en casa. A veces, se ayudan bordando las orillas de las servilletas.

Estas mujeres comparten con otras paisanas la actividad de comerciantes. Las cuatro no tienen más opción que llevarse sus hijos, es su deber cuidarles y a la vez así se les enseña el trabajo. Todas han sido encontradas por el DIF trabajando en la calle en compañía de sus hijos. Por ello se integró a sus hijos a un programa estatal destinado a erradicar el trabajo infantil, “Mejores menores”, mediante el pago de un modesto apoyo monetario para comprar ropa y útiles escolares para el menor encontrado en la calle. Así es que desde su entrada a este programa entre ellas circula también información acerca del apoyo institucional, de las reuniones, de la llegada de los pagos, de las despensas, etcétera.

Estas mujeres comparten el hecho de tener relaciones conflictivas e inestables con sus parejas; el alcoholismo y la violencia doméstica son motivo de sufrimiento. Y muchas veces no les queda más que sacar a sus hijos adelante sin el apoyo de sus parejas. En los hechos, la crianza de sus hijos es su exclusiva responsabilidad. Es así como en los casos difíciles, es importante contar con el apoyo de las amigas paisanas y de los familiares, sobre todo cuando se trata de emergencias médicas. Pues cuando no se cuenta con un esposo proveedor y tampoco con una sólida red familiar en la migración, se vive en la pobreza más extrema, y se vuelven importantes estas solidaridades entre madres de familia así como los apoyos institucionales.

La entrada al hospital inevitablemente da lugar a negociaciones con la trabajadora social porque las cuentas siempre rebasan las capacidades de pago de las interesadas. Hace un año, a la Sra. Fidencia le cobraban \$4 200 pesos en el hospital, consiguió con la trabajadora social que se le bajara a \$ 2 000 la cuenta; luego se

comunicó con el encargado del programa “Mejores menores” en el DIF para solicitar apoyo y consiguió que le ayudaran con \$ 1 000. Sin embargo, no siempre se logran saldar las deudas y la Sra. Fidencia cuenta que aún debe \$100 de una cuenta de \$600 en el Hospital Metropolitano por lo que no se puede presentar allá, asimismo en el Hospital civil aún debe \$280. Es que sus gastos médicos han aumentado de manera drástica desde que padece artritis reumatoide. Además de generar altos gastos médicos, el dolor en sus articulaciones le dificulta bordar, hacer de comer y caminar, entre otras tantas cosas que debe hacer. La última vez que fue al hospital, Paola le prestó \$500, pues otras ocasiones ella le ayudó. Su apoyo es muy valioso porque Fidencia no cuenta con familiares que la puedan ayudar económicamente, pues sus únicos familiares en la colonia son una sobrina y su esposo, quienes están criando hijos pequeños, y la visitan y apoyan moralmente. Luego de ir al hospital, tuvo que comprar medicamentos y en su caso requiere de cinco distintos. Esa vez fue a solicitar apoyo al DIF estatal y le dieron un bono para obtener tres de los cinco medicamentos y ella compró los otros dos. Estas ayudas no las puede solicitar tan seguido, deben ser ocasionales, aunque sea un tratamiento. Así es que a veces no hay más remedio que pedir prestado y los paisanos “a veces me prestan \$200 o \$300 cuando necesito para el medicamento” aunque prefiere evitar pedir prestado porque como a los dos o tres días vienen a cobrarle, y aún no ha juntado el dinero. Y a los que no son paisanos, no se les pide porque tampoco se les presta cuando necesitan, pues hay mucha gente en la colonia, no se sabe bien quiénes son, pues no vienen del mismo lugar y pueden irse sin pagar, así es que “nomás ayudamos al que conocemos”.

La enfermedad, combinada con una limitada red familiar y la ausencia de apoyo marital genera una gran vulnerabilidad económica y moral. Ésta se enfrenta día a día gracias a las manos tendidas por mujeres madres de familia, paisanas y a través de las ayudas institucionales que se obtienen de manera puntual.

### ¿REDES DE PAISANOS O DE AMIGOS? LOS VISITANTES HUI- CHOLES DE SAN JOSÉ EN MONTERREY<sup>14</sup>

En el siguiente caso se analizan las solidaridades que se tejen en la ciudad entre visitantes indígenas, en este caso huicholes de Jalisco quienes residen en el AMM de manera temporal, y residentes urbanos no indígenas. Situándose en las fronteras étnicas, se evidencia cómo lo que podría ser calificado como una “red de paisanos” no es más que una “red de amigos” en la cual se insertan visitantes huicholes. Las redes de relaciones interétnicas así creadas son la base para la constitución de un invaluable capital social que les permite conseguir residencia a costo mínimo, clientes y espacios de venta.

Los huicholes en Monterrey proceden de diferentes lugares de origen y experimentan vivencias distintas pese a ser miembros de un mismo grupo étnico. En cuanto a sus orígenes, en los quince últimos años, los huicholes que estuvieron en la capital neoleonesa eran nacidos en distintas comunidades serranas de Jalisco<sup>15</sup> así como residentes permanentes de centros urbanos como Tepic, el Distrito Federal y Guadalajara.

Respecto a sus vivencias urbanas, comparten el hecho de producir artesanías, sin embargo, no todos dependen

de igual manera de su venta y el grado de dependencia de la artesanía para la obtención de recursos; por ejemplo: los chamanes viven también de hacer limpias y curaciones. Acerca de su residencia urbana, en Monterrey registré vaivenes constantes de huicholes, es decir, una población de visitantes esporádicos quienes vienen a la ciudad para conseguir recursos o bien invitados a participar en algún evento. Asimismo hay familias nucleares que se han instalado en la ciudad por varios meses sin que su estancia rebase los dos años, en términos de Knab (1981), se trata de residentes semi-permanentes<sup>16</sup>. Finalmente, algunas familias llevan entre 3 y 5 años radicando ahí y no tienen contemplado regresar a vivir a su comunidad de manera permanente, sin que ello signifique que hayan cortado sus lazos con ésta, puesto que viajan a su comunidad para asistir a asambleas y participar en ceremonias familiares.

#### “DIOS LOS HACE Y ELLOS SE JUNTAN”: LA RED DE AMIGOS DE LOS VIAJEROS DE SAN JOSÉ, JALISCO

A continuación me referiré a huicholes originarios de San José (comunidad de San Andrés Cohamiata) que aspiran a permanecer varios meses en la ciudad. Este grupo está constituido por la familia de un artista huichol así como de algunos chamanes quienes vienen acompañados por familiares y amigos.

A partir de la mitad de la década pasada, han llegado a Monterrey varios huicholes originarios de la localidad de San José en la comunidad de San Andrés Cohamiata, Jalisco. San José es una localidad famosa por sus chamanes de la que emanan necesariamente los gobernadores de la



comunidad tradicional de San Andrés. Por vías distintas llegaron amigos y familiares de esta localidad a Monterrey y ahí gozaron del apoyo de jóvenes quienes comparten un mismo gusto por las artes plásticas. Con el paso de los años, éstos fueron formando una red de amistades que se expresa en palabras de uno de ellos: “dios los hace y ellos se juntan”.

La relación que estos jóvenes sostienen con algunos huicholes de San José inició para la mayoría de éstos en la ciudad. A mediados de los noventa, Armando conoció a una familia de San José instalada en Guadalajara que se dedicaba a la producción artesanal. El jefe de familia, Fidencio, en palabras de un amigo suyo, quien es un renombrado pintor tapatío, “es un artista”. En efecto, a diferencia de quienes reproducen un modelo, Fidencio es creativo. Por lo mismo Fidencio ha viajado a varias partes del mundo como Estados Unidos, España y Francia. Pese a ser famoso, Fidencio lleva una vida sencilla y en vez de “artista” se define como un “viajero”. Su talento le ha brindado la oportunidad de conocer lugares lejanos.

En Monterrey hizo amistad con el dueño de una plaza comercial y año con año éste lo invita al aniversario de la plaza en la que artesanos mexicanos elaboran sus piezas ante los visitantes durante un mes. Así, cada mes de julio, Fidencio y su familia vienen a Monterrey. Armando les recibió en múltiples ocasiones en su casa, y a su vez su taller, ubicado en el primer cuadro de la ciudad, pues Armando es cosmopolita. De su trabajo, dice Armando que “siempre he sido bueno para hacer cosas con las manos”, pues es artesano en cuero, calidad que comparte con Fidencio a quien fue presentando clientes suyos y prestando sus facturas para concretar ventas con museos y tiendas. Con

Fidencio, Armando hizo una buena amistad y como “cuates” que son, “les gusta echarse sus buenos tragos”. Fue así como sus amigos fueron conociendo a sus huéspedes huicholes y en ocasiones posteriores los hospedaron en su casa, cuando a Armando no le fue posible recibirlos.

De manera paralela, un amigo de Armando llamado Mauricio empezó a recibir visitas de sus amistades de San José en su casa. Mauricio es arquitecto y crítico de arte, comparte con Armando ser cosmopolita puesto que ha vivido en varios países. A sus invitados los había conocido en la sierra huichola donde empezó a viajar en los años ochenta cuando aún era estudiante de arquitectura en Harvard. Para él, visitar la sierra huichola era una manera de desprenderse de la intelectualidad, de “purificarse física, mental y espiritualmente” y a su vez de “agarrarse de sus raíces”. Estando en Monterrey, puesto que ahí tenía una casa grande y muy céntrica, pronto su casa fue llenándose de visitas y llegó a tener hasta 15 huéspedes al mismo tiempo. Dice al respecto que “se iban dos y le decían a ocho que la casa de Mauricio había lugar ¿no? y ya llegaban cinco y así se hacía la cadena”<sup>17</sup>. Es que la casa de Mauricio en el Barrio Antiguo se prestaba a que sus visitantes tuvieran su independencia. Explica que:

Mi casa tenía la sala, mi recámara, otra, un patio, el baño. Entonces cuando empezaron a llegar era muy bueno por la disposición de la casa, porque él se podía quedar como en la sala, aquí y luego había un cuarto donde yo ahí leía y luego estaba mi recámara y ellos podían salir de la sala al patio para ir al baño, no tenían que atravesar por mi recámara. Estaba muy grande y podían salir al centro y todo, entonces esa disposición estaba muy bien y pues fue así todo el noventa y siete y el noventa y ocho (...)

Fue un período muy intenso, muy, muy extraño ¿no?, porque venían así cada dos meses, allá, aquí una pareja, por un momento llegué a tener como quince en mi casa, sí, bastantes, le decían a mi casa desmucho, ¿como está el desmucho?, no pos bien. Yo creo que para los huicholes fue una especie de descubrimiento de Monterrey (ibid).

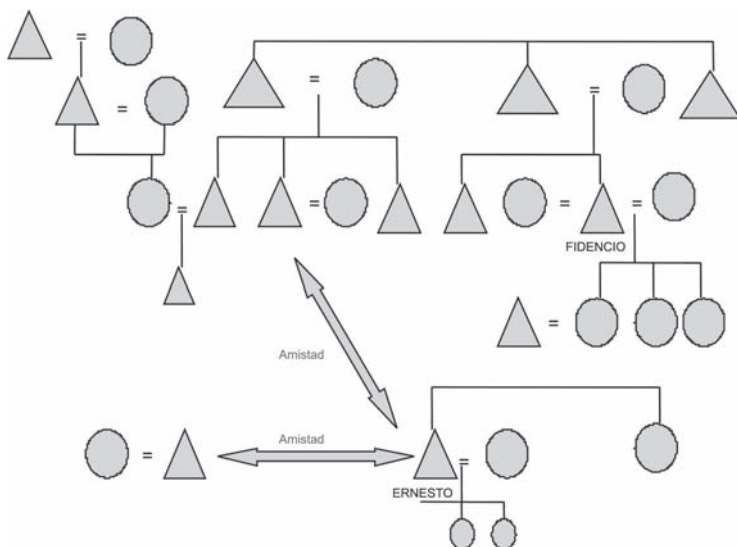
El primer conocido huichol en aparecerse a la puerta de su casa fue Ernesto, un chamán muy bien relacionado y apreciado por sus amigos urbanos por su gran sentido del humor. Además de la venta de artesanías, éste vivía de las limpias y curaciones que realizaba en la ciudad. El conocido don curativo de los chamanes huicholes le atraía pacientes, éstos lo conectaban en la calle al reconocer tan típico atuendo, o bien a través de sus amigos. Dice Mauricio que a veces llegaba Ernesto y necesitaba dinero, entonces cuenta Mauricio que le llamaba a Armando, este se comunicaba con Mary quien había conocido a algunos huicholes en una ceremonia en el Parque la Huasteca<sup>18</sup> y se comunicaban con sus amistades para conseguirle clientes para limpias cuyo costo oscilaba entre \$250 y \$400.

Mary no ha hospedado huicholes en su casa, pero ha tenido una relación cercana con varios. Mary es pintora y la influencia pictórica del arte huichol en sus obras es marcada; usa hilos de estambre y brillantina y comenta que “a veces se me hace que me estoy copiando”. Su participación en la producción musical le permitió unir sus pasiones: en 1995 organizó un primer festival musical en la Huasteca que a su vez buscaba crear conciencia ecológica, asimismo facilitó a unos amigos de huicholes de San José que grabaran un caset de música tradicional huichol en el estudio del grupo Control Machete. Sin embargo, más allá

del arte, la espiritualidad de los huicholes siempre ha sido motivo de admiración suya, la mejor expresión de ello es que pidió al chamán Ernesto que la uniera en matrimonio con su pareja según los ritos huicholes.

Así es como la venida regular de los visitantes de San José fue facilitada por el hospedaje ofrecido por estos amigos y las nuevas amistades y contactos hechos en la ciudad a través de ellos. Por ejemplo, consiguieron quedarse en cuartos traseros del Museo de Culturas Populares y exponer ahí sus artesanías. También fueron invitados a realizar ceremonias en la explanada del Museo de Historia Mexicana y por supuesto de tomar parte de los rituales en la Huasteca. Fue así como se consolidó un núcleo de visitantes esporádicos y residentes semi-permanentes originarios de San José en Monterrey quienes solían llegar acompañados por el cónyuge y los hijos pequeños o por un buen amigo.

GRÁFICA 1: RED DE VISITANTES DE SAN JOSÉ



Lo interesante es que a primera vista pareciera que se trata de una red de paisanos, es decir, que se hayan estado apoyando para llegar a Monterrey. Sin embargo, este núcleo se fue más bien creando con base en las relaciones y amistades con residentes urbanos no indígenas. (gráfica 1)

Ahora bien, el alargamiento de las estancias implica conseguir espacios propios para residir y trabajar. El paso entre estas dos situaciones, es decir de visitante a residente, suele desencadenar conflictos en caso de que los favores en materia de hospedaje duren y terminen pareciendo abusos. Esto es lo que sucedió con Fidencio y su familia cuando se quedaron por meses en el departamento de unos amigos de Armando. Roberto y Natalia recibieron por primera vez a Fidencio y su familia una vez que Armando no los pudo recibir en su casa. Durante cuatro veranos seguidos les dio gusto recibir durante el mes de julio a esta familia huichola en su departamento. Procuraban pasarla bien y salirse a pasear juntos, algunas noches se tomaban una que otra cerveza platicando y bromeando, y se admiraban ante su don artístico: “son súper artistas”. El quinto año de su venida, al no advertirles respecto de la fecha de su partida y al tener que convivir en un espacio reducido, fue desgastándose la relación amistosa. Con el desencantamiento las máscaras fueron derrumbándose. Mauricio comparte con Roberto y Natalia el hecho de haber llegado a cansarse de tanta visita y los considera grandiosos actores. Juegan con la imagen que se tiene de ellos, la de unos indios tontos perdidos en la ciudad e instrumentalizan la lástima que se tiene hacia ellos. A Mauricio le causó gracia su don para la actuación y lo entendió como una manera de no dejarse avasallar:

los veía cómo interactuaban, este, cómo eligen así como estas... ¿Cómo se puede decir?, personajes y estas actitudes que a veces pueden ser indios tontos si quieren ¿no?, o a veces pueden ser los indios súper espirituales y místicos o a veces son unos payasos ¿no?, y te entretienen y siempre están ellos mismos como tratando de entender qué está pasando a su alrededor y no dejarse avasallar, por el mundo exterior, entonces yo creo para ellos como manipularlo ¿no?, dentro de sus esquemas, desde sus propios esquemas como insertarse y salir ganando y ganando en todos los sentidos, de que sacar dinero, sacar un lugar, que los lleven a pasear simplemente, este, entonces bueno, a mi me causaba mucha gracia verlos así en acción.<sup>19</sup>

Cuenta Natalia que una de las razones por las cuales se tardaron hasta 8 meses para dar por terminada la estancia de Fidencio y su familia en su departamento fue porque les daba pena con la esposa e hijas de Fidencio. Les tenían simpatía y les molestaba darse cuenta de cómo éste las descuidaba. Por lo mismo les remordía la conciencia la eventualidad de que se fueran de la casa para quedarse a vivir en una vecindad muy humilde del centro de la ciudad donde llegan cuando no tienen con quién quedarse. Dice Natalia que

realmente él fue quien puso el desorden, me da cosa como que decirles que ya no y a la señora y las chavitas y saber que es un lugar bien feo, entonces como que por eso aguanté un rato, por ellas sobre todo porque, pues ellas igual y a veces no lo veían en un par de días.<sup>20</sup>

Estas amistades urbanas fueron clave para la inserción de estos visitantes huicholes en la ciudad, tanto por ofrecerles hospedaje, como por facilitarles contactos para conseguir espacios de venta y clientes. Ahora bien, estas redes son frágiles e inestables, pues se hacen y se deshacen con mucha facilidad. En efecto, a diferencia de las relaciones familiares, las amistades conllevan poco compromiso, de tal manera que se trata de vínculos poco sólidos y perdurables.

Varios factores favorecieron el hecho de que los visitantes de San José ya no tuvieron dónde quedarse de manera segura en Monterrey, de tal manera que el grupo de San José dejó de venir con tanta regularidad. Sin embargo siguen viniendo de manera esporádica por medio de otros contactos que han ido tejiendo, por ejemplo, a través de un grupo de danzantes concheros quienes asisten desde hace años a la semana santa en la comunidad de San Andrés. Estos danzantes se reúnen cada fin de semana para danzar en el Parque la Huasteca. Al aceptar el compromiso de velar por la imagen llamada Aparruqui de San Andrés a petición de sus amistades de San José, se han visto envueltos en un compromiso que los amarra con éstos. Una nueva red se formó con base en amistades con regiomontanos en busca de sus raíces indígenas.

## CONCLUSIONES

Las redes familiares son el soporte principal del proceso migratorio y este fenómeno es particularmente evidente en el caso de las empleadas domésticas, quienes son animadas y recibidas por hermanas, primas y tías. De

acuerdo con lo que demostró Massey et al. (1991), el carácter masivo de su migración puede ser explicado por el capital social que este entramado de relaciones sociales constituyen para las candidatas huastecas a la migración a Monterrey. El paisanaje también es importante, pues a través de éste circula información sobre las opciones residenciales y la asistencia institucional. Asimismo genera confianza a la hora de prestarse ayuda, en especial, cuando se trata de apoyos económicos.

Puesto que no siempre se goza de este rico entramado de relaciones sociales, que asegura al migrante indígena en la ciudad contra las asperezas de la vida cotidiana, en especial, cuando se tienen pocos familiares y con mayor razón una situación matrimonial conflictiva, las redes que se tejen en torno del paisanaje combinado con el género, se vuelven de crucial importancia. En estos casos, la identificación que nace entre las mujeres, quienes comparten la necesidad de criar y “sacar adelante” a sus hijos, es un factor para la constitución de redes femeninas. Además, se tienen que capitalizar también las relaciones tejidas fuera del grupo de adscripción, como es el caso de los empleados de las instituciones, por ejemplo, las de asistencia social.

Con el caso de los huicholes en Monterrey, observamos que la constitución y el mantenimiento de su capital social dependen de su habilidad para relacionarse de manera oportuna y conseguir espacios de venta, clientes y hospedaje.

Finalmente, si bien las relaciones familiares son importantes para tener a un lugar donde llegar en la ciudad, el desenvolvimiento urbano depende de su capacidad de tejer redes más allá de su grupo de paisanos y constituirse un capital social con base en relaciones interétnicas.



## BIBLIOGRAFÍA

ADLER LOMNITZ, LARISSA, 1975, *Cómo sobreviven Los Marginados*, Siglo XXI editores, México.

\_\_\_\_\_, 2001, *Supervivencia en una barriada en la ciudad de México*, en *Redes Sociales, Cultura y Poder. Ensayos de Antropología Latinoamericana*, FLACSO, Miguel Ángel Porrúa, México: 47-97.

ALTAMIRANO, TEÓFILO, 1988, *Cultura Andina y Pobreza Urbana. Aymaras en Lima Metropolitana*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad del Perú, Perú.

ARIZPE, LOURDES, 1978, *Migración, Etnicismo y Cambio Económico. Un estudio sobre Migrantes Campesinos a la Ciudad de México*, El Colegio de México, México.

ARIZPE, LOURDES, 1979, *Indígenas en la Ciudad de México: El caso de Las "Marías"*, Secretaría de Educación Pública, México.

BONFIL PALOMA Y MARTÍNEZ ELVIA ROSA Coords., 2003, *Diagnóstico de la discriminación hacia las mujeres indígenas*, CDI, México.

BUENO, CARMEN, 1994, *Trabajadores indígenas en la construcción de vivienda de la ciudad de México*, Revista Nueva Antropología número 46, Septiembre 1994, México: 7-23.

BURT, RONALD S., 2000, *The network structure of social capital*, para ser publicado en *Research in organizational behavior*, Vol. 22, editado por Robert I. Sutton y Barry M. Stawn Greenwich, CT: JAI Press.

CANO, ADÁN (2006), *Percepciones y expectativas de padres de familias indígenas en torno a la educación escolar de sus hijos. las familias huastecas de la Fernando Amilpa en la zona metropolitana de Monterrey*, Tesis de Maestría en Ciencias con Opción en Trabajo Social, Universidad Autónoma de Nuevo León, Febrero de 2006.

CASTILLO, JORGE (2004), *La migración indígena en Nuevo León: los mixtecos*, Tesis de Licenciatura en Sociología, Universidad Autónoma de Nuevo León, San Nicolás de los Garza.

CHAVARRÍA, LAURA (2005), *Jóvenes inmigrantes indígenas viviendo en zonas urbanas afluyentes. el caso de las empleadas domésticas, situaciones de inseguridad y violencia en Monterrey*, Tesis de Maestría en estudios Latinoamericanos y del Caribe, Universidad de Utrecht, Holanda.

COMISIÓN NACIONAL PARA EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS (CDI), Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) Programa Noreste, *Perfil sociodemográfico de las mujeres indígenas en el área metropolitana de Monterrey*, Documento interno.

DURIN, SÉVERINE, 2003, *Indígenas urbanos en la zona metropolitana de Monterrey*, Revista *Vetas* número 15, El Colegio de San Luis Potosí, San Luis Potosí, pp. 66-85.

FARÍAS, CARMEN (2003), *Estudio etnográfico de un grupo nahua asentado en las márgenes del río La Silla, Guadalupe, N.L.*, 2003, Tesis de Licenciatura en Antropología, Centro Educativo Universitario Panamericano, Monterrey.

FARFÁN, OLIMPIA et al. (2003), La territorialidad indígena en la ciudad: mixtecos y otomíes en Nuevo León, en *Diálogos con la territorio, simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, Tomo III, Alicia Barabás (Coord.), Etnografía de las regiones indígenas de México en el Nuevo Milenio, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México: 333-398.

FORNI, PABLO, M. SILES Y L. BARREIRA, 2004, *¿Qué es el capital soial y cómo analizarlo en contextos de exclusión y pobreza? estudios de caso en Buenos Aires, Argentina*, Research Report 35, december 2004, Julian Samora Research Institute, Michigan State University.

FREYERMUTH, GRACIELA Y MARÍA CRISTINA MANCA, 2000, Invisibles y transgresoras. Migración y salud reproductiva en los altos de Chiapas, en *Migración y relaciones de género en México*, Barrera Bassols y Oehmichen Coords. , México, GIMTRAP, UNAM, 2000: 203-228.

GONZÁLEZ, DIANA, 1992, *América jamás descubierta*, Ediciones Castillo, Monterrey.

HIRABAYASHI, LANE, 2001, *La politización de la cultura regional: Zapotecos de la sierra de Juárez en la ciudad de México*, América Indígena número 4, octubre-diciembre 2001: 185-218

HOBBSAWM, ERIC, 2002, *La invención de la tradición*, Editorial Crítica, Barcelona.

INEGI, 2000, XII Censo General de población y Vivienda, México.

KNAB, TIM, 1981, *Artesanía y urbanización : el caso de los Huicholes*, en América indígena, Vol. 41, n°2, México: 231-243

MASSEY, DOUGLAS et al., 1991, *Los ausentes. El proceso social de la migración en el occidente de México*, Conaculta, México.

OEHMICHEN, CRISTINA, 2000, Las mujeres indígenas migrantes en la comunidad extraterritorial, en *Migración y relaciones de género en México*, Barrera Bassols y Oehmichen Coords. , México, GIMTRAP, UNAM, 2000: 321-348.

POLANYI, KARL, 1983, *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps* ; Gallimard, Paris.

PORTES, ALEJANDRO, 1998, Social Capital: its origins and applications in modern sociology, en *Annual Review of Sociology*, Núm. 24:1-24.

ROBISON, LINDON Y SILES, MARCELO, 2003, *El paradigma del capital social y las organizaciones*, en *Capital social y reducción de la pobreza en América Latina y el Caribe: en busca de un nuevo paradigma*, Naciones Unidas, Santiago de Chile: 157-176.

SOLVEIG A. TURPIN, 2002, La nucleación cíclica y el espacio sagrado. La evidencia del arte rupestre, en *Relaciones* 92, otoño 2002. Vol. XXIII, pp.26-46.

VELASCO ORTIZ, LAURA, 2002, *El regreso de la comunidad. migración indígena y agentes étnicos. los mixtecos en la frontera México – Estados Unidos*, El Colegio de México, El Colegio de la Frontera Norte, México.

## NOTAS

<sup>1</sup> La idea según la cual el recurso de las redes sociales favorece la concentración laboral, también puede sustentarse a partir de las hazañas de Carmen Bueno (1994). Ella mostró que a la hora de emplearse en la ciudad, entre los hombres que trabajan en la construcción es el empleo de albañil es el más frecuente entre los trabajadores indígenas. Lo interesante es que en 82% de los casos la contratación de los albañiles se hizo a través de un pariente (37%), un paisano (25%) o de un amigo (21%).

<sup>2</sup> Se agradece al CONACYT su apoyo financiero. Asimismo agradezco a mis colaboradores, en especial a los estudiantes que participan en este proyecto, en particular, Adela Díaz Meléndez, Nydia Prieto Chávez (Universidad Autónoma de Nuevo León) y Laura Chavarría (Universidad de Utrech, Holanda) cuyos datos de campo se están presentando.

<sup>3</sup> El proyecto se titula “Niños indígenas en escuelas urbanas: las ciudades de México, Guadalajara y Monterrey”, a cargo de Guillermo de la Peña, Regina Martínez, Angélica Rojas, Séverine Durin (CIESAS), Emiko Saldivar (UIA) y es financiado por la Fundación Ford.

<sup>4</sup> Este proyecto integra a cinco miembros, Cecilia Sheridan (Coordinadora, CIESAS Noreste), Séverine Durin (Asesora, CIESAS Noreste), Rebeca Morena, Verónica Martínez y Verónica Hernández (Colaboradoras). Este proyecto es financiado por la CDI.

<sup>5</sup> En el año 2000 se censaron 8 484 mujeres mayores de cinco años y 6 962 hombres.

<sup>6</sup> Diario de campo, Nydia Prieto Chávez.

<sup>7</sup> Sobre estos tres casos, se puede consultar a Farfán et al., (2003) y a las tesis de Licenciatura de Jorge Castillo (2003), Wendolín Rodríguez (2003) y de Carmen Farías (2003).

<sup>8</sup> Área Geo Estadística Básica.

<sup>9</sup> Los nombres de las personas entrevistadas han sido cambiados.

<sup>10</sup> Agradezco a Adela Díaz y Laura Chavarría la oportunidad de citar su diario de campo del 6 de marzo de 2005. Para mayor información sobre las empleadas domésticas en Monterrey, consultar la tesis de Maestría de Laura Chavarría (2005).

<sup>11</sup> La información que se presenta se basa en los diarios de campo de Nydia Prieto Chávez, así como en una entrevista a profundidad y recorridos realizados con ella. Acerca de los nahuas de Chahuatlán se puede consultar la tesis de Licenciatura de Carmen Farías (2003) sobre las familias asentadas en los márgenes del Río La Silla en Guadalupe, N.L. y la tesis de Maestría de Adán Cano (2006) sobre dos familias originarias de este pueblo e instaladas en la colonia Fernando Amilpa, Escobedo, N.L.

<sup>12</sup> Fomento Metropolitano de Monterrey.

<sup>13</sup> Diario de campo de Nydia Prieto, 3 de noviembre de 2005.

<sup>14</sup> Trabajo de campo y entrevistas realizadas por Séverine Durin.

<sup>15</sup> En su gran mayoría eran nacidos en Santa Catarina Cuexcomatlán y en San Andrés Cohamiata, municipio de Mezquitic, Jalisco.

<sup>16</sup> Para el caso de los huicholes en la ciudad de México en los años setenta, Knab (1981) distinguió los residentes esporádicos de los semi-permanentes y de los permanentes. Se considera un residente semi-permanente quien esté varios meses al año en la ciudad y regrese regularmente a su comunidad, para sembrar y ser parte de actividades ceremoniales y cívicas; en cuanto a los permanentes se trata de quienes no tienen planes definidos de regresar a vivir a su comunidad.

<sup>17</sup> Entrevista con Mauricio 13 de marzo de 2004.

<sup>18</sup> El Parque la Huasteca se encuentra en el municipio de Santa Catarina. Es un parque ecológico que pertenece al Parque Nacional Cumbres; está en las intermediciones del AMM. Desde el año 1990 han acudido huicholes oriundos de Nayarit para realizar ahí ceremonias, primero invitados por grupos de la Nueva Era (el Kanto de la Tierra y mancomunidad América India Solar), luego con el apoyo del municipio de Santa Catarina.

<sup>19</sup> Entrevista con Mauricio 13 de marzo de 2004.

<sup>20</sup> Entrevista con Roberto y Natalia 28 de abril de 2004.



## IZTAPALAPA, LA OTRA CARA DE LA MONEDA: SUS PUEBLOS ORIGINARIOS

*Arturo Perrusquía Reséndiz\**

### INTRODUCCIÓN

ANTES DE INICIAR, DESEO ENFATIZAR que las siguientes líneas tienen fundamento en el trabajo de investigación Iztapalapa Pueblos Originarios, realizado por la Coordinación de Proyectos de Enlace Comunitarios de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, con el aporte de jóvenes prestadores de servicio social y la valiosa participación de los habitantes de los pueblos. Los datos recabados soportan la interpretación que hago sobre un tipo de relación social muy peculiar que se presenta entre los habitantes de los pueblos originarios en Iztapalapa, quienes -sin dudarlo- son la otra cara de la moneda del Iztapalapa violento y conflictivo que los medios de comunicación nos han dado a conocer.

\* Lic. en Antropología Social, tiene una especialidad en Antropología cultural y es candidato al grado de maestro en Educación. Fue coordinador del proyecto "Iztapalapa Pueblos Originarios"

## IZTAPALAPA Y SUS PUEBLOS ORIGINARIOS

Durante muchos años la Ciudad de México ha sido lugar y fiel testigo de múltiples fenómenos que han hecho de este espacio un lugar diverso y controvertido. La razón, sencilla: el rumbo o destino de esta gran metrópoli, donde vivimos e interactuamos, nunca ha atendido a las expectativas o necesidades concretas de sus pobladores; siempre ha respondido a intereses particulares y de pequeños grupos de poder, quienes, sin ningún escrúpulo, han llevado a la ciudad a un crecimiento desorganizado y sin sentido, con la consecuente minimización y desaparición de culturas completas bajo la bandera del llamado “desarrollo”.

Un ejemplo de este crecimiento desorganizado es lo que hoy territorialmente se conoce como la Delegación Política Iztapalapa, vasta extensión de territorio que no hace más de sesenta años era de uso agrícola y contaba con un sistema de comunicación y subsistencia lacustre; ambos elementos, de identidad comunitaria.

Actualmente este espacio es casi en su totalidad un bloque de concreto: industrias, casas, unidades habitacionales, grandes avenidas y ejes viales se posan en las tierras que hasta hace poco representaban el sustento de la gente que por generaciones ha radicado en el lugar.<sup>1</sup>

La pérdida de las tierras y la desecación de la zona lacustre provocó que Iztapalapa, en poco menos de sesenta años, se convirtiera en la delegación más poblada de la urbe; de 1 773 343 habitantes sólo 104 593 (aproximadamente el 9%),<sup>2</sup> reside en los pueblos o espacios físicos, cuya existencia y valor simbólico data de antes de la conquista. Estos lugares, como San Juanico Nextipac, San Andrés Tetepilco, Aculco, San Marcos Mexicaltzingo,



Magdalena Atlazolpa, Culhuacán, San Andrés y Santa María Tomatlán, San Lorenzo Tezonco, Santa Cruz Meyehualco, San Sebastián Tecoloxtlita, Santa María Aztahuacán, Santa Martha Acatitla, Santiago Acahualtepec e Iztapalapa, en conjunto, fueron pueblos ribereños de lo que en su momento fue la península de Iztapalapa.<sup>3</sup>

Mucha gente piensa que de esos esplendorosos lugares de cultivo, que formaron parte del México prehispánico y hasta hace poco constituían un elemento clave de subsistencia e identidad local, sólo quedan los nombres, y para colmo, no como sustantivos sino como apelativos de aquellos impuestos por los grupos de espíritu colonial.

Para fortuna de nosotros, la imagen de aquel magnífico lugar aún no forma parte de los cajones del olvido. La gente, si bien ya no cuenta físicamente con sus tierras o lagos, logra retrotraerlos con mucha claridad a través de la memoria; muestra de ello es la forma como don Trinidad, habitante del pueblo de Aculco, a sus 73 años de edad, recuerda con entusiasmo, pero con dejos de tristeza, los lugares donde brotaban los ojos de agua que había en su pueblo -el cual hoy en día carece de este vital líquido- y platica con agrado que en Aculco:

...había una zanja anchota como de tres metros de ancha y así de alto [señala con su brazo como 30 cm por arriba de su cabeza], por abajo pasaba uno con las chalupas, cuando era la fiesta de agosto. Las visitas del centro de México, venían a ver a sus compadritos. Mientras está la comida vamos a remar y al campo. A toda la gente le gustaba porque ahora lo que es California [señaló con su brazo hacía una calle] estaba lleno de agua que daba hasta aquí, eso era lo bonito andar en las chalupas, eso era lo que había en Aculco de bonito, sobre todo en agosto que

por todos lados había maizales, hartísimo elote, y los campos llenos de siembra de hortaliza, como la lechuga, los rábanos, la cebolla, las zanahorias, nabos, espinacas, acelgas, coles.<sup>4</sup>

Don Trinidad no está evocando un recuerdo de hace 500 años, sostenido por la tradición oral, está trayendo al presente los últimos cincuenta años antes de la expropiación de las tierras y desecación del lago. La muestra más clara de lo reciente de este hecho es la expropiación de las 300 hectáreas de tierras de cultivo realizada en 1970 para que, diez años después, se construyera la central de abasto. Esas tierras, en especial chinampas, estaban bordeadas por una zona lacustre, y de ello sólo quedan dos parcelas.

La mayoría de las entrevistas hechas hasta el momento manifiestan este tipo de recuerdos; donde la gente busca por medio de la evocación, como dice Ricoeur, “luchar contra el olvido, arrancar algunas migas de recuerdo a la rapacidad del tiempo”, (Agustín dixit) a la sepultura del olvido (Ricoeur, 2004:50).

Pero los sinsabores de la gente que habita en los pueblos de Iztapalapa no terminaron con la pérdida o venta de sus tierras; hoy en día enfrenta una gradual transformación en su composición y dinámica social. El nulo reconocimiento y respeto a sus pautas culturales los ha colocado, en ocasiones, en una tensión constante con los nuevos ocupantes del territorio. La nueva dinámica de interacción comunitaria (originarios-avecindados) ha obligado a los oriundos del lugar a desarrollar mecanismos de conservación cultural u otras formas de resistencia no siempre bien vistas o toleradas por los otros.

Una de las estrategias de reafirmación identitaria que viene a subsanar la pérdida de la tierra, es el peso otorgado a sus actividades cívico-religiosas. El carnaval y las fiestas patronales soportan hoy en día la nueva figura de los pueblos. La necesidad de conservar estas celebraciones, que ellos llaman tradición, al parecer se ha vuelto el mástil que sostiene la bandera de un grupo cultural que las secuelas del colonialismo desean sepultar, pues no debemos olvidar que:

Una característica sustantiva de toda sociedad colonial es que el grupo invasor, que pertenece a una cultura distinta de los pueblos sobre los que ejerce su dominio, afirma ideológicamente su superioridad inmanente en todos los órdenes de la vida y, en consecuencia, niega y excluye a la cultura del colonizado. (Bonfil, 2004:11).

El interés no es llevar la discusión al terreno del debate sobre religión y religiosidad. La reflexión aquí, respecto al hecho religioso, es realizada desde un enfoque distinto; en otras palabras, consideramos el acontecimiento como un acto cultural. Y entendemos cultura no como *kultur*, término alemán que se refiere tan sólo a hombres iniciados en formas de conocimiento llamadas superiores, y quien por sus gustos y cualidades intelectuales se distingue de la masa de sus conciudadanos, idea impregnada de colonialismo (Hull, 1986: 15). Por el contrario, para nosotros cultura es la totalidad compleja de actividades producidas por los hombres en su experiencia histórica, es decir, nos apegamos más a la definición hecha por Edward Tylor en su libro *Primitive culture*. En este sentido, los pueblos de Iztapalapa constituyen una unidad cultural soportada en sus festividades cívico-religiosas.

## SOBRE LA UNIDAD CULTURAL DE LOS PUEBLOS

Una de las características detectadas mediante las entrevistas y el trabajo de campo es la unidad cultural que los pueblos de Iztapalapa conservan. Aunque mucha de ésta se ubique en el imaginario colectivo, en la memoria o el recuerdo, existen otros ámbitos como los carnavales y las fiestas patronales donde se desborda una emoción en el presente que va más allá de una simple y llana evocación del pasado.<sup>5</sup>

La idea de las unidades culturales vistas desde el ángulo religioso no es nueva. Desde la época colonial temprana existía ya por parte de los españoles una percepción de cierta unidad cultural entre los originarios. Esto se aprecia claramente en fray Bartolomé de las Casas quien, en su *Apologética historia sumaria*, fue el primero en mostrar las notables semejanzas entre las creencias de los guatemaltecos y las de otros pueblos que, en conjunto, hoy denominamos mesoamericanos (Romero y Ávila, 2005).

Las sociedades oriundas de este vastísimo territorio (que conocemos como Mesoamérica) integraban una unidad cultural. Unidad que, para los profesionales de la antropología, y en particular para Kirchoff -cuya preocupación central fue establecer qué y cuáles elementos culturales sería importante considerar para definir el área mesoamericana-, no incluía el sistema de creencias religiosas como un componente clave para definir la propuesta; por el contrario, Mesoamérica se marcó por una serie de elementos donde el cultivo del maíz fue el eje rector.<sup>6</sup>

Es necesario señalar, que la delimitación hecha en esos momentos por Kirchoff para Mesoamérica era fundamentalmente de tipo etnohistórico y no etnográfico, y según

datos aportados por diversos autores, la no participación de etnólogos y antropólogos sociales limitó la propuesta de Kirchoff. Hoy en día es un punto que se discute (Romero y Ávila, 2005).

A diferencia de lo sucedido en el proyecto de Mesoamérica, a menor escala por supuesto, el proyecto de Iztapalapa se lleva a cabo por un equipo interdisciplinario, en el que se realiza mucho trabajo etnográfico; por ello, y con base en los datos recogidos hasta el momento, me atrevo a señalar que los pueblos ubicados en la delegación Iztapalapa forman un área cultural con rasgos o patrones de comportamiento muy similares que se manifiestan en la conmemoración de sus festividades cívico-religiosas. Para Bonfil Batalla estos pueblos serían una clara muestra del “México profundo” que crea y recrea continuamente su cultura:

...la ajustan a las presiones cambiantes, refuerzan sus ámbitos propios y privados, hacen suyos elementos culturales ajenos para ponerlos a su servicio, reiteran cíclicamente los actos colectivos que son una manera de renovar y expresar su identidad propia; callan o se rebelan, según una estrategia afinada por siglos de resistencia (Bonfil, 2004:11).

En este caso, los habitantes de estos pueblos al ser despojados del elemento cultural que Kirchoff privilegió como indicador de la cultura mesoamericana, el sistema agrícola, y en la búsqueda de mantenerse visibles, hallaron en sus fiestas un mecanismo de resistencia y reafirmación para reforzar su identidad. Lo anterior nos habla de un grupo social no pasivo o estático, que no obstante que vive en constante tensión, resiste los embates de la

modernidad y de la urbe, apelando a las estrategias más diversas según las circunstancias a las que se enfrenta, y al parecer, en esta ocasión lo religioso constituye una táctica.

La intención no es desplazar la religión a segundo plano, tampoco pretendo catalogarla como en su momento lo hizo Durkheim, quien la considera un *hecho social*, y por lo tanto una cosa, cuya característica principal es el poder coercitivo que ejerce y es capaz de ejercer sobre los individuos. (Durkheim, 1967:10). En el caso de Iztapalapa, la postura durkheimiana no cuadraría del todo, pues quienes buscan participar en este tipo de actividades como mayordomos u otras figuras representativas no se ven coaccionados a participar; por el contrario, las personas se anotan en una lista y esperan pacientemente por más de cinco, diez o hasta quince años para asumir el cargo y organizar la fiesta del santo patrón. Tal es el caso de don Ernesto, originario del Barrio San Pablo en Iztapalapa o de la señora María Luisa Peralta, oriunda del pueblo de Aculco, quien nos comenta:

...es bien bonito porque cada uno de ellos tiene un sentimiento diferente. Yo no podía hablar con ellos, pero sí noto sus expresiones. Cuando ya se acerca, la primera expresión es ya se nos llegó, otro año más, bendito sea Dios. En cada uno de ellos se ve el transforme de la cara. Este tipo de cargo es muy pesado, pero, el cansancio físico lo recompensas cuando llegas allá y el cansancio de crítica, también cuando llegas allá todo lo descargas.<sup>7</sup>

Otro ejemplo es el del señor Antonio de Culhuacán, quien nos comentó que él fue mayordomo hace tres o cuatro años, lo hizo porque es un gusto. Dijo recordar que

cuando él era niño le emocionaban mucho las festividades y cuando se convirtió en mayordomo le dio ese mismo gusto a la gente; mencionó que se hizo mayordomo por tradición y no por obligación.

Como vemos, sería imposible reducir el fenómeno religioso a un *hecho social*, coercitivo y condicionante; es más que eso: es algo capaz de generar no sólo mecanismos de convivencia y solidaridad, sino elementos que nos pueden ayudar a entender y reconstruir la realidad que viven los habitantes de los pueblos, pues la actividad se ha convertido en una manifestación espacio-temporal relacionada íntimamente con emociones y sentimientos de los individuos.

Lo que deseo explicar con estas líneas es parte del porqué la vida religiosa de los habitantes de los pueblos de Iztapalapa debe ser entendida desde otro ángulo. Va más allá de la acción litúrgica, la religiosidad popular se ha convertido en un factor de movilidad y cohesión colectiva, donde las formas de organización social, económica y, en ocasiones, política, son muestra de un trabajo solidario, de espacios de reciprocidad, rendición de cuentas y compromiso comunitario. Nada, por supuesto nada, tiene que ver con la imagen conocida de Iztapalapa y su referida fractura del tejido social.

Es decir, las festividades religiosas pueden verse en dos momentos: el ceñido netamente a lo religioso, y el relacionado con el aspecto cultural. Ambos se han vuelto el *alma* de procesos y relaciones sociales de suma relevancia, de los que debemos aprender.

Para dar la justa dimensión e importancia a este proceso, hay que empezar por modificar nuestra postura “intelectual” y ubicarnos, no como investigadores, sino como

interlocutores de los habitantes de estos pueblos. Cambiar nuestra actitud es un elemento clave para entrar, comprender y respetar el pensamiento de este actor social.

La idea no es tratar de descubrir cosas de un mundo social que no conocen los que están dentro de él: se persigue lo contrario. Se busca saber lo que saben los actores; ver lo que ellos ven; comprender lo que ellos comprenden, y, si es posible, sentir lo que ellos sienten. En otras palabras, se pretende reconstruir la realidad de un escenario social donde el actor es la percepción e interpretación de la realidad, y no el sujeto que se vuelve objeto de investigación. Por supuesto, no estoy bordando sobre el vacío: la corriente teórica del interaccionismo simbólico ya ha realizado ejercicios en este rumbo, aunque no enfocados directamente a los resultados del fenómeno religioso (Schwartz y Jacobs, 2003:24).

Pero dejemos la teoría y pasemos de nueva cuenta al dato. Líneas arriba mencioné la importancia de los carnavales y las fiestas en la concepción y reconstrucción del espacio y tiempo. Pues bien, veamos cómo se hace presente la idea del tiempo y la reconstrucción del espacio desde una posición contraria a la marcada social e institucionalmente.

## ESPACIO - TIEMPO EN LOS PUEBLOS DE IZTAPALAPA

Otra de las particularidades encontradas durante el trabajo de campo es la forma como hoy en día la gente de los pueblos delimita su territorio. Cuando realizan las procesiones y recorren calles, avenidas y ejes viales, van



trazando de manera simbólica -acompañados de cohetes, banda y danzantes- las líneas que marcan lo que para ellos es el pueblo. Muestran de esta forma su existencia, y dicen sin palabras: este es nuestro espacio y no estamos dispuestos a perder más de lo que ya nos han quitado.

En este sentido las imágenes, más que deidades, son referentes comunes, construyen identidad, extienden y amplían las redes de compromisos, obligaciones y deberes colectivos que las personas tienen con su pueblo. Es común encontrar en las entrevistas o escuchar en pláticas frases como la siguiente, donde el sentido de pertenencia se expresa con orgullo: “soy del pueblo de Nextipac, pero pertenezco al barrio del Divino Salvador.”

En algunos casos como el de Culhuacán, que se divide en ocho barrios, cinco en la delegación Iztapalapa y tres en la delegación Coyoacán, las personas de cada barrio lo identifican como parte del pueblo de Culhuacán, y su dinámica y organización sociocultural gira alrededor de éste. Por lo tanto, aunque se saben divididos, ellos no se piensan como diferentes. Así nos lo hace saber el señor Antonio, del barrio de la Magdalena, que institucionalmente está adscrito a Coyoacán: “La Magdalena tiene una ubicación geográfica peculiar, pues se encuentra justo en la división de las Delegaciones Coyoacán e Iztapalapa, aunque desde antes ha pertenecido también a la gran extensión de Culhuacán. Junto con los ejidos que se encuentran hasta la UAM; fue después de la revolución, con la repartición de las tierras, que esto cambió”<sup>8</sup>

Por supuesto, las festividades y los compromisos giran alrededor de Culhuacán y las procesiones o las fiestas principales se realizan en torno suyo. La calle que

territorialmente separa a la Magdalena de Culhuacán se pierde entre la multitud que se reúne a homenajear al santo patrón. Las personas de la Magdalena aseguran ser culhuas antes que coyoacanenses.

Algo similar sucede en el pueblo San Juanico Nextipac. Aquí la gente, que se reconoce como del barrio de Santiago, se muestra extrañada por el hecho de que ahora su espacio es llamado por los aparatos gubernamentales como la colonia El Sifón. En charlas, los habitantes de este barrio expresan su molestia, pues desconocen las razones por las cuales le han cambiado el nombre a su barrio. Sin embargo, cuando se les pregunta: ¿de dónde eres? responden: “del barrio del Señor Santiago o del barrio del Divino Salvador”. A nadie se le escucha decir de la colonia el Sifón.

Esta identidad territorial que con orgullo manifiestan los habitantes de los pueblos, la hacen pública en sus procesiones cuando recorren las calles y avenidas que hoy trazan sus espacios. Así, los límites geopolíticos que manejan las instituciones gubernamentales como el INEGI o la Delegación, se ven rebasados por un límite cultural construido en el recuerdo o la memoria de la gente, mismo que, como vemos, se circunscribe a las fiestas patronales o al carnaval.

Por otro lado, también es de llamar la atención observar que, a pesar de estar inmersos en una sociedad donde la idea del tiempo está ligada a la noción de productividad, visión en la cual el tiempo es dinero, la gente de los pueblos no se mueve en esta lógica de construcción occidental. Lo que para unos es una pérdida productiva, y un despilfarro de recursos, para otros, la gente que asume la responsabilidad de dar continuidad a las tradiciones,

considera estos espacios como un momento de productividad y de beneficio colectivo, pues su función es salvaguardar algo más valioso que el dinero: la identidad.

Es tal el grado de compromiso que tienen los responsables de procurar la continuidad de las fiestas que piden sus vacaciones en su trabajo en la fecha de celebración, en lugar de seguir el calendario que la empresa les marca. De hecho, me tocó escuchar de un caso donde el mayordomo solicitó permiso a su patrón para poder organizar la fiesta de su pueblo. El permiso le fue negado y la persona renunció. Como podemos ver la noción del tiempo va más allá de la cuestión religiosa, es un proceso más complejo donde se involucra otro tipo de factores.

Algunos antropólogos dirían que el prestigio o poder que pueden adquirir las personas al participar en este tipo de actividades, son los factores que dan movilidad a este proceso. No lo niego, sucede y es mucho más notorio en otras partes del México indígena; sin embargo, en Iztapalapa mucha de la gente lo hace por gusto. El prestigio o reconocimiento en este espacio urbanizado no se ve tan marcado, pues para quien encabeza u organiza la festividad representa, además de un gasto excesivo, conflictos o discusiones con los vecindados, quienes están cansados de los cohetes, la feria y la música. Esto nada tiene que ver con el prestigio, al contrario, en la mayoría de los casos se habla de chismes, críticas, quejas y molestias aun en el interior del mismo pueblo, si es que las fiestas no salieron o se organizaron como antes se hacía. Está claro que el prestigio o el poder en estos espacios fue rebasado por una realidad distinta, la cual tiene que ver con un proceso de resistencia y reafirmación identitaria, ante el otro

impositivo e intolerante, que reproduce sin reflexionar espacios para continuar alimentando la secuelas del proceso colonizador que se dio hace más de quinientos años.

Por último, sólo me gustaría dejar en la mesa de discusión dos cosas: la primera, que empecemos por desarticular las secuelas de los procesos colonizadores, y pensemos en la cultura como un todo complejo. La segunda, que reinterpretemos la realidad de los pueblos en Iztapalapa, y a su vez, la de Iztapalapa como Delegación.

Tal vez hay un análisis distinto a lo aquí planteado, sin embargo, coincido con Bruner en que: “Lo que hace falta sobre todo es el atrevimiento y la novedad de hipótesis que no den por sentado que es cierto lo que simplemente se ha hecho habitual”. Y eso pretendo.

## BIBLIOGRAFÍA

ANTÚNEZ, E. “La dialectología hispanomexicana en los límites de Mesoamérica”, en *La validez teórica del concepto Mesoamérica*, Instituto Nacional de Antropología e Historia Sociedad Mexicana de Antropología, México, pp. 135-146, 1990.

BONFIL BATALLA, G., *México profundo. Una civilización negada*, CONACULTA, México, 2004.

CARRASCO, P., “Comentarios”, en *La validez teórica del concepto Mesoamérica*, Instituto Nacional de Antropología e Historia Sociedad Mexicana de Antropología, México, pp. 183-218, 1990.

DURKHEIM E., “The Rules of Sociological Method, The Free Press, Nueva York”, 1967.

HELL V., *La Idea de Cultura*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

- HARRIS, M., *El desarrollo de la teoría antropológica*, Siglo XXI, Madrid, 1978.
- KIRCHOFF, P., [original 1943], *Mesoamérica*, Sociedad de Alumnos de la ENAH. México, 1960.
- KORSBAEK, L., "The Cargo System as the Cosmology of the Mesoamerican Indian Community", ponencia presentada en el Simposio Internacional sobre "*Peculiarly of Man as a Biocultural Species*", Universidad de Varsovia, agosto, 1993.
- KORSBAEK, L. (comp.), *Introducción al sistema de cargos*, Toluca, México.
- KROEBER, A., [original 1939], "Cultural and Natural Areas of Native North America", en *Una definición de Mesoamerica*, Jaime Litvak King. (comp.), pp. 05-139, 1992.
- LITVAK KING, J., "En torno al problema de la definición de Mesoamérica" en *Anales de Antropología*, Volumen xii, UNAM, 1975.
- NALDA, E., "¿Qué es lo que define Mesoamérica?", en *La validez teórica del concepto Mesoamérica*. Instituto Nacional de Antropología e Historia Sociedad Mexicana de Antropología, México, pp. 21-33, 1990.
- RICOEUR P., *La memoria, la historia, el olvido*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004.
- ROMERO CONTRERAS. T. Y L. ÁVILA RAMOS, (2005) en <http://ergosum.uaemex.mx/noviembre99/mesoamerica.htm>
- SCHWARTZ H. Y J. JACOBS., *Sociología Cualitativa. Método para la reconstrucción de la realidad*, Trillas, México, 1984.
- STEWART, J., *Theory of Culture Change*, University of Illinois Press, Ch, 1955.

## NOTAS

<sup>1</sup> Decimos que casi en su totalidad ya que todavía a un costado de lo que hoy es la central de abasto existen tierras de labor, donde se siembra alcachofa.

<sup>2</sup> Este dato, tomado con cifras del 2000 del INEGI, sólo considera el centro del pueblo y no incluye a los barrios que también forman parte del territorio. Muchos de estos barrios los han integrado a las colonias, aunque los individuos no lo aceptan y continúan considerándose parte del pueblo. Si sumamos la población de los barrios, se alcanzaría aproximadamente un 17% del total de la población que reside en Iztapalapa.

<sup>3</sup> Ver Plano Reconstructivo de México Tenochtitlan durante la conquista, elaborado por Luis González Aparicio.

<sup>4</sup> Entrevista realizada por Iván Ramírez al Sr. Trinidad Rodríguez Vicentiño, el día 9 de junio de 2005, a las ocho de la noche.

<sup>5</sup> Los estudiosos de la fenomenología de la memoria y los filósofos tendrían mucho trabajo que realizar aquí.

<sup>6</sup> Esta unidad cultural fue detectada en un inicio por E. B. Tylor, quien en su obra *Antiquities of Anáhuac* hace mención de “una región definida culturalmente, que corresponde a México y otros países, con características *sui generis* y cuyo origen se remonta a la época prehispánica” (Litvak, 1992: 13). Después Kroeber (1939: 6-7), valiéndose de la antropogeografía de Otis T. Mason, cuando éste hablaba de los ambientes étnicos de México, crea el concepto de área cultural. De estos autores, Kirchoff retoma gran cantidad de información para elaborar su propuesta de delimitación geográfica que llamó Mesoamérica, la cual, por cierto, hoy día, con todas sus limitaciones, sin dejar de ser un gran esfuerzo, rige la estructura del museo de Antropología.

<sup>7</sup> Entrevista realizada por Iván Ramírez a la señora María Luisa Peralta Rodríguez, el 9 de junio de 2005 a las siete de la noche, en el pueblo de Aculco.

<sup>8</sup> Entrevista realizada por Diana Ensástiga al señor Antonio el 29 de mayo de 2005.

## SAN JUAN IXTAYOPAN: VOCES E IMÁGENES DE LA COMUNIDAD

*Elías Jiménez\**  
*Vicente García\**  
*Mario Ríos Garcés\**

ESTE DOCUMENTO HABLA DEL PUEBLO de San Juan Ixtayopan. Tras los hechos lamentables ocurridos en esta comunidad<sup>1</sup>, es de relevancia intentar rescatar los temas culturales en la conformación de la propia comunidad, cómo se dirigen en su vida social, cultural, política y económica, y es precisamente esto lo que intenta reflejar este trabajo. Abordaremos la explicación de varias inquietudes sobre elementos de la cultura del pueblo como el carnaval, las mayordomías, la manera de elegir a nuestras autoridades, así como la manera de llevar nuestra vida diaria, y es interesante explicar cómo se vive en San Juan Ixtayopan.

Es importante mostrar las voces, las inquietudes que tienen nuestros vecinos y la preocupación por nuestras comunidades. Primero hablaremos de los pobladores originarios de San Juan Ixtayopan. En su mayoría eran

\* Originarios de San Juan Ixtayopan. El Prof. Mario Ríos Garcés fue Coordinador de Enlace Territorial.

agricultores. Ellos se mantenían de algunas lagunas que existían hace mucho tiempo, y necesitaban del agua para el riego. Se cuenta que algunos habitantes de Tláhuac iniciaron una peregrinación a San Juan para pedirle a la virgen que les hiciera el milagro de regresarles el agua, y cuál fue su sorpresa, que a los siguientes días comenzaron a llenarse esas lagunas, comenzaron a investigar y vieron que fueron de los mantos acuíferos de San Juan Ixtayopan, ese es uno de los tantos milagros que se escuchan en el pueblo a partir de esa peregrinación.

De ahí que hablamos que el 24 de junio es la fiesta patronal de San Juan Bautista, se hace lo mismo que el día 23, se saca una procesión con todos los mayordomos de todo el pueblo, con la banda, con cohetes; este es un pueblo muy tradicional, hablamos que el pueblo es en un 97% católico o quizá más, ahora estas colonias de gente migrante, creemos que se están uniendo ya a nuestras costumbres, unas colonias ya tienen su capilla, unas ya las tienen terminadas otras están apenas los cimientos, otras ya colaron, faltan los interiores, pero ellos han entrado a nuestras costumbres.

Cuando se iba a pedir la cooperación a la colonia Peña Alta se les decía que era para la fiesta del pueblo, preguntaban que ¿cuál pueblo; el de arriba o el de allá abajo?, porque ahora a Peña Alta le dicen el cerro, y contestamos “no, es un solo pueblo”, tenían que verlo para que empezara a gustarles, porque es la provincia del Distrito Federal.

Nos ha costado trabajo mantener estas costumbres porque se van terminando, se van acabando los ejidos, se van terminando los terrenos de cultivo por la necesidad de nuestros vecinos de vender un terreno para poner un



negocio, por que los ejidos a estas alturas ya no son rentables, ahora la maseca es la que absorbe todo el negocio de surtir el maíz y el maíz que tenemos ya nomás lo usamos para criar puercos o criar ganado, que después ese ganado tenemos que venderlo o si no consumirlo, eso es un gran problema.

Agradecemos a la Secretaría de Desarrollo Social por que no había proyectos culturales en San Juan Ixtayopan, el primero que impulsamos dentro del Programa de Apoyo a Pueblos Originarios (PAPO) fue un éxito total en Ixtayopan, por que cuando se invitaba a la comunidad, les daba por participar, de estar en público, de hacer manualidades, hubo gente cuando se iban a dar cursos de náhuatl, que preguntaban que porqué no clases de inglés, por qué el náhuatl. Todavía nos da vergüenza reconocer nuestras raíces, cuando se inició ese taller había poca gente, pero al final la gente se fue uniendo, se fue agregando, porque la gente se dio cuenta que era algo hermoso.

Con respecto a cómo enseñar a los niños la lengua náhuatl, para estos talleres que se han realizado, se elige algún maestro de lengua náhuatl en este caso de Santa Ana Tlacotenco, Milpa Alta, a esta persona se le da un apoyo del recurso del programa PAPO y se forma un grupo, no importa la edad, pero sí se hacen grupos afines, es decir de la misma edad. Nos dio mucho gusto en verdad porque hay personas que en tan poco tiempo hicieron o declamaron unas poesías tan preciosas, y aprendieron canciones bonitas como la canción mixteca.

Queremos agradecer a todos los elementos que han participado y que nos apoyaron, sobre todo a la comunidad de San Juan Ixtayopan, porque ahí muchas de las personas cambiaron totalmente su vida, muchas personas

que lavaban ajeno, se integraron a los diversos talleres y de ahí han sobresalido bastante, a nombre de mi comunidad les agradecemos muchísimo ese gran apoyo, ojalá que no se perdiera para que todas las comunidades sean testigos o seamos testigos de ese gran beneficio que representa.

También hubo talleres de artes plásticas, pintura en textil, recopilamos en la propia comunidad fotografías históricas. Con 50 fotografías históricas pudimos elaborar un pequeño libro que se llama “Ixtayopan, el Corazón de la Tierra Blanca”. Esperamos sacar una segunda edición o una ampliación de ese libro.

Ixtayopan es una comunidad muy tranquila, estamos orgullosos de ser originarios de ahí, hasta que nos vimos envueltos desgraciadamente en un incidente muy lamentable, lo que ocurrió ese 23 de noviembre en el pueblo de San Juan Ixtayopan.

Lamentamos todo lo que ocurrió, decimos que no fue gente originaria de ese pueblo, es gente que emigra de otros estados, y se vienen a vivir a estas Delegaciones. Las personas que emigran de sus lugares de origen en este caso vienen de diferentes estados de la república, no todas las personas que vienen de la provincia son malas, hay personas que vienen de Michoacán, de Guerrero, de Chiapas o de Oaxaca y son tan maravillosas que nos dan un ejemplo sinceramente, ojalá que así fueran todas o que así fuéramos todos en el Distrito Federal, creo que todos somos como un libro, por muy malos que seamos tenemos algo de bueno.

Nos entristecemos de corazón porque nuestro pueblo es muy querido, somos nativos desde nuestros tatarabuelos y antepasados, y hemos visto tantas cosas maravillosas en el pueblo que sí sentimos verdaderamente lo que pasó,

por que el pueblo no es culpable. Decimos que es triste para el pueblo de Ixtayopan que lo tengan así catalogado, porque cómo es posible que llegara una campaña de apoyo psicológico, nos tratan hasta de locos.

El mundo está así, no sólo en nuestro pueblo sino en donde sea, pero nuestro pueblo debe ser respetado ya que sus tradiciones, nuestro pueblo debe ser respetado pues ha sido un pueblo pacífico, debe ser respetado porque no todo el pueblo es culpable de lo que pasó, sino que una persona incendió y ahí están los demás borregos, porque dentro lo bueno y lo malo esas personas a las que les robaron la vida fueron mártires, si hubo atrás algo muy grande, pues que esas personas lo paguen, pero que caven y que las autoridades busquen de dónde vino, pero nuestro pueblo debe ser respetado.

Entonces sí nos duele, que nos tengan en ese concepto, de un pueblo criminal, cuando verdaderamente las autoridades quieren buscar culpables, pero quieren agarrar del árbol lo más fácil, de las hojas del fruto, por qué no cavan la raíz para ver de dónde vino, por qué vino, quién dio la mecha para que ese árbol se encendiera, eso no lo hacen. Estamos muy tristes, pero nuestro pueblo será nuestro pueblo hasta que nos muramos, porque el pueblo de San Juan Ixtayopan tiene unas raíces con gran belleza, de tradiciones.

Hoy el pueblo de San Juan ha sido linchado, el Gobierno Federal nos está linchando a todos porque está culpando a todos como un pueblo asesino, somos tradicionalistas, es un pueblo tranquilo que si ustedes pasaban con su familia a las doce de la noche o una de la mañana, no hay quién le pidiera dinero, no hay delincuencia, no la hay, ese es un hecho aislado.

Hubo detenciones de personas que los invitaron a declarar y ahí los detienen, un compañero igual está apoyando a los compañeros que detuvieron, esto que se comenta está saliendo de nuestro corazón, pero ahora en el pueblo se vive en la incertidumbre, todavía en el mes de noviembre ejecutando el proyecto del PAPO 2004 los alumnos estaban tomando los cursos, con miedo pero estaban presentes, cuando veíamos pasar los operativos de muchas patrullas federales, motocicletas, helicópteros, como si realmente estuviéramos en Irak en la noche con reflectores, era algo lamentable, ojalá ustedes tuvieran la oportunidad de ir a este pueblo de San Juan Ixtayopan, de conocer sus tradiciones, de ver sus fiestas patronales. El 15 de agosto es la feria del elote y dura una semana, tenemos todo tipo de antojitos, todo lo que se deriva del maíz, platillos tradicionales, San Juan va a recibirlos con los brazos abiertos.

Nos interesa remarcar, y ojalá se entendiera el espíritu de esta información, que las áreas rurales del Distrito Federal le dan un gran servicio a esta ciudad. Sin estas áreas rurales no tendría viabilidad la ciudad, ahí está la gran fábrica de agua que son los bosques y está la recarga de los mantos acuíferos; este comentario nada más es para los que están jóvenes y son estudiantes o vienen de otros lados, ojalá, se lleven la conciencia y el espíritu de que si no apoyamos las áreas rurales, esta ciudad no tendrá viabilidad, es necesario hacer programas y políticas públicas para que la tierra vuelva a su vocación y seamos un granero, por que hay tierras muy productivas.

Nuestra intención es defender la tierra, lo que produce la tierra y por el otro lado pues entender que la visión de los pueblos originarios es otra visión, aunque parece

mentira que todos somos mexicanos, que unos llegamos de un lado y de otro lado, la gente que es originaria es un poco o mucho diferente, tenían su territorio, tenían sus propiedades, llegan, se las quitan, luego se las dan con ciertos títulos y los tratan como extranjeros en sus propias tierras, hasta la fecha sigue lo mismo. Esa es la invitación de que se lleven el espíritu y generen la conciencia de que tenemos que generar en las políticas públicas la conciencia de que si no defendemos las áreas rurales de verdad que se pierde la ciudad.

También es importante rescatar las tradiciones, es por eso que una parte fundamental de la comunidad son las mayordomías, por ello nos interesa comentarles cómo le hacemos para escoger a las mayordomías.

En la comunidad las mayordomías se auto eligen porque los tiempos han cambiado, ahora la juventud ya no quiere participar, se tuvo que hacer por medio de la invitación del párroco, quien escogía a la gente y le mandaba una invitación para que se reunieran en la iglesia y ahí se comprometieran a ser mayordomos. Todo esto se ha ido deteriorando un poco, porque quizá ahora los jóvenes ya no se van por la fiesta religiosa, sino ahora les preocupa el quedar bien, el prestigio, el hacer una buena fiesta, el traer buenos grupos de primer nivel que les cobran 100 mil o 120 mil pesos.

En lo religioso es el padre que se encarga, el mayordomo paga el arreglo floral, paga el coro, paga la misa, esa es la participación del mayordomo, lo demás prácticamente es para gasto de música tanto del grupo para el baile popular en la noche como para bandas de viento, traen las mejores bandas, han llevado a El Recodo que cobra 200 mil o 300 mil pesos, es el prestigio lo que interesa, no importa que toquen media hora o una hora.

Adicionalmente se colocan los juegos pirotécnicos, como todas las tradiciones de ese castillo que se ve en los pueblos, ahí sí contamos con alrededor de 10 maestros pirotécnicos que son muy buenos. Ellos han participado como mayordomos, igual se auto eligen de una mayordomía saliente y dos meses antes buscan gente de buen carácter, personas decentes, que no sean viciosos, gente comprometida que saben que van a responder y que van a entregar buenas cuentas.

En los pueblos de Zapotitlán y Tlaltenco son mayordomías que están anotadas por familias, quizá ya están anotadas hasta 20 años antes, ya saben quiénes van a participar; pero ahí son gastos muy tremendos donde cada familia puede aportar hasta 100 mil pesos. Agregando un poco: los mayordomos también tienen apoyo de la delegación política de Tláhuac, sobre todo con la logística y si se puede con un grupo musical, también lo aporta la delegación.

Para ello se pide alguna sugerencia al Coordinador de Enlace Territorial, primero nos ponemos de acuerdo, después solicitamos la audiencia con la Delegada, si no está atiende la particular, y así se lleva a cabo la relación. Desgraciadamente falta más comunicación, pocas veces hemos tenido relación entre Delegada y pueblo, en especial con las mayordomías, porque son los representantes de cada barrio de cada colonia, entonces, así es como se lleva a cabo.

La participación en las mayordomías es abierta a toda la población, aunque muy rara vez es la mujer que participa ya que son muchas reuniones de cuatro o cinco horas, tres o cuatro días a la semana. Hay ocasiones que quieren la Sinfónica de Oaxaca, pues entonces hay que ir

a Oaxaca a ver a la sinfónica para ver cuánto cobra, para ver qué medios requieren, esa es la razón por la que casi no participan, pero sí han participado aunque sólo en la primera de las fiestas porque son tres, la primera que es la del 3 enero, la segunda que es el 24 junio y la tercera termina con la fiesta de su barrio depende del barrio al que pertenezcan. Con respecto a las danzas, ahí si participan las mujeres, felicitamos a todas, sobre todo a 4 ó 5 que formaron un buen equipo en la danza gitana.

Otro punto relevante a tratar, y muy interesante, es con relación al carnaval. En Ixtayopan se realiza el carnaval con características especiales, porque una de las modalidades que hay con relación al carnaval es que no se hace antes sino después de la Semana Santa, no sabríamos decir si el caso de San Juan Ixtayopan es el único, porque incluso esta realización del carnaval después de la Semana Santa surgió en el periodo colonial, motivo de una disputa fuerte entre los pueblos con la iglesia, que querían imponer forzosamente el calendario ortodoxo por así decirlo y hasta la fecha, por lo menos en los pueblos de Tláhuac, la disputa por la fecha y los tiempos la ganaron los pueblos.

Sobre el carnaval en San Juan Ixtayopan, hay que hablar con la verdad, por ejemplo en San Francisco Tlaltenco sí hacen un carnaval formal, nosotros no, nosotros hacemos un carnaval de alegría, de convivencia, de andar brincando en las calles, pedir a las casas para que uno baile, esto se hace en San Juan antes de Semana Santa, entrando miércoles de ceniza empieza el carnaval, en donde se unen personas del mismo pueblo, unos se visten de mujer, otros con una máscara, pero así se hace en San Juan Ixtayopan, recorriendo el pueblo nativo que se compone de 5 barrios, eso es el carnaval de San Juan Ixtayopan.

Todas estas formas de organización social son mecanismos de apoyo, de socorro mutuo, de reciprocidad, de solidaridad, todas estas formas consideran que se puede cumplir un nuevo papel en el proceso de reconstrucción de la unidad del pueblo y de reconfiguración de su identidad, o sea, cómo ven no hacia atrás, sino hacia adelante el papel de todas estas prácticas culturales, costumbres y tradiciones.

También recordamos muy bien todavía que en aquellos tiempos por los años 60 y 70 en las calles de nuestro pueblo a las 11, 12 de la noche o 1 de la mañana, había tríos cantando, aunque ya pasó a la historia fuimos triunfadores dentro de la región donde nos corresponde: Xochimilco, Milpa Alta, Tláhuac. A nosotros nos tocó darle serenata a nuestras esposas, verlas salir a su ventana, a su balcón.

Ixtayopan ha sido un pueblo humilde y hasta la fecha somos humildes pero de corazón, cuántas veces fuimos y cantamos como tríos, y salían nuestras novias a recibirnos, cuántas veces pasamos esas noches tan alegres dando serenata con los amigos, toda la gente comentaba al otro día “oye vino fulano, fijate que me trajo serenata”, porque no recordar eso, porque no regresamos a lo mismo, pero no le vamos a echar lo culpa a nadie, es el tiempo que así viene.

La juventud que así lo ha hecho, la juventud ya no es de aquellas personas como cuando nosotros íbamos a un baile, decentemente iba uno y pedía la pieza a la señorita, con qué decencia se bailaba, ahora no. En el pueblo nos damos cuenta y nos da tristeza por ejemplo que en la fiesta como la del 3 de enero, que es tan grande, llevan



bandas sí, pero de escándalos, llega puro sombrero a tomar y embriagarse, ya no puede uno sacar a su esposa porque puede haber hasta problemas y pleitos.

Otro tema que queremos abordar, para que nos quede muy claro, es cómo se manejan las autoridades aquí en Ixtayopan, cómo está la representación política a nivel Barrio, Pueblo y Delegación. Y desde cuándo son electos los coordinadores.

Actualmente en San Juan Ixtayopan la autoridad política recae en la figura del Coordinador Territorial, anteriormente se le conocía como Subdelegado desde finales de la década de los 80's se le conoce como Coordinador. La primera coordinadora electa a través del voto del pueblo, fue la Profra. María Elena Tapia Vázquez. Anteriormente el Jefe Delegacional designaba quién ocuparía el cargo. Su función consiste en hacer llegar a las autoridades las peticiones de la población mediante la gestión correspondiente.

En Ixtayopan no contamos con muchos medios de comunicación, en vialidades tenemos sólo una entrada y una salida y tenemos problemas a diario con el transporte, con el tráfico, con las carencias de nuestra Delegación, todo eso lo decimos, porque se vive con un estrés, con una tensión. Tenemos un centro de salud que fue hecho en 1981, fue construido para 8 mil habitantes, ahora tenemos 38 mil y seguimos teniendo el mismo centro de salud, así que carecemos de muchas cosas.

Alguna ocasión le dijimos a la Lic. Chantal Crespi, que fue Directora de Desarrollo Social en la Delegación Tláhuac:

Usted díganos que sí, y le conseguimos el terreno para hacer un hospital con especialidades y rehabilitación, no nada más para San Juan, si no para todos los pueblos aledaños, nada más díganos que sí, en primera contamos con un terreno que se llama Moyohualco de 38 400 metros cuadrados, pero si no les gusta ahí buscamos otro, y vemos la forma de adquirir otro terreno y vemos la forma de cómo lo pagamos.

En cuanto a los apoyos que necesitamos, para resolver los problemas que nos atañen, tanto económicos, políticos, sociales, y sobre todo para salir adelante en San Juan Ixtayopan como una comunidad nueva, como una comunidad diferente, es que se formaran grupos en los cuales se viera el apoyo desinteresado, como lo han hecho con los apoyos que nos han dado con todos los talleres que se han llevado a cabo. A los participantes en los talleres los vemos como una enorme familia, donde todos colaboramos, donde todos nos prestamos las cosas, donde todos vemos el fruto, el trabajo y vemos el gran apoyo de las instituciones, y ojalá se fuera más allá.

El pasado es el pasado. ¿Qué podemos hacer por San Juan Ixtayopan?, pues seguir con nuestras tradiciones y con los programas de gobierno ya que es una comunidad muy pacífica, muy tranquila, muy tradicionalista, les decíamos que nunca se había hecho un proyecto de cultura, desgraciadamente la delegación pues nos tiene abandonados, quizás le ponga más empeño a otras cosas por intereses políticos y eso ha afectado a nuestra comunidad, porque se siguen formando grupos que primero ven lo político que los intereses de nuestro pueblo.

## SEGUNDA PARTE



## UNA REFLEXIÓN SOBRE LA CIUDADANÍA EN NACIONES PLURICULTURALES: EL CASO MEXICANO<sup>1</sup>

*Magdalena Gómez\**

### INTRODUCCIÓN

AGRADEZCO LA INVITACIÓN a compartir algunas reflexiones que involucran el análisis de las posibilidades jurídicas y políticas de alcanzar una dimensión pluricultural de la ciudadanía en el marco del debate y la lucha de los pueblos indígenas por su reconocimiento. Mi referencia se centrará en el tema de la identidad indígena o más concretamente las identidades indígenas. Para ello me importa anotar que en esta materia podemos hablar de viejas y nuevas identidades, pero ante todo de identidades en movimiento, en transformación. No es otra cosa lo que expresa la amplia movilización social que los pueblos indígenas han impulsado en torno al reconocimiento del derecho a ser y sobre todo a decidir cómo quieren ser y más aún a contar con las bases materiales para garantizar su identidad.

\* Abogada especialista en derechos indígenas.

Asumimos que el tema indígena plantea de inicio la necesidad de considerar el reconocimiento de derechos colectivos a los pueblos indígenas como un referente necesario para que por fin transiten sus integrantes, hombres y mujeres, a un ejercicio ciudadano que parta de una base pluricultural. Cabe destacar en el campo de los derechos individuales que una dimensión insoslayable es la de la mujer indígena, binomio de género y de cultura, doble exclusión. Por otra parte la migración indígena que en muchos casos busca reconstituir identidades y crear comunidades fuera de sus territorios está expresando cambios que demandan una reconceptualización sobre sus posibilidades de ejercicio ciudadano y aquí se unen a la problemática de los derechos electorales de los mexicanos en el extranjero.

Mucho se ha debatido en los últimos años y ese debate nos ha mostrado a una sociedad que comparte una ideología dominante cuya hegemonía cuestiona el reconocimiento de otras identidades al considerar que la “mexicana” es suficientemente comprensiva y más aún, es producto de los avances y logros de nuestra historia por lo que se ubica a la demanda indígena como un factor potencialmente disruptor de la tan difícilmente lograda unidad nacional.

Por otra parte, quisiera anotar que tomo distancia del concepto de tolerancia y propongo en su lugar el de respeto al derecho del otro o de la otra. En el caso indígena la polémica nos lleva a precisar cuál es el contenido e incluso el sentido de ese respeto y ese derecho. Así tenemos que uno de los ejes del debate es, si vamos a considerar que así como el derecho de una persona termina donde

empieza el de otra, en el caso de la cultura dominante y hegemónica, su derecho termina donde empieza el de las otras.

En materia indígena la intolerancia se lleva de la mano con la discriminación, el racismo y ante todo la exclusión jurídica. Para enfrentar este fenómeno, no podemos fijar como horizonte o como ideal la simple tolerancia, entendida en el sentido más clásico de respeto a las ideas y prácticas propias y ajenas. En cambio podemos ubicarnos en una lógica de reconocimiento de derechos cuyo ejercicio contribuiría a promover una nueva hegemonía con esencia multicultural y forjadora de un nuevo estado de derecho.

Y paso a las advertencias: en materia de pluriculturalidad el punto de partida en mi análisis es su dimensión indígena sin desconocer que en nuestro país existen minorías migrantes de diversos países. El proceso de juridicidad del derecho indígena si bien no tiene un campo suficientemente desarrollado, puede analizarse con las herramientas teóricas del constitucionalismo, sobretodo si consideramos que partimos del supuesto histórico y político que ha prevalecido entre los pueblos indígenas en nuestra región, esto es que sus planteamientos pretenden encontrar un espacio en el marco de los Estados nacionales<sup>2</sup>. También anoto que este fenómeno está en la agenda de la diversidad, sin olvidar que en el caso indígena se tiene una matriz de derecho colectivo anterior a la creación misma del Estado nacional, a diferencia de sus otras dimensiones donde puede involucrar a colectividades sociales pero su unidad o titularidad de derecho es el reconocimiento a derechos humanos individuales, tal es el caso de la diversidad sexual, religiosa y etaria.

Advierto también sobre la necesidad de no confundir o subsumir al tema del derecho indígena en el espacio de la diversidad. Hoy en día varios sectores reclaman derechos específicos, es el caso de los movimientos sociales de las mujeres, los que reivindican la libertad de opción sexual, los que se refieren a las creencias religiosas, los que plantean un trato especial por criterios etarios, es el caso de las personas adultas mayores entre otros. Si bien es cierto que estos movimientos y organizaciones se agrupan en colectividades, el ejercicio de los derechos que reclaman, la titularidad de los mismos siempre se individualiza. Diferente es el caso de los pueblos indígenas, que también están incluidos en el espacio de la diversidad pero la naturaleza de los derechos que reclaman es colectiva como lo es su titularidad.

Por otra parte, el multiculturalismo también se acerca a la cuestión indígena pero, de nueva cuenta habrá que tomar nota de que esta problemática se está analizando en el marco de las oleadas migratorias que demandan un trato acorde a su cultura de origen. Sin duda estos fenómenos están contribuyendo al planteamiento de ciudadanías multiculturales, lo cierto es que, de nueva cuenta debemos anotar que el campo indígena se vincula a este ámbito desde sus migrantes en el marco del ejercicio individualizado de los derechos.

Si bien no pretendo analizar exhaustivamente todos los elementos que impacta la demanda indígena es importante centrar el análisis en la necesidad de una reforma del Estado y en la explicación de sus elementos constitutivos en contraste y paralelo con el derecho indígena. Pueblo, territorio y soberanía dice la teoría del Estado son los elementos que le son propios. Pueblos, territorios y auto-



nomía son los ejes de la demanda indígena. No es casual esta aparente dicotomía si recordamos el origen histórico, la virtual precedencia de estos pueblos hoy llamados indígenas respecto a la constitución misma de los Estados nacionales.

Desde mi punto de vista existe la necesidad de impulsar, en tiempo de globalización, la reconstitución del Estado por lo que, puesto en esos términos, su nivel no puede ser otro que el constitucional, el del cuerpo de principios que reflejan derechos básicos y que definen y organizan a la nación pluricultural. Por ello, tiene sentido hablar de derecho indígena si se habla en términos constitucionales, en términos de principios constitutivos como el derecho a la autonomía o libre determinación; lo que no tiene sentido es reducirlo al derecho a casarse conforme a los llamados “usos y costumbres”. Los pueblos indígenas aparecen en los hechos defendiendo al Estado frente a la tendencia a su debilitamiento y adelgazamiento, se requiere un Estado fuerte para garantizar a los pueblos indígenas el ejercicio de derechos frente a intereses hegemónicos políticos y económicos, nacionales e internacionales.

En síntesis, las presentes reflexiones constituyen un esfuerzo crítico que deslinda al campo del derecho indígena de concepciones reduccionistas, como la del derecho consuetudinario, o la de el acceso a la jurisdicción del Estado; racistas y discriminatorias, como la que pretende calificar desde la cultura dominante el estándar de derechos humanos individuales en los pueblos indígenas; o aquellas que, en aras de la llamada unidad nacional, advierten en este campo el peligro de balcanización o desintegración de los Estados.

## LOS PUEBLOS INDÍGENAS ANTE EL ESTADO Y EL DERECHO MEXICANO

En un breve panorama encontramos que a partir del momento de la invasión española, los pueblos indígenas han vivido en permanente estado de violación a sus derechos. A medida que avanzaba la sociedad colonial, los pobladores originales de lo que hoy llamamos México, sufrían una creciente disminución de su normatividad como pueblos. Al ser incorporados violentamente a una nueva organización social, les fue expropiado su territorio, sus recursos naturales, su organización político-administrativa, su sistema de creencias. Sobre los restos de lo que fuera su civilización, se construyeron formas de dominación que los subordinaban y expoliaban. Cobró así carta de legitimidad un régimen que se sustentó en la violación a los derechos individuales y colectivos de estos pueblos, hoy comúnmente conocidos como indígenas.

La ruptura del régimen colonial y la emergencia del llamado orden jurídico nacional, dio paso al propósito liberal de formar una nación homogénea y un Estado unitario, con demarcaciones territoriales y administrativas frecuentemente sobrepuestas, a unas sociedades que habían logrado mantener su carácter plural frente a la política y el derecho coloniales.

La ciudadanía, no obstante el discurso jurídico que domina su concepción e impone una pretensión de universalidad, es una construcción social e histórica, anotemos algunos ejemplos. A partir del inicio de la vida independiente, las diversas Constituciones, la federal de 1824,

la centralista de 1836 y las Bases Orgánicas de 1843, establecieron condiciones para acceder a derechos fundamentales como el ejercicio de la ciudadanía en sí mismas excluyentes de los indígenas, estaba regulada para aquellos mexicanos que eran propietarios y que tenían acceso a “la cultura”. Basta citar que su ejercicio requería de una renta anual fija y que era causa de suspensión de la misma tener la condición de sirviente doméstico. En las cartas fundamentales de las entidades federativas encontramos requisitos como saber leer y escribir, o contar con un acta de registro civil. Estas consideraciones fueron suprimidas a partir de la Constitución liberal de 1857.

Cabe señalar que si bien el orden constitucional postuló la igualdad y la homogeneidad como principios implícitamente excluyentes para los pueblos indígenas, éstos fueron objeto de regulación, esta sí explícita, a través de diversas disposiciones secundarias, decretos, acuerdos, de rango federal o local, que daban respuestas aisladas a problemas como el de tenencia de la tierra, el combate a las incursiones de “tribus bárbaras” en la frontera norte del país, las que ordenaban la creación de defensorías para indígenas o las que otorgaban permiso de caza a un pueblo determinado, incluyendo la creación de dependencias específicas, como la Dirección de Asuntos Indígenas en 1946 y dos años después el Instituto Nacional Indigenista.

Todo este cuerpo normativo refleja sin excepción, la postulación de una política de integración a la llamada “civilización”, situación que hasta fechas muy recientes empieza a cambiar.

Como ejemplos señalamos:

a) La resolución del Presidente Antonio López de Santa Anna, exceptuando a los indígenas “puros y sin mezcla alguna” del sorteo para la prestación del servicio militar bajo la argumentación de que “El Excmo. Sr. Presidente, cuyas intenciones paternales son notorias, ha considerado que los llamados indios de la raza primitiva, que no se han mezclado con otras, son pobres y desvalidos, que cultivan nuestros campos, que se emplean en otras ocupaciones no menos útiles a la sociedad, quedan exceptuados del sorteo. Agosto 2 de 1853”.

b) Casi un siglo después, encontramos que la Ley Orgánica de Educación Pública (31 de diciembre de 1941), establece entre sus objetivos:”Art.11. Fr. II: La incorporación a la vida económica y social del país de los núcleos indígenas y campesinos de desarrollo cultural rudimentario...”.

c) En las entidades federativas, se reprodujo fielmente esta orientación:

1. El 3 de noviembre de 1906, se expidió en el Estado de Chihuahua, la Ley para el Mejoramiento y Cultura de la Raza Tarahumara, señalando entre sus objetivos el “llevar como mira principal en sus tareas, no contrariar a los indios en sus ideas religiosas, en sus juegos, en sus bailes, fiestas y esparcimientos, así como en sus costumbres íntimas y profundamente arraigadas, pero procurar así la evolución lenta, tenaz y constante de la raza, has-

ta convertirla a la civilización, mediante que se la rodee de los beneficios que disfruta la gente culta, para que así lleguen los indígenas a ser buenos ciudadanos y a contribuir con su labor al progreso de la familia mexicana....”.

2. El 9 de abril de 1934 al crear el Departamento de Acción Social, Cultura y Protección Indígena, la legislatura del estado de Chiapas consideró: “Que el mayor problema social que agobia y detiene la evolución económica del estado de Chiapas, es la existencia de las grandes masas indígenas, que representando el 38% de nuestra población, son el lastre del progreso colectivo y el mayor obstáculo que se opone a la coordinación de todos los sectores de la vida social, encaminada a la realización del programa constructivo de la revolución. Por lo que día a día es más urgente sumar la acción de los 200 000 indígenas a la obra común y solidaria, incorporándolos por el idioma y la cultura, a la civilización y a la verdadera nacionalidad, dándoles la conciencia de sus derechos civiles y políticos”

En síntesis, el Estado-Nación y el orden constitucional, se concibieron y organizaron en torno al principio de igualdad jurídica que ignora el reconocimiento de lo diverso, para impulsar el ideal de la homogeneidad.

A esta propuesta jurídica constitucional correspondió una política de Estado basada en la promoción de la integración o asimilación. Promover la sustitución de los rasgos culturales básicos de los pueblos indígenas por aquellos considerados “nacionales” fue el ideal indigenista en los años cincuentas y que se prolongó con matices

y variantes durante casi dos décadas y se caracterizó por un paternalismo ofensivo justificado por el propósito de redimir al indígena, de “civilizarlo”

La historia da cuenta de numerosas rebeliones y de fenómenos de resistencia que han mostrado el rechazo a esta política de Estado y a este derecho que ha provocado diversas formas de etnocidio al atentar contra la existencia de estas colectividades sociales. Si hoy subsisten estos pueblos es gracias a la fuerza de las civilizaciones originarias capaces de persistir ante el avasallamiento e imposición de una cultura y un Estado con pretensión de unicidad y de igualdad jurídica.

## EL ETNOCIDIO CONSTITUCIONAL

Para ilustrar la ruptura constitucional con la diversidad que en nuestros países se dio, Alain Finkielkraut<sup>3</sup> nos dice escuchad a Sieyés:

La nación es un cuerpo de asociados que viven bajo una ley común y que están representados por la misma legislatura.

Asociados: bastaba este vocablo para borrar un pasado milenario y, en nombre de la nación, se prescindía brutalmente de la historia nacional. La división en órdenes quedaba abolida: ya no había nobles, ni curas, ni jueces, ni plebeyos, ni campesinos, sino hombres que disfrutaban de los mismos derechos y que estaban sometidos a los mismos deberes. Sólo con aquella palabra, Sieyés proclama el final del sistema hereditario: quienes se amparasen en sus

antepasados para reivindicar un derecho especial acorde con su mentalidad particular, al hacerlo se excluían del cuerpo de la nación. Todas las determinaciones empíricas se veían fuera de juego, incluida la etnia.

Por su parte, en “Teoría de la constitución” Schmitt declara la homogeneidad nacional como una condición necesaria para el ejercicio democrático del poder político:

Un Estado democrático, que encuentra los presupuestos de su democracia en la homogeneidad nacional de sus ciudadanos, satisface el llamado principio de nacionalidad según el cual una nación constituye un Estado, y un Estado una nación.<sup>4</sup>

Según considera Finkelkraut, la ignorancia será vencida el día en que, en lugar de querer extender a todos los hombres la cultura de que se es depositario, se aprenda a celebrar los funerales de su universalidad; o, en otras palabras, los hombres llamados civilizados bajen de su ilusorio pedestal y reconozcan con humilde lucidez que también ellos son una variedad de indígenas. Pues el oscurantismo -que sigue siendo el enemigo- se define por “el rechazo ciego a lo que no es nuestro”, y no por la resistencia que encuentra en el mundo la propagación de nuestros valores y de nuestra forma propia de discernimiento.<sup>5</sup>

Y siendo partidario del reconocimiento a los particularismos defiende sin embargo el espacio del individuo pues considera que, en el mismo momento en que se devuelve al otro hombre su cultura, se le quita su libertad: su nombre propio desaparece en nombre de su comunidad, ya no es más que una muestra, el representante intercambiable de una clase especial de seres. Y cuestiona:

En cuanto la palabra raza pasa a ser tabú en la Unesco, el modo de pensamiento tipológico y el fetichismo de la diferencia se reconstituyen al amparo del irreprochable concepto de cultura. En las resoluciones actuales de la Organización, se dice que los seres humanos extraen toda su sustancia de la comunidad a la que pertenecen; que la identidad personal de los individuos se confunde con su identidad colectiva, que todo en ellos -creencias, valores, inteligencias o sentimientos- procede de un complejo de clima, de género de vida, de lengua, que se denominaba antes *Volksggeist* y que hoy se llama cultura; que lo importante es la integridad del grupo y no la autonomía de las personas, que el objetivo de la educación no es dar a cada cual los medios para efectuar una selección entre la enorme masa de creencias, de opiniones, de rutinas y de tópicos que componen su herencia, sino muy al contrario sumergirle en ese océano, hundirle en él de cabeza: <<Lejos de permanecer en dos ámbitos paralelos, cultura y educación se interpretan y deben desarrollarse en simbiosis, ya que la cultura irriga y alimenta la educación, que se manifiesta el medio por excelencia de transmitir la cultura, y de paso, de promover y reforzar la identidad cultural.<sup>6</sup>

Suele responderse a la demanda por el reconocimiento de derechos a los pueblos indígenas, que las constituciones nacionales contienen un avanzado capítulo sobre garantías fundamentales para todos los individuos, incluidos, por supuesto, los indígenas. Por lo tanto, pedir reconocimiento de derechos diferentes es cuestionar el principio de universalidad, es crear inaceptables regímenes de excepción, derechos especiales, establecer discriminación positiva y, en última instancia, vulnerar uno de los pilares del orden jurídico. Todo ello sería válido si se



plantearan derechos para los indígenas en tanto personas. Como sabemos, la concepción clásica de los derechos humanos define como destinatario o destinataria a la persona. Así lo podemos constatar en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, en los pactos internacionales de Derechos Civiles y Políticos y en el de los Derechos Económicos y Sociales. Situación que se refleja de manera similar en la Declaración Americana y en el Pacto de San José. Hay así derechos humanos básicos para toda persona independientemente de su género, raza, lengua, religión. Son derechos universales, derechos iguales. Esta concepción ha sido ampliada del plano de los derechos civiles y políticos, a los económicos y sociales, es decir, al del contexto necesario para que se respeten y ejerzan los derechos inherentes a todo ser humano.

Otro aspecto fundamental de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, es el relativo al ejercicio de formas propias de organización social y política. Estos pueblos tienen normatividad propia, formas internas de control social, sistema de cargos, mecanismos y procedimientos que en conjunto les han permitido mantener con mayor o menor fuerza la vida comunitaria.

Es importante introducir la consideración de que si bien hay pueblos indígenas que subsisten, muchos de ellos han desaparecido ante el despojo de sus territorios. De la misma manera hablamos de que existen formas de organización social propias, sin que ello signifique afirmar que no han sufrido cambios profundos o que no expresan contradicciones en las que, en ocasiones, no se respetan los derechos humanos fundamentales. Por tanto no estamos sugiriendo que los pueblos indígenas sean un espacio social ideal, romántico, donde todo funciona

coherentemente, donde se respetan y aplican los mismos valores comunitarios originales y todos sus miembros los acatan convencidos.

## DE ESO QUE LLAMAMOS LA CIUDADANÍA

La ciudadanía se define como un conjunto de deberes y derechos en relación a un Estado y se encuentra codificada en la Constitución Política de ese Estado.

El desarrollo de la concepción de la ciudadanía y de los derechos ciudadanos, han estado siempre relacionados a la constitución histórica del Estado moderno y a la formación de la democracia al interior de las sociedades.

Uno de los exponentes más notables sobre el tema, Marshall T. H., entiende por ciudadanía a la “plena pertenencia a una comunidad, donde pertenencia implica participación de los individuos en la determinación de las condiciones de su propia asociación. La ciudadanía es un status que garantiza a los individuos iguales derechos y deberes, libertades y restricciones, poderes y responsabilidades” (Cit. Por Held: 1997: 44).

De igual forma, Marshall agrega en otro texto que la ciudadanía: “es un status que se otorga a los que son miembros de pleno derecho de una comunidad. Todos los que poseen ese status son iguales en lo que se refiere a los derechos y deberes que implica” (Marshall: 97: 312).

De esto se desprende que la ciudadanía se relaciona directamente al lugar, al grupo al que se pertenece, generando de esta forma un vínculo político y, por tanto, jurídico que une a un individuo con la organización estatal, ya por nacimiento, ya por voluntad. La ciudadanía

no debe ser entendida simplemente como status legal definido por un conjunto de derechos y responsabilidades. Es también una identidad, la expresión de la pertenencia a una comunidad, pueblo o nacionalidad.

El contenido de la ciudadanía no se limita al derecho a votar en las elecciones o gozar de la libertad de expresión, la igualdad ante la ley y/u otros derechos frente al Estado. El ejercicio de estos derechos entraña una relación conflictiva, en permanente tensión con sectores de interés, factores reales de poder que en la práctica cuestionan la supuesta universalidad de su ejercicio. El caso indígena es representativo de la distancia no sólo normativa sino procedimental para acceder a la condición ciudadana.

Los logros de los derechos ciudadanos han precedido una larga historia y ha significado, como lo manifiesta Marshall, una lucha infatigable de las colectividades. De esta forma, los derechos ciudadanos se distinguen en tres clases, que surgieron a lo largo del tiempo y en distintas condiciones, son en primer lugar los derechos civiles, los derechos políticos y finalmente los derechos sociales, a ello se refieren con el concepto de ciudadanía integral, que en el caso de los pueblos indígenas la exclusión se da en todos los planos.

De manera precisa Amy Gutmann señaló:

El pleno reconocimiento público como ciudadanos iguales puede requerir dos formas de respeto: 1) el respeto a la identidad intransferible de cada individuo, con independencia del sexo, raza o pertenencia étnica; y 2) el respeto a aquellas formas de acción, prácticas y concepciones del mundo que son objetos de un alto aprecio por los miembros de los grupos

en desventaja o con los que están estrechamente vinculados. A estos grupos en desventaja pertenecen las mujeres, así como los asiáticoamericanos, los afroamericanos, los americanos aborígenes y una multitud de otros grupos existentes en los Estados Unidos.

Lo mismo vale, claro está, para los trabajadores extranjeros y otros extranjeros en la República Federal de Alemania, para los croatas en Serbia, los rusos en Ucrania, los kurdos en Turquía, para los deficientes o para los homosexuales, etc. Esta exigencia no apunta en primer lugar a la igualación de las condiciones sociales de vida, sino a la protección de la integridad de aquellas formas de vida y tradiciones en las que los miembros de los grupos discriminados pueden reconocerse. Normalmente se vincula, por supuesto, el no reconocimiento cultural con una situación social de pronunciado infraprivilegio, de tal manera que ambas circunstancias se potencian de modo acumulativo. Resulta polémica la cuestión de si la segunda exigencia (2) se deriva de la primera (1), esto es, del principio del igual respeto de cada individuo, o si estas dos exigencias deben entrar en colisión, al menos en algunos casos<sup>7</sup>. En este terreno se ubican las propuestas de lo que Kymlicka llama “ciudadanía diferenciada” frente a posturas que como la de Luis Villoro considera que basta con el reconocimiento de los derechos autonómicos a los pueblos para que el derecho ciudadano de los indígenas se realice sin necesidad de normas particulares adicionales<sup>8</sup>.

## ACERCA DE LA REPRESENTACIÓN POLÍTICA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

Otro de los temas nodales para el ejercicio de la ciudadanía se refleja en la relación de los pueblos indígenas frente al Estado y a las organizaciones políticas partidarias, es la exclusión sistemática de su participación directa en todos los niveles de gobierno. La falta de reconocimiento constitucional a las formas propias de organización social y política ha derivado en la pretensión de imponer un esquema de participación política homogéneo, uniforme y pretendidamente nacional. Los partidos políticos responden a esta concepción y tampoco se han preocupado por atender a la búsqueda de espacios que propicien la inclusión de los pueblos indígenas. En la práctica se han limitado a acudir a los pueblos en épocas electorales.

En la mesa de Derecho Indígena en San Andrés Larráinzar, se denunció que no hay correspondencia entre el número de indígenas y su representación en los poderes de la Unión, así como la ausencia de instituciones específicamente indígenas, como parte de los órganos de gobierno en los niveles estatal y federal. Por ello, demandaron su participación en la planeación, ejecución, supervisión y evaluación de las políticas públicas que les afectan, la capacidad para nombrar a los agentes municipales en las comunidades y no en la cabecera municipal, el respeto a usos y costumbres en la elección de sus autoridades, la incorporación de las comunidades en las tareas de cabildo, la incorporación igualitaria de las mujeres indígenas a los cargos de representación, el reconocimiento al sistema de cargos, al referéndum, al plebiscito y a la iniciativa popular, la redistribución electoral y diversos mecanismos

de representación. Sin embargo todas estas propuestas siguieron la suerte del estancamiento del proceso de diálogo en Chiapas.

## LOS PARTIDOS

La situación actual es que una buena parte de las organizaciones indígenas reivindican el conjunto de los derechos colectivos de los pueblos y han jugado un papel importante en la lucha por la democracia en un sentido más amplio que la mera democracia representativa, están en espera del cumplimiento de los acuerdos de San Andrés, son cercanos al movimiento zapatista y se agrupan en el Congreso Nacional Indígena. En materia de representación política dan prioridad al reconocimiento de los pueblos y a sus derechos colectivos y no postulan su participación individual con las actuales normas y condiciones políticas. Esta postura se ha reafirmado recientemente a raíz del proceso iniciado a propósito de la Sexta Declaración de la Selva Lacandona emitida por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, que postula el agrupamiento de la izquierda social al margen de los partidos políticos.

Por otra parte, un sector del movimiento indígena se ha orientado a demandar espacios de participación en el Congreso General y los estatales, incluso han planteado la creación de una circunscripción especial para los pueblos. Sin embargo, ese liderazgo, llega a la arena política con demandas propias y bajo las reglas del juego que ahí se practican, lo que en ocasiones propicia que se olvide el vínculo con el sector que representan. Este elemento es fundamental para la cuestión indígena, mientras no se

reconozca a los pueblos indígenas como sujetos de derecho de naturaleza colectiva y en consecuencia, a la comunidad como entidad histórica y de derecho público, la representación de las mismas estará sujeta a la calidad y voluntad de las organizaciones, de sus intermediarios, entre los cuales sin duda hay quienes defienden y practican con una gran convicción la relación directa con la comunidad.

La complejidad de esta propuesta está en los criterios para definir la representación: ¿quién va a representar a los tojolabales o a los tarahumaras por ejemplo?, ¿cómo se va a decidir?, ¿con cuáles métodos?, ¿los tradicionales de los partidos políticos o los tradicionales de los pueblos indígenas?, ¿es lo mismo ser diputado indígena tarahumara que representante del pueblo tarahumara frente al Congreso General o local? Se ha planteado una reforma meramente procedimental mediante la modificación de los distritos electorales de manera que los pueblos indígenas tengan más a su alcance la posibilidad de elegir y votar a un candidato propio. En todo caso, en materia electoral, se mantiene la vía obligada de los partidos como mecanismo único de acceso a la representación, sistema que ha sido ajeno a los pueblos y que les ha ocasionado permanentemente divisiones. Ahí está el problema y la necesidad a la que habrá que encontrar respuesta.

Es importante señalar que las demandas de los pueblos indígenas se sintetizan en el lema del reciente Congreso Nacional Indígena: “Nunca más un México sin Nosotros” y que, en materia política, expresan una visión muy amplia que no se agota en la clásica búsqueda de diputaciones locales y federales.

En congruencia con el planteamiento de autonomía para los pueblos indígenas, veremos que en materia política no basta con recurrir al principio de igualdad jurídica, que para estos efectos se expresa en la conocida fórmula de “a cada ciudadano un voto”.

Tendrán que elaborarse propuestas más específicas desde el espacio indígena porque no parecen existir condiciones para que se elaboren fuera. Dos ejemplos, la legislación electoral, no incluye ninguna referencia a los derechos de los pueblos indígenas. Por otra parte, el Instituto Federal Electoral aprobó recientemente una nueva redistribución electoral que supuestamente favorece la participación indígena, sin que se haya realizado la consulta previa a la que obliga el convenio 169 de la OIT.

En el debate actual sobre el derecho indígena se ha expresado que su reconocimiento constitucional llevará a una simulación, a una ficción jurídica o incluso a un mero acto demagógico. Con ello no se advierte que precisamente contra la ficción y la simulación jurídica se organiza todo un movimiento para lograr que el derecho en nuestro país refleje la realidad pluricultural. Como ejemplo tenemos el caso de Oaxaca: los pueblos han practicado un sistema de cargos anual y gratuito, y ha sido un secreto a voces que, en épocas de elecciones, nombraban a “tres presidentes municipales” quienes pedían licencias sucesivas para ir tomando posesión en el orden que el pueblo definía, así se cubrían los períodos legales. Recientemente se logró, en ese estado, el reconocimiento a los usos y costumbres a nivel de las elecciones municipales mediante candidaturas comunitarias independientes de los partidos políticos. Preguntamos, con esta reforma: ¿se creó una simulación o, se terminó con ella. Como vemos



al proceso para que se incorpore la pluriculturalidad en el orden legal, le falta todo el trecho que implica que el Estado y el conjunto de la sociedad dejemos de pensar en singular a la llamada “cultura nacional”.

### LOS INVISIBLES: PUEBLOS INDÍGENAS Y PROCESO ELECTORAL

Los pueblos indígenas son prácticamente invisibles en los procesos electorales. No están presentes a plenitud en los programas de los partidos políticos, en los comités de campaña, en las campañas, aunque asistan a los mítines, en los consejos consultivos de las mismas, en las listas de diputados y senadores. Su causa y la del EZLN están guardados en el closet de los medios de comunicación, que con su postura de teñir toda noticia de color electoral, contribuye a que el resto de la policromía, que está en la realidad, acentúe una sensación de distancia respecto a un espectáculo electoral excluyente.

Esto es particularmente grave en materia indígena si consideramos que por primera vez en nuestra historia ocuparon un espacio. En efecto, durante los últimos doce años se realizó en nuestro país el más amplio debate sobre el derecho de los pueblos indígenas, en él se involucraron los más variados sectores incluidos los partidos políticos.

Si revisamos las plataformas electorales de los partidos políticos en las elecciones del 2000, encontramos que en todos ellos estuvo ausente el esfuerzo por pensar al país en todo lo que implica su naturaleza pluricultural. Recuperan la postura clásica de plantear una plataforma para

la sociedad no indígena y uno o varios apartados de la misma para definir alguna postura en materia indígena. La Alianza por el Cambio no mencionó el tema, seguramente por la velocidad con que Fox resolvería el conflicto en Chiapas y su convicción de que los indígenas lo que quieren es un “vocho, una tele y un changarro”. El PARM refirió de manera discursiva la importancia de armonizar las distintas culturas y habló de autonomía y de cumplimiento de acuerdos, el Partido del Centro Democrático, también incluyó el “reconocimiento a la pluralidad étnica y cultural de las comunidades indígenas” y sorprendió que no mencionara los Acuerdos de San Andrés, cuando su candidato Manuel Camacho se había pronunciado por su cumplimiento. El PRI congruente con la postura que mantuvo su candidato como Secretario de Gobernación, no refirió a Chiapas ni a San Andrés afirmó en cambio que “es urgente la discusión y aprobación legislativa de las reformas constitucionales para que se reconozcan, en el marco de los principios constitucionales básicos, la autonomía como expresión de la libre determinación de los pueblos indígenas a través de sus comunidades...”, texto similar al de la iniciativa presidencial elaborada en sus oficinas de Bucareli para hacer como que cumplía los acuerdos de San Andrés. Y lo demás que agrega el PRI es retórica que avergonzaría a los que en su momento fueron dignos y honestos indigenistas como Manuel Gamio y Alfonso Caso.

En el caso de la Alianza por México se dedicó un apartado especial a la Cuestión indígena y la paz, a la paz en Chiapas y en todo México, a los Acuerdos de San Andrés y propuesta de Cocopa. Sin embargo, cuando se enunciaron los ejes del proyecto de nación no se incluyó a la

pluralidad cultural y respeto a la diversidad entre ellos y, pese a las enfáticas declaraciones públicas en este mismo sentido, a que Cuauhtémoc Cárdenas como candidato, fue el único que se pronunció por la paz y por los Acuerdos en el mismo Acteal, y en otras regiones dejando pendientes mayores precisiones en torno a los cómo, a la reubicación del ejército, a los paramilitares pero sobre todo también estuvo ausente el acompañamiento físico del liderazgo indígena. La trayectoria del PRD frente a este proceso, la propia del candidato presidencial demandaban una más avanzada y completa posición en los hechos respecto a los pueblos indígenas.

La otra cara de la moneda es la postura de los pueblos indígenas. La historia, la de los hechos, no los discursos, les ha enseñado que a la hora de las elecciones no se piensa en ellos como interlocutores legítimos, partícipes de la definición de poder político que está en juego. Al no contar con pleno reconocimiento constitucional, tampoco tienen opciones de participación política como pueblos y los distritos electorales están diseñados para inhibir su voto. El PRI ha sentado sus reales en el voto rural e indígena, real o inventado, y aprovecha en su beneficio, que los pueblos al tomar decisiones de manera comunitaria, resulta muy evidente cuando votaron por un partido distinto al PRI y lo pagan caro durante todo el período de gobierno, “nos malmiran” le dijo un indígena de la sierra de Puebla a Cuauhtémoc Cárdenas. Aún no hay condiciones para que los ciudadanos indígenas ejerzan su libertad de voto y se garantice el secreto del voto, como cualquier mexicano o mexicana. Por ello es aún más preocupante que no reciban señales contundentes por parte de la izquierda, no sólo partidista. Las organizaciones sociales se

apresuraron en 2000 a afirmar que no se requería la observación electoral, sin considerar la situación rural. Los pueblos indígenas no tienen condiciones para pagar solos, sin suficiente presencia y fuerza, el costo de su voto colectivo a favor de un cambio de régimen.

Es muy significativo recordar lo planteado en el Congreso de la Unión por el comandante Zebedeo el 28 de marzo del 2001<sup>9</sup>:

Hermanos senadores, hermanas senadoras, hermanos diputados, hermanas diputadas:

Ustedes llegaron a ocupar esas sillas no por fuerza propia. No se olviden que fue gracias a la gente, repito, gracias a los jóvenes estudiantes, a las amas de casa, a los campesinos, a los indígenas, a los obreros, a las obreras, a los taxistas, a los choferes, a los comerciantes y ambulantes, a los artistas, a los maestras y las maestras, a los doctores, a las doctoras, a los colonos, a los mecánicos, a los ingenieros, a los licenciados y al pueblo de México en general.

Esta clase trabajadora que forma nuestro México prestaron su tiempo, acudieron a la sección que pertenecen, se formaron e hicieron cola para manchar sus boletas marcando la equis. Ellos hicieron creer y para ello pedían ni más ni menos que el reconocimiento de derechos.

Después del desenlace que tuvo la contrarreforma indígena, ese año, difícilmente podemos esperar que este diálogo inédito en la historia de nuestro país se repita. Lamentablemente hoy los pueblos indígenas están más distantes que nunca del Estado pues los tres Poderes de la Unión les han cerrado la puerta.

## LA CIUDADANÍA DISTANTE: MUJERES INDÍGENAS, IGUALES Y DIFERENTES

En los últimos doce años, las mujeres indígenas, inmersas en la dinámica del movimiento político de los pueblos indígenas, han construido nuevos espacios políticos propicios para la reivindicación de demandas propias en tanto mujeres. Muchas de ellas son similares a las comunes a toda mujer, pero otras cuestionan desde adentro de su cultura y sus pueblos a ciertas concepciones y prácticas avaladas por la llamada “costumbre”.

La situación material de muchas comunidades indígenas ha impuesto modificaciones severas al sentido original que tenían muchas de las prácticas sociales tradicionales como es el caso del sistema de cargos. Este contexto de cambios ha involucrado a la mujer, quien está crecientemente asumiendo responsabilidades distintas a las que tradicionalmente le habían sido reservadas. Un ejemplo de ello es el fenómeno de la migración de los jornaleros indígenas, donde la mujer se queda en la comunidad a cargo del conjunto de las tareas, tanto domésticas y familiares como agrícolas, en su caso. Cuando observamos estos cambios radicales y objetivos en la posición de las mujeres indígenas dentro de la comunidad, jamás escuchamos que se les acuse de atentar contra la tradición. En cambio, en múltiples casos han sido cuestionadas cuando han señalado la necesidad de modificar o suprimir ciertas prácticas como el matrimonio obligado o pactado por los padres a edades tempranas sin su consentimiento, para citar ejemplos.

Sin embargo, cada vez con mayor fuerza y presencia las mujeres indígenas defienden su cultura y a la vez se

niegan a asumirla como una foto fija, inamovible. Por ello plantearon en la creación del Congreso Nacional Indígena (octubre de 1996):

Las mujeres indígenas cumplimos un papel productivo y simbólico igual de importante que los hombres, sin embargo por lo general somos excluidas de las decisiones públicas y vivimos expuestas a situaciones violentas que no consideran nuestro punto de vista, que se nos impongan las parejas o al excluirnos del derecho a la herencia, que no nos vengán a decidir sobre el número de hijos e hijas que queremos, a no sufrir violencia etc. Todas estas situaciones están justificadas por los usos y costumbres tradicionales.

Por eso decimos junto con otras hermanas indígenas organizadas que insistentemente abogan por cambiar la costumbre, que queremos abrir un camino nuevo para pensar la costumbre desde otra mirada, que no sea violatoria de nuestros derechos como personas y que nos dignifique y respete a las mujeres indígenas; queremos cambiar las costumbres siempre que no afecten nuestra dignidad.

Podemos apreciar en este planteamiento que las demandas se formulan de manera directa, no hay discurso teórico aun cuando si se perfila una concepción al abordar con claridad la interrelación entre su pertenencia a los pueblos indígenas y su reivindicación de que su participación en el proceso político general incluye su demanda de transformar la situación que viven dentro de esas colectividades culturales en tanto mujeres.

Si esto sucede en el plano político, en el jurídico, encontramos que si bien existen una serie de normas internacionales, constitucionales y legales relativas a los

derechos de la mujer en general, continúa ausente la mujer indígena con su doble problemática, la de género y la de pertenencia étnica.

Como sabemos, en nuestro país, las normas sobre Derecho propiamente indígena son escasas e insuficientes. Esa es la razón de ser de los hasta hoy incumplidos Acuerdos de San Andrés. Por otra parte, si bien las normas específicas para mujeres indígenas derivarían del reconocimiento constitucional a sus pueblos, observamos que en Naciones Unidas y en la OEA se están discutiendo los proyectos respectivos de Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, en cuyos textos no se mencionan derechos específicos de la mujer indígena, ni se demanda a los pueblos interesados, la revisión de este tema. La consideración que se hace sigue siendo de tinte paternalista, al señalar la vulnerabilidad de la mujer y los niños, tratándose de la violación de los derechos humanos sin asumir la posibilidad de que alguna comunidad indígena llegara a resultar responsable de violar tales derechos.

Todo ello da cuenta de la necesidad de que los pueblos indígenas al contar con un marco de ejercicio de derechos y de reconocimiento a su autonomía, sean congruentes con el respeto a los derechos de las mujeres, y establezcan las condiciones para que sea sancionada toda afectación en las comunidades, cuya aplicación opere en detrimento de los derechos individuales de sus integrantes, hombres y mujeres. Con lo anterior no pretendo ni siquiera insinuar que la mujer debe supeditar sus demandas propias a las de sus pueblos, o que prácticas que ellas cuestionan se mantengan ocultas por el temor de transgredir a la cultura y a los derechos colectivos, simplemente destaco que en el marco de este reconocimiento constitucional y aun sin él,

se pueden promover cambios internos dentro de los pueblos que revaloren y recoloquen a la mujer indígena con su plena participación. Sin duda el proceso político desatado por el EZLN es un factor que los ha propiciado.

No olvidemos que también en materia de género la hegemonía ideológica es monocultural. Por ello se requiere repensar al género a partir de la diversidad y no ver a esta dimensión como un elemento que atañe sólo a quienes pertenecen a culturas consideradas “minoritarias”. Así, en la medida en que cambie la relación de los pueblos indígenas con el conjunto de la sociedad y ésta se de en términos de respeto y sin el requisito obligado del sacrificio de su identidad o de sus formas de organización social, en esa medida se establecerán relaciones interculturales sólidas, en un marco de ejercicio de libertades y no de sometimiento o imposición. Reconozcamos también que no existe la neutralidad cultural ni tampoco la de género. De estas disyuntivas sólo nos pueden salvar el principio de auténtico respeto cultural y de género que supere a la propuesta de simple tolerancia, no sólo en el plano jurídico sino, ante todo en la dimensión ética.

#### LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y SUS CIUDADANOS VISTOS DESDE INVESTIGACIONES INSTITUCIONALES

Para ilustrar este distanciamiento con la implicación que guarda para la democracia el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas revisé un estudio del PNUD y otro del IFE que hablan por sí mismos.



## EL INFORME PNUD Y LA DEMOCRACIA MUTILADA

Al buscar referentes para ubicar a los pueblos originarios dentro de las concepciones y prácticas dominantes acerca de la democracia, nos encontramos con el Informe sobre La democracia en América Latina: del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), que resulta representativo, no sólo por el organismo que lo promueve, sino porque para realizarlo reunieron a un grupo de académicos y realizaron diversas encuestas a líderes políticos de América Latina. De su lectura observamos que sus conclusiones centrales si bien apuntan problemáticas críticas olvidan el vínculo de la democracia con la dimensión pluricultural, si asumimos que ésta no se agota en unos cuadros sobre el clásico cuántos son y qué tan pobres, con el agravante de que los clasifican colocando a su lado a los mestizos. A pesar de contar con elementos teóricos de los que se podría derivar, simplemente no se cuestiona en serio el paradigma liberal de los derechos individuales y las naciones homogéneas. Las reiteradas referencias del Informe a la ciudadanía social o integral eluden el complejo tema de las ciudadanías multiculturales, aquellas que deberían partir del previo reconocimiento a la base de derechos colectivos de los pueblos originarios y a la readecuación de la ingeniería constitucional interna para darles real cabida. La exclusión del cuerpo de tesis y conclusiones generales y la muy marginal referencia a pueblos indígenas en el estudio, guarda excepciones significativas en trabajos específicos realizados por diversos analistas, destacaría el de Catherine M. Conaghan, Fernando Calderón, además de José Nun que en su ensayo Estado y Ciudadanía anota la cuerda individualista que se advierte en los textos base del estudio.

si el observador calza únicamente lentes racionales individualistas para interpretar la democracia en América Latina puede simplemente no ver el potencial democratizante que hoy contiene, por ejemplo, la movilización de las comunidades mayas de la jungla (sic) lacandona.

También se podría llegar al espacio indígena cuando se reconstruye la trayectoria en la formación del Estado. O' Donnell, que escribió un texto base para el Informe, habla de la "la expropiación de los medios de legalidad", por la cual varios tipos de derecho consuetudinario, feudal, urbano y religioso, "fueron progresivamente anulados o absorbidos por la legislación emanada desde el nuevo centro" ya que esta expropiación es frecuentemente ignorada y destaca como con la colaboración estrecha de juristas que "eran versados en el Derecho Romano" vieron la legalización como "un medio de poder político del estado para afirmar una voluntad central uniformemente en el conjunto de la comunidad". El derecho, señaló, ya no sería entonces emanación de la tradición o de la religión sino resultado de la voluntad del gobernante, quien lo usaba no sólo para eliminar otros tipos de derechos y asociaciones políticas, sino también para crear un poder judicial.

Ahí estaba una veta para transitar hacia la reconceptualización del derecho a la libredeterminación y abordar, cómo esa transmutación de derechos originarios en "derecho consuetudinario" es el paradigma de la exclusión jurídica histórica. No se aborda, pero se anota y no debemos dejar esa pista, por ejemplo para nuestras discusiones en torno a lo que hoy se le llama costumbre de derecho

internacional a los proyectos de derechos que los Estados no dejan pasar. También se eludió la implicación de la afirmación de O'Donnell sobre el hecho de que la nación, frecuentemente interpretada como un todo orgánico, suele ser el principal referente del discurso estatal, no la sociedad o los ciudadanos. Ni los pueblos, agregó.

Esta exploración nos reafirma en la necesidad de cubrir ese vacío, repensar a la Nación, al Estado, a la democracia, a la ciudadanía, son temas que no son frecuentes en nuestra agenda, no desde la lógica inclusiva porque no se trata de pensar en una nación, un Estado, una democracia y una ciudadanía sólo para indígenas.

Habría que tener presente que no porque el Informe los eluda, desaparecen los procesos en curso, con organizaciones indígenas que reivindican el conjunto de los derechos de los pueblos y construyen pacientemente sus redes desde abajo. Este elemento es fundamental para la cuestión indígena; mientras no existan alternativas de participación política que incorporen las formas de democracia directa y establezcan mecanismos de representación para los pueblos indígenas en cuanto tales y se propicie el ejercicio de la autonomía y libre determinación, habrá quienes se “enreden” en la participación política formal y excluyente mientras que otros mantendrán, como los zapatistas mexicanos, sus bolsones de resistencia.

Ahí quedaron esas lucecitas que se perdieron al final del túnel, el Informe del PNUD está atravesado por la tesis central que hace de la democracia representativa el continente y contenido de la democracia.

ESTUDIO PROMOVIDO POR EL INSTITUTO FEDERAL ELECTORAL<sup>10</sup>

Esta investigación reprodujo el esquema del PNUD al incluir a los pueblos indígenas como un asunto marginal y ajeno a la concepción del estudio sobre valores. Al respecto, en el apartado relativo a la identidad ciudadana se afirma: “La transición de una sociedad política tradicional y particularmente una sociedad moderna y universalista tiene que ver con la generación del principio de la ciudadanía. Hasta hoy, en México, no terminan de definirse la pertenencia y por lo tanto, el fundamento de la solidaridad social en términos de los lazos de la ciudadanía”.

Si bien el particularismo ya no puede ser considerado más como un concepto clave para entender a la sociedad mexicana, no queda tan claro cómo se define hoy la ciudadanía entre los mexicanos. ¿Quiénes son hoy los ciudadanos?, ¿cómo conciben los mexicanos el ser ciudadanos?

Con el propósito de indagar cómo se conciben a sí mismo los mexicanos como ciudadanos se planteó en forma abierta la pregunta: ¿Qué significa para usted ser ciudadano? Las respuestas no mostraron variación de acuerdo al sexo de los entrevistadores y se distribuyeron de la siguiente manera:

¿QUÉ SIGNIFICA PARA USTED, SER CIUDADANO?

Razones	%
Tener derechos y obligaciones	52.6
Pertenecer a un país	30.5
Tener educación política	17.8
Pertenecer a la ciudad	9.5
Que la gente sea mejor	9.1
Ser una persona adulta	3.7
Tener libre expresión	3.6
No sabe	2.8
Tener un mejor gobierno	1.0
Mal gobierno	0.4

El tener derechos y obligaciones aparece reiteradamente en las respuestas de los entrevistados y le sigue la pertenencia a un país. El tener derechos y obligaciones no solamente implica la existencia de un estatus legal, sino que mayormente implica un sentido de pertenencia, de formar parte de una sociedad en la que la membresía se representa a partir de estos dos elementos. Desafortunadamente, en México no todos los ciudadanos disfrutaban a plenitud de sus derechos, tampoco todos cumplen a cabalidad con sus obligaciones. Ambas respuestas representan el sentido de pertenencia a una sociedad y, en segundo lugar, a una comunidad imaginada: la nación.

En el estudio referido el apartado denominado “Los derechos de los pueblos indígenas” se da cuenta de lo siguiente:

La cambiante composición étnica que los territorios indígenas han tenido a lo largo de los últimos siglos, se ha modificado en las décadas más recientes por

un acelerado e importante fenómeno de movilización social, cuya trascendencia aún no es posible valorar del todo.

El actual éxodo migratorio indígena, dirigido hacia el exterior de sus fronteras regionales se ha convertido no sólo en la vía para acceder a una fuente potencial de recursos, o para mejorar sus condiciones de vida, sino en el motor que genera los cambios más dramáticos e importantes en la distribución contemporánea de la población indígena. El mapa de la distribución étnica nacional incluye hoy, además de los asentamientos indígenas tradicionales, una gran cantidad de ciudades importantes del país y ciertas áreas no consideradas anteriormente como indígenas: zona de fronteras internacionales y ciudades periféricas.

Los desplazamientos de la población indígena forman parte de un fenómeno económico, sociodemográfico y político más amplio. En este sentido, la migración de indígenas, es hoy uno de los fenómenos nacionales más importantes y determinantes de la vida social y cultural del país.

Después del levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) el 1° de enero de 1994, los derechos de los pueblos indígenas y de los diversos grupos étnicos en el país, han sido materia de una importante discusión pública; se introdujeron cambios al artículo 4° constitucional, y se aprobaron legislaciones para normar los derechos indígenas en los estados de Oaxaca y Quintana Roo. No obstante, los pueblos indígenas todavía no gozan a plenitud de sus derechos.

Para conocer los niveles de respeto a las culturas de los pueblos indígenas se planteó la siguiente pregunta: en su opinión, las costumbres de los indígenas ¿deben respetarse aunque algunas estén en contra de la democracia, o sólo deben respetarse las que no estén en contra de la democracia?

La gran mayoría de los entrevistados (81.6%) señaló que deben respetarse, aunque algunas estén en contra de la democracia, mientras que el 14.6% afirmó que sólo deben respetarse las que no estén en contra de la democracia. El 1.5% brindó otra respuesta, el 0.1% señaló que ninguna y no supo el 2% de los entrevistados.

La pregunta se distribuye de manera uniforme a través de las distinciones de edad, sexo y escolaridad. Ello demuestra el alto nivel de conciencia que existe, por lo menos en el discurso, acerca del respeto a los derechos de los pueblos indígenas. En ese sentido, es importante señalar que, si bien dichos valores aparecen como proclamados o reconocidos en el discurso, ello no necesariamente significa que estén internalizados en la población. Este hecho no debe llevarnos a desecharlos, ya que su mera enunciación constituye una marca de las normas ideales, en el comportamiento. Esto es, si bien las personas pueden no llevar dichos valores a la práctica, y sólo los enunciados discursivamente, reconocen, no obstante, que son los correctos.

Por su parte, al informar sobre el tema de *Ciudadanos y cultura de la democracia 14, reglas, instituciones y valores de la democracia*. Se enuncian sus valores básicos:

- Libertad
- Igualdad
- Justicia
- Tolerancia
- Responsabilidad
- Solidaridad

Quedando ausente la diversidad y la pluriculturalidad

En cuanto a la Representación sobre la democracia

Reglas de la democracia

- Consenso
- Competencia
- Mayoría
- Minoría
- Alternancia
- Control
- Responsabilidad

Tipo de democracia

- Participativa
- Delegativa

Y no aparece la democracia directa

## PERSPECTIVAS

Es indudable que los avances teóricos del multiculturalismo, ubican el eje en el impacto de oleadas migratorias sobre todo en el fenómeno europeo, salvo Kymlicka y Taylor que sí consideran la situación de las llamadas poblaciones nativas referidas específicamente a Canadá y Estados Unidos. En nuestra región, hasta ahora, hemos dedicado escaso énfasis al análisis de la ciudadanía en el contexto del reconocimiento a los derechos de los



pueblos indígenas, inmersos como hemos estado en la elaboración y debate de los fundamentos constitucionales de los derechos colectivos.

El enfoque de la ciudadanía nos enfrenta de nuevo, al debate sobre la armonización, contradicción o coexistencia de derechos individuales y colectivos de estos pueblos.

El debate es necesario y sobretodo la consideración de los cambios que en esos espacios se están produciendo, tanto en los territorios tradicionales indígenas, como en las comunidades de migrantes. En los hechos, esta ausencia de análisis sistemático sobre la ciudadanía en contexto pluricultural, también es reflejo de la situación que viven los pueblos indígenas. Hay sin duda todo un campo de trabajo, es otra de nuestras asignaturas pendientes. Concluyo con la ayuda del profesor Lon, quien en 1985 al recibir el premio Nobel para la Asociación Internacional de Médicos para prevención de la guerra nuclear afirmó: “sólo los que son capaces de ver los invisibles, serán capaces de hacer los imposibles”.

## BIBLIOGRAFÍA

CLAVERO, BARTOLOMÉ, *Derecho indígena y cultura constitucional en América Latina*, México, Siglo XXI, 1994.

CHENAUT, VICTORIA Y MARIA TERESA SIERRA, *Pueblos indígenas ante el derecho*, México, CIESAS, CEMCA 1995.

*Derechos de los pueblos indígenas*, compilación editada por la Cooperación Pública Vasca, 1998.

GÓMEZ RIVERA, MAGDALENA et al., *Estudios básicos de Derechos Humanos V*, compilación del Instituto Interamericano de Derechos Humanos, San José de Costa Rica, 1996.

GÓMEZ RIVERA, MAGDALENA, *Derechos Indígenas, lectura comentada del Convenio 169 de la OIT*, México, Instituto Nacional Indigenista 1ª edic., 1992, 2ª edic., 1995.

GÓMEZ RIVERA, MAGDALENA, *Coordinador Derecho Indígena*, México Asociación Mexicana para las Naciones Unidas e Instituto Nacional Indigenista, 1997.

ILAQUICHE LICTA RAUL, *Ciudadanía y Pueblos Indígenas*, Boletín ICCI RIMAY año 3 no.22 enero 2001.

KYMLICKA, WILL, El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en la teoría de la ciudadanía. Rev. Agora No. 7, invierno de 1997.

MARSHALL, T. H.: "Ciudadanía y clase social" en *Revista española de Investigaciones Sociológicas*, No. 79, julio-septiembre 1997, Madrid, pp. 297-344.

ROLDÁN, ROQUE et al., *Derechos territoriales indígenas y autonomía*, Colombia, Cerec, Fundación Gaia, 1992.

SARTORI, GIOVANNI *Sociedad multiétnica: pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Taurus 2001, Madrid.

STAVENHAGEN, RODOLFO, Coordinador, *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*, Colegio de México, 1988.

STAVENHAGEN, RODOLFO Y DIEGO, ITURRALDE coordinadores, *Entre la ley y la costumbre*, México, Instituto Indigenista Interamericano, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 1990.

TAYLOR, CHARLES, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México. FCE, 1993.

WALZER, MICHAEL, *Las esferas de la Justicia*, FCE 2001.

*Tratado sobre la tolerancia*, Paidós 1998.

## NOTAS

<sup>1</sup>Versión revisada de la que fuera presentada en el Coloquio Estado y Ciudadanía, Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste y el Centro de Estudios Mayas de la UNAM, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 24 y 25 de agosto del 2005.

<sup>2</sup> El estudio y conceptualización del derecho indígena ha sido precedido de enfoques diversos, entre los que destaca el planteamiento del llamado derecho consuetudinario indígena, o la “costumbre jurídica” o los “usos y costumbres”, expresiones que anuncian subordinación del derecho indígena al derecho nacional predominantemente unicultural y homogeneizador de la diversidad cultural. Implica, en última instancia, la recepción de un invitado de última hora, normas recién llegadas al derecho nacional, simples adiciones que no lo cuestionan.

<sup>3</sup> ALAIN FINKIELKRAUT, *La derrota del pensamiento*, *Traducción de Joaquín Jordá*, Editorial Anagrama pp14-15.

<sup>4</sup> JÜRGEN HABERMAS *La inclusión del otro*, *Estudios de Teoría Política*, Ed. Piado ,p.p.111 y 112.

<sup>5</sup> Finkielkraut, op.cit,p.61.

<sup>6</sup> *Ibid* p.p.85/86.

<sup>7</sup> Habermas, op.cit. p.p. 193.

<sup>8</sup> Villoro Luis, *Multiculturalismo y Derecho en Antropología Jurídica* de Esteban Krotz, UAM 2002.

<sup>9</sup> *Participación de la Comandancia Indígena del EZLN y del Congreso Nacional Indígena en el Recinto de San Lázaro*, Palacio Legislativo, México 28 de marzo de 2001.

<sup>10</sup> *Ciudadanos y Cultura de la Democracia*, Reglas, instituciones y valores de la democracia. Julia Flores Dávila, Yolanda Meyenberg, IFE, 1ª edición, 2000.



## INDÍGENAS Y DERECHOS URBANOS

*Larisa Ortiz Quintero\**

### LA ASAMBLEA DE MIGRANTES INDÍGENAS DE LA CIUDAD DE MÉXICO

LA ASAMBLEA DE MIGRANTES INDÍGENAS de la ciudad de México (AMI) es una comunidad de indígenas de distintos orígenes étnicos del país que ahora radican en esta capital y que desde el año 2001 se han organizado y unido esfuerzos para fortalecer la vida comunitaria en las nuevas condiciones que implica esta gran urbe. Su misión es crear las condiciones necesarias para una convivencia intercultural entre pueblos indígenas, sociedad y Estado, bajo una nueva relación de reconocimiento, respeto e igualdad entre todos.

Para cumplir su misión, uno de los primeros objetivos de la AMI fue la creación de un espacio comunitario que sirviera como punto de referencia, enlace y coordinación

\* Abogada nahua. Coordinadora Académica del Diplomado “Derechos Indígenas en Zonas Urbanas y Desarrollo”, ejecutado en el 2004, por la Asamblea de Migrantes Indígenas de la Ciudad de México.

entre las distintas comunidades que radican en la ciudad de México; así, se logra el espacio denominado “Para todos, todo”, mismo que cuenta con tres áreas de servicio gratuito para la comunidad indígena y no indígena: el centro de cómputo e internet, la sala de asambleas comunitarias y el centro de producción radiofónica multilingüe digital <sup>1</sup>.

También estableció los siguientes comités de servicio comunitario: cómputo; radio; vivienda; desarrollo comunitario y económico; cultura; derecho y formación comunitaria; e investigación. Todos ellos coordinados por un comité general, el cual está integrado por tres compañeros, quienes desde el 2004 asumen tal servicio en calidad de autoridades mediante la entrega de los bastones de mando<sup>2</sup>.

## EL DIPLOMADO EN ZONAS URBANAS Y DESARROLLO

En los inicios de la AMI y viviendo el desencanto provocado por la reforma constitucional en materia indígena, que desvirtuó la propuesta de reforma impulsada desde el movimiento indígena nacional y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, conocida como la Iniciativa de Ley Cocopa<sup>3</sup> por parte del Órgano Reformador<sup>4</sup> y por el triste papel que desempeñaron el Poder Ejecutivo Federal y la Suprema Corte de Justicia de la Nación ante ella, la AMI inició un periodo de profunda reflexión sobre los acontecimientos, sobre nuestro papel como indígenas en esta nueva condición de urbanos <sup>5</sup>y el futuro que queríamos construir.

De ello resultó entender que, así como en México muchas asignaturas están pendientes como la de una profunda democratización política, la redistribución de la riqueza, el respeto al Estado de derecho, la reducción de los índices de violación a los derechos humanos, etc., es una asignación pendiente el reconocimiento de los pueblos indígenas y sus derechos esenciales y tocaba en todo caso, a nosotros como indígenas urbanos, insertarnos también en este proceso de reivindicación y lucha, pero eso sí, con conocimiento de causa.

Lo anterior requería pues, que se creara un espacio de encuentro más amplio que la propia AMI, un espacio que permitiera el análisis entre hermanos indígenas y particularmente desde su rol como urbanos. Además, se requería de intervenciones de expertos indígenas, académicos y servidores públicos que nos aportaran elementos para la discusión y toma de decisiones. Así nació la idea de promover el Diplomado: *Derechos indígenas en zonas urbanas y desarrollo*. Nace pues como un espacio de encuentro entre indígenas urbanos del Distrito Federal y zona conurbana.

Durante tres años, del 2001 al 2003, la AMI diseñó el diplomado de manera cuidadosa, tanto la temática como sus expositores. Se puso énfasis en que los participantes fueran guiados con las discusiones a ubicar el papel que juegan hoy en día los pueblos indígenas de México, sus comunidades, sus integrantes individuales y particularmente los indígenas urbanos. Para ello se determinaron los siguientes módulos y objetivos:

Módulo I.- *Los pueblos indígenas en la historia de México*

Objetivo.- Introducir a los participantes en el análisis de la situación actual de los pueblos indígenas, mediante el conocimiento previo del rol que han jugado dichos pueblos a lo largo de nuestra historia, resaltando su relación con los diferentes gobiernos y sociedades por los que ha transitado el país. El participante conocerá cómo es que han llegado hasta hoy dichos pueblos y en qué condiciones respecto al Estado y la sociedad.

Módulo II.- *Los pueblos indígenas del siglo XXI. Sus instituciones, conocimientos y recursos*

Objetivo.- Reflexionar sobre los elementos esenciales que constituyen la vida comunitaria actual de los pueblos indígenas de México: sus instituciones, sus conocimientos y recursos, así como las condiciones socioeconómicas en las que se encuentran. Los participantes al final del módulo revalorarán y promoverán dichos elementos como instrumentos reales alternativos de vida no sólo en las zonas rurales, sino también en las zonas urbanas.

Módulo III.- *Los grandes retos de los pueblos indígenas*

Objetivo.- Analizar los principales problemas y retos que enfrentan los pueblos indígenas en general: discriminación, pobreza, megaproyectos, conflictos



agrarios, biopiratería, etc. Los participantes al final del módulo identificarán los principales problemas y comprenderán la agenda política que hay que trabajar.

#### Módulo IV.- *Pueblos indígenas y migración*

Objetivo.- Dar a conocer diferentes aspectos del fenómeno migratorio indígena: su impacto, principales movimientos, causas, mitos, etc., así como analizar la importancia que tienen las comunidades de migrantes y su nueva relación con el Estado y la sociedad. Los participantes, al final del módulo, identificarán el rol que les toca jugar como indígenas migrantes en su momento, y ahora como residentes, en su caso, frente al Estado y sociedad. Deberán reflexionar sobre los derechos específicos que como tales tienen o deberían tener.

#### Módulo V.- *Las luchas por los derechos indígenas en el contexto nacional e internacional*

Objetivo.- Dar a conocer cómo nace el movimiento indígena nacional e internacional; sus demandas políticas y jurídicas; y analizar el desarrollo que los derechos indígenas tienen en estos niveles. Los participantes al final del módulo, serán capaces de identificar las demandas de reconocimiento político y jurídico de los pueblos indígenas de México y distinguir las diferentes propuestas que al respecto existen.

Módulo VI.- *Modelos de desarrollo integral comunitario*

Objetivo.- Socializar las experiencias que sobre desarrollo integral comunitario han implementado pueblos y comunidades indígenas de México para motivar su reproducción, enlace y potencialización.

Al mismo tiempo que se iba perfeccionando el diplomado, la AMI se dio a la tarea de buscar los recursos necesarios para su implementación, pero en este sentido es relevante comentar que ninguna institución gubernamental, académica o independiente, apostaba a apoyar de manera integral un proyecto de esta naturaleza. No sabemos a qué se deba, pero a quienes visitábamos nos reviraban la propuesta para que en todo caso se realizaran simples talleres, hasta se nos ofrecieron algunos recursos que tuvimos que devolver en su momento porque estábamos seguros de lo que queríamos, y no era precisamente hacer talleres.

Fue hasta el 2004 cuando se ejecutó el proyecto y gracias al valioso y decidido apoyo de la Delegación de la Comunidad Europea en México, quien nos abrió las puertas para que, incluso, otras instituciones se sumaran a apoyar el proyecto.

Una vez teniendo la infraestructura asegurada, se invitó a los hermanos indígenas de la ciudad de México, mediante una amplia convocatoria pública a la que acudieron 85 interesados, lo que habla del gran interés por este tipo de encuentros; aunque desgraciadamente por razones de cupo sólo se pudo inscribir a 45, dando preferencia a los hermanos indígenas organizados. En este sentido, es de

resaltar que los no inscritos aceptaron aún en esa calidad estar presentes en el diplomado, lo que refiere su verdadero interés por los objetivos del mismo.

En total se realizaron 53 sesiones de 4 horas cada una, los viernes y sábados, de junio a diciembre del 2004, es decir, que se trabajaron 212 horas. Existió un equilibrio entre expositores indígenas y no indígenas, de tal manera que 39 fueron líderes comunitarios y 37 docentes, investigadores, luchadores sociales y servidores públicos. A todos nuestros ponentes les expresamos desde este espacio nuestro más sincero reconocimiento por sus aportaciones incondicionales.

Al finalizar cada módulo se establecieron sesiones especiales para discutir lo analizado por los expositores, de tal manera que se iban obteniendo conclusiones que al final del diplomado se retomarian para determinar una serie de compromisos. De éstos, entre otros, surgió una propuesta de agenda de derechos indígenas urbanos para el Distrito Federal y la zona conurbada del Estado de México, misma que involucra a los gobiernos de los tres niveles: federal, estatal y municipal.

Por razones de espacio y de importancia queremos en este documento compartir con ustedes sólo la agenda de derechos elaborada por los participantes, no sin antes invitarlos a que estén pendientes de la memoria del diplomado que habrá de editarse en un libro que ya se está trabajando.

DECLARACIÓN DE AGENDA DE DERECHOS INDÍGENAS URBANOS PARA LA CIUDAD DE MÉXICO Y ZONA METROPOLITANA

México, D. F., diciembre del 2004.

A las autoridades de los tres Poderes de la Unión.

A las autoridades de los tres Poderes del Distrito Federal.

A las autoridades de los tres Poderes del Estado de México.

A las autoridades delegacionales del Distrito Federal.

A las autoridades de los Municipios conurbanos del Distrito Federal.

A los pueblos indígenas de México.

A la prensa nacional e internacional

Los suscritos, ciudadanos indígenas residentes en el Distrito Federal y zona metropolitana, cursantes del Diplomado: Derechos Indígenas en Zonas Urbanas y Desarrollo, coordinado por la Asamblea de Migrantes Indígenas de la ciudad de México, como conclusiones de dicho diplomado, con todo respeto les manifestamos que:

Considerando que la ciudad de México y la zona metropolitana es una de las regiones de México con mayor diversidad cultural, principalmente por la presencia de comunidades indígenas originarias y radicadas en el Distrito Federal representando por lo menos un millón de habitantes provenientes de los 62 pueblos indígenas de este país.

Reconociendo por una parte, que muchos indígenas hemos llegado a esta ciudad de México y a sus alrededores en busca de un nuevo espacio que nos permita tener mejores formas de vida sin perder nuestra esencia cultural. Y que al llegar aquí, aun cuando no contamos con un territorio propio, seguimos reproduciendo nuestras formas de vida comunitaria, a través de nuestras instituciones organizativas, sociales y culturales, ejerciendo con ello una autonomía de hecho.

Señalando por otra parte, que como comunidades indígenas hemos contribuido permanentemente al desarrollo de esta ciudad capital y al del Estado de México, pero no hemos sido reconocidos en su justa dimensión, ni se han reconocido nuestras necesidades colectivas específicas en los nuevos espacios urbanos, demandamos a las autoridades competentes las acciones necesarias a efecto de que se reconozcan y cumplan los siguientes derechos indígenas comunitarios en las zonas urbanas:

- A la personalidad jurídica de las comunidades indígenas de la ciudad de México y zona metropolitana.
- A tener las condiciones necesarias para reproducir nuestras identidades colectivas.
- Al ejercicio de la autonomía como integrantes de los pueblos indígenas de México.
- A la reproducción de nuestras formas de organización y vida comunitaria.
- A que se reconozcan a las autoridades que nombremos de acuerdo a nuestros sistemas normativos.
- A contar con información verídica y confiable sobre nuestras actividades económicas, políticas y sociales, tomando en cuenta nuestros propios criterios de identificación.
- A una educación multilingüe e intercultural que rescate y promueva los valores identitarios y comunitarios a través de la adecuación de los planes, programas y metodologías del sistema educativo nacional. Así como el derecho al acceso efectivo a la ciencia y tecnología.
- A que el Estado mexicano, el Distrito Federal y el Estado de México promuevan y desarrollen, con la participación directa de los pueblos y comunidades indígenas, nuestra historia, astronomía, filosofía, matemática, lenguas, arte, medicina, gastronomía, vida espiritual y nuestra tecnología.

- A la protección de los territorios de los pueblos originarios de la ciudad de México, incluyendo los lugares sagrados y ceremoniales.
- Al libre y gratuito acceso a nuestros centros ceremoniales.
- Al acceso y participación en el diseño de una vivienda digna con espacios comunitarios.
- A contar con espacios propios y adecuados para la recreación y desarrollo de juegos y deportes autóctonos.
- A producir y transmitir a través de nuestros propios medios de comunicación. Al mismo tiempo, el acceso subsidiado a los medios de comunicación masivos para difundir temas indígenas.
- A acceder a los espacios públicos para la difusión, promoción y desarrollo de la vida cultural, social, política y económica, de las comunidades indígenas.
- A acceder a recursos económicos importantes para el desarrollo integral comunitario.
- A regular y revisar periódicamente las condiciones de trabajo de los indígenas para evitar violaciones a sus derechos.
- A que se haga efectivo el derecho a la no discriminación por razones de origen étnico.
- A participar directamente en los espacios de decisión de políticas públicas. Asimismo en los procesos de planeación y ejecución de los programas locales y nacionales en materia indígena.
- A contar con instancias de atención a comunidades indígenas, integradas por indígenas electos por las propias comunidades.
- A la profesionalización de traductores y peritos culturales, y a la retribución justa a su desempeño.
- A contar con una defensoría especializada en materia indígena.
- A estar representados en los congresos locales y federal, electos a través de nuestros propios sistemas normativos.

- A ser reconocido el sistema médico tradicional y a contar con un sistema de salud integral e intercultural.
- A garantizar los derechos de autoría de las comunidades indígenas.
- A ser consultados, mediante procedimientos apropiados y en particular a través de nuestras autoridades legítimas, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarnos. Las consultas que se lleven a cabo deberán efectuarse de buena fe.

Atentamente: Alex Anagua Rodríguez, quechua, Bolivia. Álvaro David López Sarabia, mixteco, Oaxaca. Aristeo Pérez López, chocho, Oaxaca. Coordinadora Nacional de Oaxaqueños, A. C. Arnulfo Maldonado Robles, zapoteco, Oaxaca. Bulmaro Ventura Limeta, zapoteco. Asamblea de Migrantes Indígenas. Carolina Gómez Vásquez, mixe. Secretaría de Cultura de Grupos Étnicos del Valle de Chalco Solidaridad, A. C. Celerina Patricia Sánchez Santiago, mixteca. Asamblea de Migrantes Indígenas. Claudia Vázquez Miranda, ñahñú. Constantina Sánchez Silva, nahua originaria del D. F. Dalia Eunice Juárez Fernández, nahua. Domitila Bolom Huet, tzotzil, Chiapas. Donato García García, mixteco, Oaxaca. Asamblea de Migrantes Indígenas. Enrique Luis Estrada Alfaro, mixteco, Oaxaca. Asociación Silacayoapense Centro Social, A.C. Estuardo Lara Ponce, nahua. Eugenio Camarillo López, triqui, Oaxaca. Movimiento de Unificación y Lucha Triqui. Felicitas Perfecto Allende, ñahñú, Estado de México. Radio Comunitaria, A. C. Gabriel Sánchez de la Cruz, nahua, originario del D. F. Asamblea de Migrantes Indígenas. Guadalupe Martínez Pérez, nahua. Asamblea de Migrantes Indígenas. Héctor Eduardo Martínez Rivas, purépecha, Michoacán. Inocencio Meza Patiño, nahua originario del D. F. Isidro David Rivera Martínez, mestizo. Javier Octavio Vega de la Torre, nahua del D. F.

Consejo Nacional de Terapeutas Tradicionales de la Academia de la Medicina Tradicional. Javier Ramírez Pérez, chontal de Tabasco. José Zaragoza Álvarez, totonaco. José Leónidez Ortiz Castillo, nahua, Puebla. Jovito Faustino Vega, mixe, Oaxaca. Juan Hernández Luz, mixteco, Oaxaca. Justino Juárez Martínez, mixteco, Oaxaca. Karla Hortensia Arroyo Pineda, purépecha, Michoacán. Librada Ortega Manzanares, totonaca. Frente Mexicano Pro Derechos Humanos. Lorenza Gutiérrez Gómez, mixe, Oaxaca. Lorenzo Andrade Jiménez, mixteco, Oaxaca. Organización Civil para la Protección de los Derechos Humanos y Obligaciones de los Ciudadanos. Luis Alavés Bautista, zapoteco, Oaxaca. María de Lourdes Rojas Bolaños, nahua. María Isabel Pineda Cristino, tlahuica. María Luisa González Mecalco, nahua. Mariana Andrade Jiménez, mixteca. Coordinadora Nacional de Oaxaqueños, A. C. Mireya Hernández Hernández, mixteca del D. F. Jornadas de Paz y Dignidad. Patricia Vázquez Martínez, nahua. Regina Martínez González, mixe, Oaxaca. Reina Segundo Anselmo, mazahua del D. F. Tito Calva García, ñahñú. Tutopica Candelario Robles, wirrárica, Jalisco.

La agenda de derechos indígenas urbanos fue publicada en los diarios de mayor circulación a nivel nacional y pretende sea retomada por otras comunidades de indígenas urbanos.

Por otra parte, podemos decir con gran satisfacción que el diplomado no sólo cumplió con los objetivos académicos y organizativos planteados sino que los rebasó y creó nuevas expectativas. Por lo pronto, la AMI espera que el mismo se convierta en un proyecto piloto que pueda ser reproducido por otras experiencias indígenas urbanas.



También resultó relevante el mundo de sentimientos que afloraron en el diplomado: alegría por un encuentro de hermanos indígenas que hasta ahora no se conocían en esta gran urbe; fortaleza al no sentirse solos en una lucha de reivindicación; satisfacción por un espacio de y para indígenas que les permitió emitir sus opiniones sabiendo que no serían discriminados por ello; agradecimiento por un espacio y metodología que permitió sacar todos los sentimientos de frustración y rabia colectiva por tantos siglos de marginación, explotación, abusos contra los pueblos indígenas; pero también, sentimientos de esperanza por el futuro y de responsabilidad por el papel que cada uno deberá desempeñar.

Finalmente quisiera agradecer a las distintas instituciones que posibilitaron la realización de este diplomado-encuentro. En primer lugar a la Delegación de la Comunidad Europea en México, sin cuyo apoyo simplemente este proyecto no hubiera sido posible; a la Universidad Pedagógica Nacional (UPN) y a su rectora, la Dra. Marcela Santillán Nieto, por su amplio apoyo y el valor curricular que otorgó al diplomado; a la ahora Universidad Autónoma de la ciudad de México (UACM) y a su rector, el Ing. Manuel Pérez Rocha, también por su amplio respaldo académico y por la disposición a utilizar los fines de semana, por seis meses, las instalaciones de la Casa Talavera donde se impartieron las sesiones, agradecemos particularmente a las compañeras Luz Ortiz, Gloria Campos y Graciela González de esta casa de estudios, todas sus atenciones de logística y acompañamiento personal para que nada fallara en las clases; agradecemos también sus valiosos apoyos al Programa Universitario México Nación Multicultural de la Universidad Nacional Autónoma de

México (UNAM); al Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS); a la Unidad de Apoyo Académico a Estudiantes Indígenas de la Universidad Autónoma de Chapingo (UACH); a la Secretaría de Desarrollo Social del Gobierno del Distrito Federal, particularmente a la Dirección General de Equidad y Desarrollo Social, y a la Dirección de Atención a Indígenas; a la Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal; al Programa de Promoción de Convenios en Materia de Justicia y al Programa de Fortalecimiento de Capacidades de los Indígenas, ambos de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas; al Instituto Nacional de Desarrollo Social; al Instituto Indígenista Interamericano; al Centro de Estudios Ecuménicos A. C., a la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos en México y al Fondo Indígena de Naciones Unidas. A todos, nuestra sincera gratitud.

¡NUNCA MÁS UN MÉXICO SIN NOSOTROS!

## NOTAS

<sup>1</sup>Al respecto, es de importancia señalar el apoyo que para tal fin ha recibido la AMI de la Dirección de Atención a Pueblos Indígenas de la Secretaría de Desarrollo Social del Gobierno del Distrito Federal.

<sup>2</sup> Desde 2004, este servicio se pretende sea anual e inicie el primero de enero y concluya el último día del año correspondiente.

<sup>3</sup> Era la iniciativa elaborada por la Comisión de Concordia y Pacificación que contemplaba reformas a diversos artículos de la Constitución Federal para reconocer de manera eficaz ciertos derechos colectivos esenciales de los pueblos indígenas.

<sup>4</sup> Integrado por la Cámara de Senadores, la Cámara de Diputados Federal y los Congresos locales de los Estados de la República Mexicana, y es el que está facultado por la Constitución Federal para poderla reformar.

<sup>5</sup> Según el censo de población del año 2000, sólo en el Distrito Federal se registraron cerca de 350 mil hablantes de alguna lengua indígena, pero en la AMI se ha hecho un cálculo de cerca de un millón de indígenas, si consideramos, entre otros criterios, que muchos de los indígenas urbanos no hablan ya alguna lengua originaria, que muchos siguen negando su identidad y otros tantos inmigran temporalmente a la ciudad de México.



## RESIDENTES INDÍGENAS Y ESPACIO TERRITORIAL

*Oscar Banda González\**  
*Isaac Martínez Atilano\*\**

SIN DUDA UN TEMA QUE ha ocupado espacios importantes en los medios de comunicación es el indígena, debido entre otros factores, al levantamiento armado zapatista en el estado de Chiapas en 1994. En los recientes diez años, se han escrito sobre los indígenas más páginas que en décadas anteriores del pasado siglo, no obstante, la referencia ha sido principalmente acerca de los indígenas en sus lugares de origen, poco se alude a los indígenas en las ciudades y menos aun de los que residen en la Ciudad de México.

Sin embargo, la presencia y migración indígena en esta ciudad no es nueva, a la llegada de las tribus nahuatlacas que fundaron el México-Tenochtitlán ya existía población indígena, los trazos actuales del centro hacia los cuatro puntos de la ciudad son herencia de esta etapa de la

\* Antropólogo. Miembro del Centro de Derechos Humanos Yax'kin, A.C. y de la Coordinación de Residentes Indígenas en la ciudad de México.

\*\* Miembro de la Coordinación Indígena Otomí A.C.

historia de nuestro país. De esta existencia antigua, deriva la existencia contemporánea de los pueblos originarios que aún se mantienen en el sur y poniente de la ciudad y, tímidamente, de antiguos pueblos hoy tragados por la urbe que se niegan a morir como el centro de la delegación Iztapalapa.

Además de esta presencia, una segunda forma de existencia indígena la constituye la migración que da una configuración cultural multiétnica que poco se alcanza a reconocer, entre otras razones por la discriminación que obliga a los indígenas a ocultar su rostro y su mirada para intentar ser aceptados en esta ciudad a costa de negar su condición indígena.

Los llamados indígenas migrantes (otomíes, zapotecos, mazahuas, triquis, nahuas, mixes, mixtecos, entre otros) de primera, segunda o tercera generación, que llegaron, nacieron y crecieron en esta ciudad, les queda como referente de la comunidad de origen las visitas esporádicas, los días de fiesta del Santo Patrón, se identifican de acuerdo a una filiación étnica referida a la lengua y la comunidad o región de origen aun cuando la lengua ya no se hable. Así, encontramos Mazahuas de San Felipe del Progreso, estado de México; Otomíes de Santiago Mexquititlán, Querétaro; Triquis de Chichahuaxtla o Putla; Zapotecos del istmo de Oaxaca. Todos ellos, y pese a su procedencia étnica y geográfica, buscan ser reconocidos como parte de esta ciudad, demandan no ser considerados como migrantes, debido a que esta calificación los coloca en una situación de habitantes de segunda respecto al resto de la población; ser migrante indígena significa dentro del contexto urbano de esta ciudad no tener un conjunto de derechos sociales, culturales, políticos; se considera que por no ser

originarios de esta ciudad debieran regresar a sus comunidades en donde está su “arraigo y solución a su pobreza” o sólo para “no dar lástima por la ciudad”, como si esta ciudad no tuviera un alto componente migratorio proveniente de todos los estados del país. Se asocia la diferencia étnica a la pobreza, como si hablar español con acento indígena fuera sinónimo de falta de escolaridad. Es cierto que la población indígena en general, presenta un cuadro de grave rezago en esta materia y pobreza extrema, pero esta condición no deriva de su diferencia cultural, ha sido la falta de políticas multiculturales en todos los órdenes de la atención, las que han posibilitado que esta población presente un mayor rezago en comparación con la población en general.

Por esta situación de subordinación y discriminación, el término “indígena migrante” para quienes habitan en esta ciudad y tienen vínculos de parentesco, afinidad y se identifican con un pueblo indígena, resulta peyorativo y reclaman ser calificados bajo el término de “indígenas residentes” sin que se aplique el término “migrante”, porque como se ha afirmado, este término refiere a una situación de subordinación y exclusión. Así el término “indígenas residentes”, apela a un reclamo de satisfacción de derechos económicos, sociales y políticos que cualquier habitante del país tiene de acuerdo a la Constitución y que en el caso de los indígenas en la Ciudad de México se ha negado, bajo un discurso excluyente y discriminatorio que limita el disfrute de estos derechos.

Pese a esta exclusión, los indígenas residentes, participan activamente en la vida de esta ciudad construyendo espacios propios de recreación de la identidad indígena

de múltiples formas, compartiendo sus conocimientos milenarios y riqueza cultural con toda la población de la Ciudad.

Prueba de esto son las yerberas nahuas que todos los días desde las cinco o seis de la mañana ocupan las banquetas de la calle de Fray Servando Teresa de Mier, a un lado del mercado de Sonora en la Merced, para ofrecer toda una rica variedad de plantas medicinales para curar un sinnúmero de enfermedades. Conocimiento de herbolaria que han adquirido por generaciones a lo largo de siglos y que comparten con quienes se atreven a acercarse a esta medicina milenaria.

Lo mismo los artesanos indígenas que día a día ofrecen sus productos en los escasos puntos de venta permitidos en los circuitos turísticos desde el Centro Histórico de la ciudad como la plaza de Santo Domingo, Vizcaínas o la Zona Rosa, hasta los centros de cada una de las delegaciones políticas y las festividades de las iglesias de la ciudad en donde podemos encontrar a nahuas de Olinalá, Guerrero, que nos comparten su cosmovisión plasmada en sus artesanías de madera; las muñecas otomíes que nos recuerdan las luces y colores propios de la indumentaria de la mujer otomí del estado de Querétaro o los chapulines y las tlayudas que las zapotecas ofrecen en sus puestos de comida.

Por supuesto que la música, el canto y el baile no pueden estar ausentes en esta presencia indígena, las bandas de música provenientes de todos los rincones indígenas del estado de Oaxaca, tienen un lugar que hunde su memoria en varias décadas atrás en donde la organización y participación de quienes llegaron de la comunidad a



residir en la ciudad, han mantenido viva la fuerza de la identidad expresada en la música acompañada del baile propio del lugar de origen.

Un espacio central para la producción y reproducción de la identidad indígena, es el lugar en donde se vive. Espacios ocupados y compartidos con parientes o vecinos de la comunidad de origen; así podemos encontrar predios en diferentes puntos de la ciudad ocupados por mazahuas, otomíes o triquis, en donde se organizan no sólo para demandar y satisfacer su necesidad de vivienda, también para resolver los problemas propios de la actividad económica que realizan, organizar la visita a la comunidad el día de la fiesta patronal, la cooperación para el mejoramiento de la iglesia del pueblo y seguir manteniendo un vínculo comunitario. En estos espacios se recrean todas las prácticas posibles de acuerdo a la tradición del grupo.

Así, la demanda de una vivienda digna acorde con las necesidades de organización y participación comunitaria constituye un elemento central para la producción y reproducción de la identidad indígena, por ello han presionado al Gobierno de la Ciudad para el diseño de una política pública orientada en esta dirección que ha tenido como logro la primer unidad habitacional habitada por indígenas, me refiero al proyecto de vivienda denominado Guanajuato 125, ubicado en la colonia Roma en donde la población beneficiaria desde los niños, mujeres, jóvenes y adultos participaron en diseño de la vivienda acorde con sus requerimientos culturales. Esta experiencia de dotación de vivienda a población indígena ha constituido la oportunidad de demostrar que es posible satisfacer una

demanda considerando la variable cultural, es así como hoy triquis y mazahuas realizan diferentes proyectos de vivienda indígena considerando esta experiencia.

También se da una presencia indígena, en todos los parques de la ciudad, en donde podemos encontrar todos los domingos a familiares y vecinos de una comunidad o región indígena que se reúnen para acompañarse y disfrutar el día de asueto en esta ciudad, decidir la cooperación para apoyar el mejoramiento de la comunidad de origen o practicar con la banda de música los acordes escuchados en el pueblo.

Los indígenas residentes en la Ciudad de México, experimentan hoy en día nuevas formas de organización más allá de la identidad étnica o la referencia geográfica, conforman experiencias interétnicas en donde comparten sus saberes y experiencias organizativas para fortalecer su presencia en esta ciudad, muestra de esto son las redes de organizaciones como la *“Alianza de Organizaciones Oaxaqueñas por la Guelaguetza y la Diversidad Cultural, A.C.”*, espacio integrado por un número importante de organizaciones de residentes indígenas originarios del estado de Oaxaca; la *“Coordinación de Organizaciones de Residentes Indígenas en la Ciudad de México”* conformada por indígenas triquis, otomíes, zapotecos y mazahuas o la *“Asamblea de Migrantes Indígenas”* por citar algunos casos.

Estas formas de presencia indígena se dan a través de las redes sociales aprendidas y recreadas en la ciudad que permiten la expresión de nuevas formas de convivencia comunitaria.

Todas estas formas de presencia indígena coinciden en un punto: la construcción de redes sociales trasladadas desde la comunidad a la ciudad son las que permiten por

diferentes vías construir espacios propios para la recreación de una identidad indígena por toda la ciudad, en una sociedad que ha sido y es violenta con la diversidad indígena. Es en este punto de donde hoy tenemos el reto, y más allá del discurso y las buenas intenciones debemos construir una ciudad multiétnica en donde todas estas formas de identidad puedan ser reconocidas y fortalecidas.



POR LA UNIDAD Y EL RECONOCIMIENTO DE LAS  
Y LOS INDÍGENAS EN LA CIUDAD DE MÉXICO. LOS  
ARTESANOS INDÍGENAS DEL CENTRO HISTÓRICO  
DE LA CIUDAD DE MÉXICO

Juan Acevedo Ortiz\*

COORDINADORA DE ORGANIZACIONES DE residentes Indígenas de la ciudad de México.

Se ha afirmado en numerosas ocasiones que la ciudad de México es una ciudad multicultural, y es cierto, en ella se concentra una población indígena perteneciente a los diversos pueblos indígenas (nahuas, otomíes, mixtecos, zapotecos, triquis, etc.) provenientes de diversas regiones del país.

Una de las principales actividades económicas de nosotros los indígenas migrantes ha sido y es la producción y comercialización de artesanías que se vende en el Centro Histórico de la ciudad. Sin embargo, la prohibición en este lugar de la venta del comercio en vía pública desde el año de 1993 a través del bando emitido por la

\* Miembro de la organización Movimiento de Artesanos Indígenas Zapatistas A.C.

entonces Asamblea de Representantes del Distrito Federal, nos obliga a vender nuestros productos sin el permiso oficial, “toreando” como comúnmente se dice, nuestra débil organización nos ha llevado a subordinarnos y a disputar las banquetas con las grandes organizaciones de vendedores ambulantes que controlan las principales calles de esta área de la ciudad.

Para cumplir este bando, en el año de 1998, el Gobierno del Distrito Federal emite el decreto número 11/98, mediante el cual se establece “El programa de reordenamiento del comercio en vía pública”. Este tiene como objetivo:

- Mejorar el entorno urbano y la convivencia en la ciudad de México.
- Ofrecer alternativas a la economía informal para su tránsito gradual a la economía formal. En él se instruye a la Secretaría de Desarrollo Económico evaluar la viabilidad comercial de los proyectos de construcción de nuevos espacios permanentes de comercio, considerando la factibilidad del destino del espacio urbano, área de influencia de la oferta, distancias, transporte y vialidad, fronteras naturales, etc.
- La incorporación de los comerciantes en la vía pública al régimen fiscal y a la seguridad social.

A cinco años de este decreto los artesanos indígenas aún no encontramos una respuesta a nuestra demanda de contar con un espacio para la venta de nuestras artesanías, por el contrario nuestra situación se ha agravado. Con la desocupación del comercio en vía pública de las 34 man-

zanas del Centro Histórico rehabilitadas en el 2002, y la cancelación del comercio artesanal en el costado poniente de la catedral, se ha intensificado la concentración del comercio ambulante en el perímetro de esta zona en detrimento de los artesanos indígenas lo que ha agudizado nuestra precaria situación económica y nos ha conducido a una confrontación desigual con las grandes organizaciones de ambulantes.

El gobierno de la ciudad ha abierto espacios de interlocución con las grandes organizaciones de ambulantes proponiendo la creación de plazas comerciales, dejando de lado a las organizaciones de artesanos indígenas, negándonos los espacios que se nos habían concedido en años anteriores, como la romería del costado poniente que aglutinaba a más de doscientos artesanos indígenas.

También enfrentamos una campaña de desprestigio en algunos medios de comunicación, en donde se ha afirmado la renta de menores indígenas en la Zona Rosa para pedir limosna, afirmación que es falsa.

Por el momento no hay lugar para el comercio de los artesanos indígenas: en avenida Juárez, Reforma, Zona Rosa, estaciones del metro, Centro Histórico, lugares en donde la artesanía tiene posibilidades de ser comercializada, existe una normatividad que lo prohíbe. Pareciera que nosotros los indígenas estamos excluidos de los tres grandes proyectos que se impulsan en esta zona: corredor financiero (Reforma), Alameda y Centro Histórico.

Argumentan los funcionarios del gobierno local, que los artesanos indígenas acrediten nuevos lugares en donde sí se puedan otorgar permisos, olvidan que el mercado de la artesanía es uno: el turismo y, estos lugares se encuentran precisamente en donde se prohíbe la venta artesanal en vía pública.

De esta forma los artesanos indígenas atravesamos un difícil momento, en donde se nos niega la posibilidad de realizar una actividad laboral que además de redituarnos un ingreso, constituye una de las expresiones culturales de nosotros los pueblos indígenas: la artesanía.

Con la exclusión para desarrollar esta actividad, el Gobierno de la Ciudad viola el artículo segundo del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), que al ser ratificado por el Senado de la República lo convierte en ley suprema, dicho artículo establece que “Los gobiernos deberán asumir la responsabilidad de desarrollar, con la participación de los pueblos interesados, una acción coordinada y sistemática con miras a proteger los derechos de esos pueblos y a garantizar el respeto de su integridad”, queda claro que en los programas de reordenamiento del comercio en vía pública no se nos ha tomado en cuenta a los indígenas, actuando el gobierno de la ciudad unilateralmente al imponer espacios de venta artesanal que no sirven para el desarrollo de esta actividad.

Se viola el artículo sexto de este Convenio que establece la consulta a los pueblos indígenas, en los casos en que se apliquen medidas administrativas o legislativas que nos afecten, como es el caso del programa de reordenamiento del comercio en vía pública, en donde no nos tomaron en cuenta a las organizaciones indígenas que desarrollamos esta actividad. De la misma forma, al negar el derecho a la comercialización de las artesanías se viola el artículo 23 del mismo Convenio, que establece la obligación de los gobiernos para fortalecer y fomentar esta actividad.



La construcción de una ciudad multicultural más allá de los discursos y las mejores intenciones, pasa necesariamente por revisar detalladamente la situación de nosotros los indígenas en la ciudad y construir alternativas que fortalezcan las identidades sin folclorizarlas. Para ello es necesario fortalecer y estimular actividades como la artesanal, no sólo como una actividad económica, sino también como una expresión cultural de los pueblos indígenas.

Es cierto que el marco constitucional en materia indígena es limitado, sin embargo hace falta pensar y reflexionar esta situación no sólo nosotros como indígenas residentes en la ciudad, sino como ciudadanos que construimos y aportamos nuevas formas a este espacio urbano que es la ciudad de México.



## EL PODER DE LA PALABRA INDÍGENA ENTRE LA LEY Y LA COSTUMBRE

*Benedicto Ayala Cortés\**

VOY A RELATAR LAS EXPERIENCIAS que he tenido en relación con los peritajes prácticos culturales que he realizado en materia antropológica.

Peritajes que he presentado en la ciudad de México, en Culiacán y en Tijuana. Como ustedes saben los indígenas que migramos a las grandes ciudades, encontramos muchas trabas. Desde la discriminación que sufrimos en vivienda, en servicios, cuando nosotros los indígenas somos gente que formamos parte de lo que es la economía nacional, lo que es la producción de bienes, de industrias y de servicios, los indígenas trabajamos en las ciudades en todos estos rubros que forman parte de la economía nacional.

Es por ello que este trabajo lo he titulado como encabezado principal: “El poder de la palabra indígena entre

\* Miembro de la Organización de Traductores e Intérpretes en Lenguas Indígenas de México A. C.

la ley y la costumbre”. Porque en los peritajes prácticos culturales y lingüísticos en materia antropológica veremos la comparación entre las culturas, la cultura dominante mestiza y las culturas indígenas.

¿Para qué sirven los peritajes prácticos culturales y lingüísticos en materia de procuración de justicia?

Sirven para que los factores culturales sean tomados en cuenta, cuando los usos y costumbres difieren del derecho positivo. Es ahí donde nos vamos a encontrar en las grandes ciudades casos muy concretos que voy a describir. Puedo decir que tuvo que haber una muerte para que se abrieran esos mecanismos para que los indígenas tuvieran acceso a la justicia.

Empezando aquí en la ciudad de México, tenemos un caso de dos Topiles nahuas que vinieron a la ciudad de México pensando que tenían el mismo poder que en su pueblo y vinieron a aplicarlo aquí, y al aplicarlo fueron a la cárcel.

Otro caso es el relacionado con los sentimientos de un joven mixteco, de “flechador mixteco” y de “flor blanca”, una chica de Michoacán, que ella tiene 15 años y él 19. El otro caso es en Sinaloa: “A donde voy siempre me acompañan mis tres mujeres”.

El último caso es de Tijuana, es donde un indígena que es descendiente de padres mixtecos, pero que ya no habla el mixteco, se ve involucrado en un problema legal y porque ya no habla la lengua no le fue considerada la promoción del peritaje práctico cultural, pero para esto, ¿cómo podemos dar los peritajes prácticos culturales? Tenemos que ir primero a lo teórico, es por ello que vamos a iniciar con instrumentos internacionales y sistemas normativos.

¿A quién se le considera indígena? A la persona que conserva total o parcialmente sus tradiciones, sus instituciones o estilos de vida y que habitaba en un área antes de la llegada de otros grupos. Así dice el convenio 169, pero su aplicación, sólo es para aquellos indígenas que se auto adscriben como indígenas. Los que no se auto adscriben simplemente no les proporcionan esos servicios. Puedo describir a los indígenas en tres formas, aunque en realidad son cinco.

Uno, el indígena que descende de una cultura que conserva usos y costumbres y es hablante de una lengua.

El otro indígena es aquel que se auto adscribe, o sea que sí se siente indígena, pero que no nace de una cultura, sino que la empieza a vivir y un ejemplo muy claro lo tenemos con las mujeres que vienen de nuestros pueblos indígenas a las ciudades y se casan con mestizos y ¿qué pasa? Que cuando estos indígenas, sean hombres o mujeres regresan a las comunidades con sus esposos o esposas y la comunidad, muchas veces acepta a esta persona, pero al aceptarla, esta persona tiene que llevar a cabo lo que se hace en los pueblos indígenas. Empieza a cumplir con cargos, empiezan a cumplir con mayordomías y empiezan a cumplir con cooperaciones.

El indígena número tres, es aquél que descende de padres indígenas que hablan una lengua pero que ya no habla la lengua, pero sí conserva sus costumbres y las practica.

El indígena número cuatro, es aquél que descende de padres que hablan una lengua, que practican su cultura, pero este indígena reniega de ser indígena.

Los indígenas tienen los mismos derechos que las personas que no lo son, sin embargo dada su naturaleza, gozan de una protección más amplia. Porque esos indígenas estaban antes de la conformación del Estado nacional. Entonces por ello conservan sus costumbres y cultura. Y es por ello que gozan de una protección más amplia. Al momento en que se conforma el Estado nacional mexicano, ellos ya estaban, y como ustedes saben, primero en tiempo, primero en derecho.

#### DERECHO PENAL MÍNIMO, SUPUESTO DEL DERECHO PENAL INDÍGENA

El Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, dispone que se deberá dar preferencia a tipos de sanción distintos al encarcelamiento, de esto, hasta la fecha no he sabido que se esté cumpliendo. El tratamiento penal manifiesta la relación:

1. Estado – ciudadano.
2. Poder y libertad privada.
3. Defensa social.
4. Derechos individuales y colectivos.

#### LA JUSTIFICACIÓN PENAL

1. Funciones y razones del derecho penal.
2. El poder punitivo del Estado (cómo castiga el Estado).
3. Efectividad de la fuerza.

4. Afectación de los bienes jurídicos.
5. Protección de los derechos fundamentales.
6. Los límites del derecho penal.

Esto es con relación al derecho positivo, pero veremos más adelante cómo es el derecho de los pueblos indígenas.

Para ello tenemos un marco jurídico: el marco jurídico internacional, muchos sabemos que con la irrupción del EZLN en 1994, México se dio cuenta, y el mundo, de que todavía existen indígenas, porque si uno iba a Coyoacán o a otros lugares, decían no existen indígenas, pero gracias a esto bien o mal sabemos hoy que hay indígenas.

Ese marco jurídico se basa en la declaración universal de los derechos humanos y retoma los principios de la igualdad, la no discriminación, tenemos también la Convención para la prevención y la sanción del delito de genocidio, para proteger a las personas ante cualquier acto que atente en contra de los grupos étnicos. Por ejemplo, ustedes saben que un menor de edad no tiene por qué estar en un reclusorio, porque en donde debe de estar es en un Consejo de Menores

El Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, se firma en 1990 y entra en vigor en 1991 y es cuando se empieza a legislar en los códigos de procedimientos penales; tanto local como federal. Es entonces cuando empieza a tomar importancia en los procedimientos de los códigos penales, dice que las autoridades que imparten justicia deben de allegarse de dictámenes periciales. Hoy, hablando de peritajes prácticos, culturales y lingüísticos en materia antropológica, la legislación no nos dice que se deben dar peritajes en antropología, dice

en la ley “Dictámenes periciales” y así quedó plasmado en la legislación. A principios de los noventa se establecieron mecanismos de cómo debía llevarse a cabo.

La importancia del Convenio 169, radica en el hecho de que por primera vez se reconoce el derecho de los pueblos indígenas de tomar sus propias decisiones y no como sus antecedentes, el convenio 107 firmado en 1957, que conocimos recientemente, pues las instituciones dedicadas a los indígenas jamás bajaron la información. Y en el caso del Convenio 169, cuando vamos al interior de la república donde hay indígenas, desconocen el instrumento internacional, lo desconocen porque por ejemplo: impartiendo cursos para traductores en el estado de San Luis Potosí, me sorprendió que muchos indígenas y estudiantes pasantes de derecho desconocieran este instrumento internacional.

## LA PROCURACIÓN DE JUSTICIA

También dice que hay que reconocer y tomar en cuenta los valores y prácticas culturales propias de dichos pueblos, esto se encuentra plasmado en el artículo octavo y noveno del Convenio 169. De este convenio sólo vamos a tomar unos artículos en relación a la impartición de justicia, ya que el Convenio 169 se divide en nueve partes y solamente vamos a considerar el contenido de algunos artículos como el primero, el octavo, el noveno y el doceavo, que tienen relación con la impartición de justicia indígena.



Hay que respetar a dichos pueblos y sus instituciones, toda vez que se “prevean medidas legislativas y administrativas susceptibles de afectarlos directamente”.

Al aplicar la legislación nacional también se debe tomar en cuenta “sus costumbres o su derecho consuetudinario”. Esto es de suma importancia ya que en los peritajes prácticos culturales tiene que plasmarse esto, se tiene que tomar en cuenta para gozar de una protección jurídica contra violaciones en sus derechos e iniciar procedimientos legales para su defensa.

También se debe garantizar la asistencia de un traductor o intérprete para que “puedan comprender y hacerse comprender” en los procedimientos legales, siempre que sea “compatible con el sistema jurídico nacional” e internacional, y deberán respetarse sus usos y costumbres en cuanto a la represión del delito se refiere.

Para fijar las sanciones se deben tener en cuenta las características económicas, sociales y culturales y deberá darse preferencia a sanciones distintas a la prisión.

La Constitución Política de México en su Art. 2do. que es fundamental en los peritajes prácticos culturales, establece:

1. Que la nación mexicana es única e indivisible
2. Que la nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas.

Si esas son sus características a nivel país, veamos lo que sucede en la ciudad de México que es una de las más grandes en Latinoamérica.

Aquí coexisten muchos pueblos indígenas los ya establecidos con los que llegaron de fuera. Es por ello que estos complejos culturales es donde se da este tipo de peritajes culturales y comparación de culturas.

El artículo segundo constitucional, en la fracción octava y novena dice que, se puede acceder plenamente a la jurisdicción del Estado y que las costumbres y tradiciones sean tomadas en consideración, gozar de un intérprete o traductor, y con ello es como se dan los peritajes prácticos culturales, aquí es donde se sustentan.

En muchos estados no existe una legislación que contemple a pueblos indígenas, si acaso tenemos 10 ó 12 estados que tienen esta legislación, otros estados no la tienen. Y para ello tenemos que echar mano del Art. 2º Constitucional, y del Convenio 169 en sus artículos 8vo. 9no. y 12vo.

También hay una reciente Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas que contempla:

1. El derecho de comunicarse en la lengua de la que sea hablante.
2. Derecho de acceder a la jurisdicción del estado en su lengua.
3. Ser asistido de un intérprete traductor en dichos procedimientos.
4. Derecho a acceder a la educación bilingüe y cultural.

El Art. 9, fracción VI del Código de procedimientos penales del D. F. contempla el derecho de los indígenas de recibir accesoria jurídica y a gozar de intérpretes traductores.

El artículo 59 nos habla en relación a la celebración de audiencias.

El artículo 72 nos habla de las resoluciones jurídicas.

El artículo 71 establece que podrán ser peritos culturales prácticos, toda persona perteneciente al pueblo al que pertenezca el inculpado.

El artículo 138 establece la habilitación de traductores siempre y cuando tengan 15 años, bueno, aquí hay un problema ya que también en los peritajes prácticos culturales va muy relacionada la lengua y la cultura, y el que es perito intérprete debe hablar bien la lengua y conocer la cultura.

El artículo 206 se refiere a los generales de los testigos que se deben asentar después de la propuesta.

La organización de la cual yo vengo, es una organización de traductores que se formó en el año 2000 y tiene una composición pluricultural sustentada en varios compañeros que son hablantes de zapoteco, náhuatl, tzotzil, tzetzal, otomí, purépecha y otros. Entonces en la organización hemos establecido mecanismos y convenios con la Procuraduría General de Justicia del D.F, por ejemplo desde el 2002 tenemos un convenio con esta Procuraduría. Y desde el 2004 tenemos un convenio con el Tribunal Superior de Justicia del D. F. y en el 2005 con el Poder de la Judicatura Federal, dependiente de la Suprema Corte de Justicia de la Nación.

¿En qué consisten esos convenios?

1. Colaboración con la asistencia en diligencias en Ministerios Públicos proporcionando traductores indígenas.

2. Realizar peritajes prácticos culturales en los casos en que requiera de hacerse de información sobre las instituciones, la cultura, tradiciones, usos y costumbres, sistemas normativos de un indiciado o una víctima indígena.

En los pueblos indígenas, para que entiendan la otra parte, es importante conocer estos puntos, ya que en sus asambleas, organización tradicional de los pueblos, se sigue involucrando la participación de todos sus elementos, en las asambleas se eligen autoridades de acuerdo a un sistema de cargos que deben de desempeñar y aplicar, en donde tienen que ver los ámbitos de la economía, lo social y lo cultural de las comunidades. Ahí se definen y reglamentan: las obligaciones y derechos de los miembros de la comunidad; los delitos contra otros individuos y contra la colectividad; la sanción a la conducta delictiva de los individuos; el manejo, control y solución en las disputas y los derechos y obligaciones de los comuneros o ejidatarios.

Y esto lo establecen las asambleas como máxima autoridad que son. Y de cada uno de esos puntos se puede desprender lo que es la impartición de justicia, ¿Cómo es la impartición de justicia en los pueblos indígenas? Bueno la impartición de justicia, que nosotros le llamamos la costumbre jurídica, para muchos indígenas no existen “el costumbre” o “la costumbre” para los indígenas les da igual porque en la mayoría de la lenguas no existen artículos tal como debe ser, si es mujer es mujer, si es hombre es hombre y así se señala. Estos valores que se encuentran enumerados aquí, todos se dan de forma oral, y muchos son los valores como la prudencia, la aplicación de

normas y leyes del lugar, la reflexión, el perdón, la reconciliación, el compromiso, aceptación de la sanción. Y que son elementos teóricos que se tienen que manejar para los peritajes prácticos culturales.

En el seno de las grandes ciudades multiculturales, con una diversidad cultural inmensa como es la ciudad de México, en donde convergen muchas culturas, los indígenas han sufrido violaciones a sus derechos humanos, discriminación y donde no han sido asistidos por peritos traductores, o donde en la promoción, en el momento de la instrucción del proceso en los juzgados penales, no han sido contemplados los peritajes prácticos culturales.

Hoy hay un caso de un indígena mixteco con una chica de Michoacán, pues bien, el caso se da en la central de abastos de la ciudad de México. Es un indígena que vino a trabajar como muchos otros que vienen de los distintos rincones del país.

Este indígena es un indígena proveniente de la zona de Huajuapán de León Oaxaca, ya que la mixteca se compone tanto de Oaxaca, como de Puebla y Guerrero, aunque hoy los mixtecos se encuentran dispersos en toda la república. Este indígena llega a trabajar en la central de abastos, al comercio de frutas, primero como cargador, después de chofer y ayudante para repartir fruta a los centros comerciales de la ciudad y su área conurbada. Pues bien, un día que su patrón enferma le pide que lleve a la chica a un colegio ubicado en Coyoacán, y así empieza a ser del diario, al estar en contacto diario él se enamora de ella y siguiendo con sus costumbres le plantea que se fugue con él, ella le dice que hay que hablar con sus padres, pero él le dice que no van a querer, así que la convence y ella acepta irse a vivir con él a Huajuapán de León.

Para nosotros los mixtecos hay dos formas de conseguir mujer: la vía rápida y otra por la vía tardada, que tarda un año que es el pedimento y pues él es una persona humilde y no tiene para pagar una boda, Así se van y, al regresar a la ciudad, el novio viene preparado con sus padrinos, con su embajador y una serie de regalos, como son tortillas blancas pasadas en metate en cinco manos, barbacoa de chivo, tamales; pero ¿qué pasa cuando llegan a la ciudad? El padre de la chica había hecho una denuncia y dijo que su hija había sido violada, y no dándole tiempo al muchacho de explicar, llegaron dos agentes judiciales y lo llevaron al Ministerio Público y no le fue proporcionado traductor ya que aunque él hablaba español, pero no entendía los términos jurídicos. Fue así que tomé este caso, pues lo atendí personalmente como traductor, y en ese peritaje tuve que decir que en su contexto cultural así es aceptado, yo no podía decir otra cosa puesto que es así.

Siguiendo una metodología, no la de mi pueblo de origen, sino la de el pueblo de él ya que tienen sus paisanos aquí en la ciudad de México. Y tienen sus organizaciones también y a través de las organizaciones nosotros nos constituimos en asociaciones civiles de hecho o legales y a través de ellas nos damos cuenta y estamos conectados por lazos que nos ponen al tanto de las cosas que pasan. A través de esas redes son conocidos casos como el de Culiacán y Tijuana.

El otro caso también es un caso difícil: “Asesinan a un menor de edad en el Reclusorio tal”... El pasado 17 de enero fue trasladado del reclusorio preventivo oriente al Hospital de Urgencias Xoco el interno Felipe García Mejía de 15 años de edad, que falleció horas después, como consecuencia del estallamiento de víceras provocado por golpes.

Esta muerte trascendió, ya que se trataba de un menor de edad que a decir de algunos custodios contaba con 15 años de edad. Y fue encarcelado en ese penal sin que el Ministerio Público, ni el juez hicieran algo. Felipe García ingresó al penal el 2 de enero acusado del delito de robo en pandilla, posteriormente fue enviado a la zona de ingreso donde los reos comenzaron a golpearlo con brutalidad. Al percatarse los responsables de la seguridad y custodia del reclusorio de que Felipe estaba siendo golpeado, lo trasladaron al Centro de Observación y Clasificación (COC) con la intención de ponerlo a salvo de sus agresores.

Los custodios que hicieron la denuncia manifestaron que Felipe a simple vista no parecía haber cumplido ni siquiera los 18 años. Sin embargo Felipe seguía recibiendo golpizas y del COC lo regresaron a ingresos donde el muchacho ya no resistió y así fue trasladado al Hospital de Xoco.

Asimismo, el 22 de enero del 2004 se presentó en la Comisión de Derechos Humanos los hechos-motivo de la queja manifestando lo siguiente:

Solicito la intervención de esta Comisión así como la investigación de los hechos constitutivos de violación a los derechos humanos de Eduardo García Mejía, Antonio García García y Felipe García Mejía, este último fallecido en las instalaciones del reclusorio preventivo.

El peticionario, refirió que dichas personas tenían una relación laboral con su patrón desde hacía 3 años, el 2 de enero de 2004 fueron detenidas 3 personas en las inmediaciones de la Merced, por elementos de la policía preventiva y posteriormente fueron puestos a disposición de la Agencia del Ministerio Público, por delito de robo,

situación que fue hecha del conocimiento al peticionario por una persona de nombre tal por medio de una llamada telefónica.

Asimismo le indicaba que serían trasladados al reclusorio preventivo varonil. En el curso de los hechos se informó al peticionario que los agraviados no recibieron la atención de un intérprete, debido al escaso conocimiento del idioma español por parte de éstos, ya que pertenecen a una comunidad mazateca. Aunado a que nunca existió ninguna ratificación de denuncia. Más tarde el peticionario recibió la noticia de la muerte de Felipe García Mejía. Posteriormente se consideró que la detención y posterior internamiento de dichos afectados fue ilegal.

Dentro del peritaje cultural de este caso, se puede decir que los indígenas en esta ciudad, desde los viernes y todo el fin de semana nos adueñamos de los espacios públicos San Lázaro, Pino Suárez, La Alameda, CU, Chapultepec, centros deportivos, etc. Los indígenas nos hacemos visibles y cuando salimos de compras siempre salimos en grupo, seamos hombres o mujeres, y sobre todo si son los primeros años de estar en la ciudad. Eso se plasmó en el peritaje, que se iban acompañando para comprar un pantalón en la Merced, uno de ellos tropezó con una señora, al parecer una sexo servidora y ella los acusó de robo. Los policías bancarios llegaron, e inmediatamente los remitieron al Ministerio Público, no tuvieron traductor y así fue como llegaron al reclusorio. Lo cierto es que estos jóvenes no robaron en pandilla, iban de compras.

Lamentablemente gracias a este hecho, el Tribunal Superior de Justicia del D.F. se vio obligado a firmar con la Organización de Traductores e Intérpretes Interculturales en Lenguas Indígenas un convenio, ya que le iban a



emitir una recomendación y así el 22 de junio de 2004 se firmó tal convenio, para asistir a aquellos indígenas que se encuentran involucrados en actos que pueden ser delictivos.

Otro caso, fue de dos compañeros que estuve asistiendo en un peritaje, estas personas apenas entendían el español, pero no entendían los términos jurídicos. En los pueblos indígenas se tienen cargos, cargos que no son remunerados, son cargos de usos y costumbres, que desde el presidente municipal a cualquier persona los tiene, y muchos de los indígenas que vienen a la ciudad los tienen, así que ellos solicitan permiso para venir a trabajar para tener dinero suficiente para cumplir con estos cargos.

Así que estos dos indígenas nahuas del estado de Veracruz, piden permiso para salir a trabajar.

El 15 de enero de 2003 los señores tal, indígenas nahuas del estado de Veracruz, de la comunidad de José Ma. Pino Suárez formularon una queja de derechos humanos ante esta comisión registrada con el número de expediente que se cita al rubro, y de la que se desprende lo siguiente:

Se encuentran internos en el reclusorio oriente, dos indígenas que pidieron permiso a su comunidad para venir a trabajar a la ciudad de México y se encontraron con un trabajo de vigilancia, un día estando ellos en el estacionamiento del lugar que vigilaban, se percataron de que alguien estaba robando a una muchacha y ella pidió ayuda. Él salió a ayudarla y posteriormente su primo también salió a ayudarlos. Así la muchacha se fue corriendo y metieron al que estaba robando al estacionamiento y uno de ellos le dijo a su primo que lo detuviera, en lo

que él iba por una tarjeta telefónica y llamaba a la policía, cuando regresó su primo ya no tenía al ratero y señaló que lo soltó porque quería golpearlo.

Unos minutos después llegó el ratero con 4 policías y los acusó de robo, los policías los llevaron a la delegación y revisaron la caseta donde trabajaban, ahí encontraron una caja de juguetes, y entre ellos una pistola de plástico rota, el ratero dijo a los policías que con esa pistola lo habían amenazado.

Ya en la delegación uno de ellos traía \$ 950 y un comandante se los quitó, y le dijo que no dijera nada porque si no él los balaceaba, cuando le devolvieron el dinero sólo eran \$650, es decir le robaron \$300.

En la agencia, además se les hablaba muy rápido y con términos que no entendían, y les pidieron que firmaran con la aseveración de que iban a salir pronto. Pero ellos no leyeron nada, porque ellos no saben ni leer ni escribir, tampoco les dijeron en la delegación que tenían derecho a un abogado, sino que hasta que llegaron al juzgado se los comentaron.

Al principio en el Ministerio Público nadie los asesoró, sólo estuvo con ellos un hermano que más o menos sabe escribir, y a él le preguntaron que si tenían dinero y como respondieron que no, entonces se los llevaron al reclusorio. En este caso, en esta cultura y en muchas más, dentro de la comunidad sabemos que si alguien está cometiendo un delito tenemos que detenerlo, y ellos hicieron eso. En la entrevista que hice con la Comisión de Derechos Humanos al interior del reclusorio, y otra que hice por mi cuenta, pude obtener esta versión completa, ya que de indígena a indígena se tiene más confianza y dicen lo que realmente pasó, y si ellos firmaron fue porque “queríamos

que nos dejaran en paz, y como no entendíamos pues a todo les decíamos que sí” es por ello que muchas veces las autoridades en los ministerios públicos, si el indígena dice que sí, lo hacen declarar, quién sabe cómo pues si no habla español pero les toman su declaración ministerial o preparatoria.

Lo importante de aquí es no dejar de aplicar estos instrumentos internacionales con los que contamos, ya que si no lo hacemos es letra muerta, las personas deben conocer sus derechos sean indígenas o no, en la ley está establecido. Así en el peritaje tuve que plasmar que en su contexto cultural se enseña esto y que el indígena lo aplica vaya donde vaya.

El caso de Culiacán, Sinaloa “A donde voy van mis tres mujeres”, también es controversial por el tema que aborda, ya que como la ley indígena permite que un indígena pueda tener tres, cuatro o cinco mujeres, y es un caso de tres mixtecos de la Sierra Alta de Oaxaca, es una familia donde había varios niños, niños que son medios hermanos, hijos del mismo padre, ya que de donde vienen el hombre tiene varias mujeres respondiendo a la figura de la poliginia sarosal (sic), y que los pueblos indígenas lo tienen por costumbre, pero no solamente los hombres también lo tienen las mujeres en el norte. Las mujeres seleccionan al hombre que va a vivir con ellas y por ejemplo ella puede tener 40 años y él 15, y eso es mucho de lo que nosotros desconocemos de nuestras culturas, se ha escrito mucho en antropología sobre estas cuestiones, pero todavía falta y creo que tenemos que ser los propios indígenas los que tenemos que escribir sobre ello para que los demás nos conozcan.

En la siembra nosotros tenemos 5 clases de maíz: el pinto, el amarillo, el morado, el azul y el blanco, en el momento en que el hombre al sembrar con la coa o con la yunta se hace de cuenta que se casa con una mujer, y cada maíz significa una mujer, y esto lo vemos en culturas muy arraigadas en el norte del país como los Tepehuanos, los Huicholes, los Rarámuris. Pero también hay otra versión, en el caso de los pueblos del sur, en la Revolución Mexicana muchos indígenas participaron y pelearon, pero ellos no sabían qué significaba la Revolución, terminó esa situación y ellos siguieron peleando y en muchos pueblos los hombres se acabaron y para no dar entrada a otros pueblos, por medio de la Asamblea se determinó que las mujeres que no tenían marido tenían que conseguirse uno del mismo pueblo, y fue así como se comenzaron a dar este tipo de hechos. Y existen pueblos como los Triquis, los Mixtecos, los Mazatecos, los Chinantecos o los Mixes, en los que aún se sigue dando esta costumbre, ya sea en las comunidades o en la migración.

Y bien, al igual que con los otros este fue un peritaje oral, es un pena porque no había tiempo de plasmarlo en papel, tuvieron que llamar a esta persona, ya que en la legislación de Sinaloa no es aceptable que un hombre tenga varias mujeres y es aquí donde radica el problema, y en el peritaje se tuvo que decir eso. Así es como los indígenas muchas veces por desconocimiento del derecho positivo, llevamos a cabo nuestras costumbres.

Y esto es sólo una prueba, nos hemos encontrado con otro tipo de cosas y algún día los jueces tendrán que estar preparados para ver casos donde se incluyan temas como la brujería y otros temas que también están presentes. Por

ejemplo en San Luis Potosí hubo un caso que tenía que ver con estas cuestiones de la brujería, y se llevó a juicio.

En plena ciudad de México, tuvimos un caso donde un paisano, como resultado de un sincretismo que queremos o no reconocer, pero que lo tenemos, entre lo religioso-mestizo y lo religioso-indígena, pues resulta que un día que a esta persona que le ha ido muy bien en la ciudad, lo asaltan en su negocio y se comienza a enfermar y a acudir a médicos, pero no sana, entonces manda a traer a un curandero del pueblo y el curandero le dice que lo que él tiene es que se asustó, y que su espíritu está prisionero en el lugar donde llevó el susto, y que para curarlo requiere de “levantar el espíritu” así que va a necesitar de velas, agua, aguardiente y sangre, así que prepararon todo y llegó el día de ir a levantar al espíritu.

Pero para que sea bien levantado, y dependiendo del pueblo indígena de que se trate, puede ser a medio día o a media noche, y ellos lo hicieron a media noche, así que estaban haciendo el ritual a media noche en plena Rivera de San Cosme, cuando llegan varias patrullas y los agarraron y no los acusaron de brujería, sino de que estaban intentando abrir una panadería, y con eso fue suficiente para que los llevaran al Ministerio Público, sin darles tiempo ni siquiera a defenderse.

Entonces esos instrumentos internacionales de los que hablábamos ¿dónde quedaron?, se dice que deben tomar en consideración sus usos y costumbres y a sus instituciones y sus formas de impartir justicia. Hoy gracias a que existe un convenio con la organización de traductores, hemos avanzado muchísimo, incluso los jueces en el D. F. solicitan cada vez más peritajes prácticos culturales, el problema que hay que resolver es que aún no toman en

cuenta la sanción del pueblo indígena, es decir que se está sometiendo a parámetros que no pertenecen al indígena.

Lo cierto es que es apenas un camino en el que se está reconociendo la pluriculturalidad y que aún queda un largo trecho en el reconocimiento de los derechos indígenas, esperemos que esto avance cada día más en el D. F. y en otros estados.

Me parece importante aclarar que no quiero decir que cuando un indígena comete un ilícito debe tener privilegios, no, porque muchas veces así lo entienden. Si los indígenas cometen delito, se acepta la sanción y si no es sancionado nosotros lo tenemos que decir.

Efectivamente en el derecho positivo, en el caso de la chica de Michoacán, pues es considerado como un delito, pero aquí en el peritaje de acuerdo a los usos y costumbres, esta chica manifestó que no fue violada, y que fue por cuenta propia el irse con él, y no hubo violación ya que durante el proceso, el defensor lo equiparó a estupro y esta persona alcanzó su libertad y su perdón posteriormente, y les comento que la chica ya estaba embarazada de tres meses y finalmente aceptaron los padres el diálogo y hasta donde yo supe regresaron a vivir a Huajuapán.

En los pueblos indígenas, cuando nos salimos de la norma aceptamos la sanción, pero en este caso no fue con violencia, la chica quiso irse por su voluntad, en ese momento se convierte en costumbre del pueblo, ya que primero se “roban” a la chica, o se la llevan y luego piden permiso, y esa es otra de las formas de pedir matrimonio.

En el caso de hasta dónde son usos y costumbres, muchos dicen que estos usos y costumbres sólo se deben de dar en los pueblos y hasta ahí debería de quedar, pero

ustedes saben del contexto de la migración, los indígenas caminamos con nuestros usos y costumbres, entonces el límite es muy difícil de establecer, ya que existen las normas occidentales y las normas indígenas, y claro que se respetan, tanto lo plasmado en la constitución y en las diferentes legislaciones, pero también tenemos nuestras prácticas reales.

En cuanto a la metodología existente hay que referirse a:

1. ¿Quién define lo que es un indígena?: el Convenio 169, marca que es indígena el que se auto adscribe como tal, y ese es el criterio fundamental.
2. Sustentar esos usos y costumbres con bibliografía de autores reconocidos en el tema como Ordóñez Cifuentes, Aguirre Beltrán y otros, los cuales nos hablan de las formas de gobierno y de ahí sacamos la metodología.
3. Definir cuándo es un delito castigable o no para el pueblo indígena.

Entonces la metodología consiste en hacer entrevistas a indígenas, de preferencia ancianos o jóvenes, que tengan mucha experiencia en cargos y que tengan la experiencia de la migración

La otra metodología es acudir directamente al pueblo y determinar si es sancionable o no, y de qué modo se sanciona.

Vamos a ejemplos muy comunes, como cuando dos mujeres se pelean y no hay ni culpable ni víctima, entonces se sanciona a las dos en forma de pareja, 3 días de cárcel y 1 tonelada de cemento de cada quien, y se pre-

guntarán ¿para qué?, para que ya no vuelvan a pelearse y en caso de que lo vuelvan a hacer se les sanciona con más toneladas de cemento y eso es para beneficio del pueblo.

Y esa es otra parte que tenemos que tomar en cuenta, que en el derecho positivo se sanciona de una manera y en el indígena de otra forma.

En el caso de homicidio, tenemos referencia de un caso de hace años en la Sierra, por Amoltepec, ¿cuál fue la sanción?, resulta que dos muchachos al término de su tequio, comienzan a tomar y en la borrachera se pelean, pero uno de ellos llevaba machete y en la pelea mató. En estos pueblos hay dos figuras de autoridad, los de comité municipal y otro que lo conforma el pueblo, así que hubo Consejo y durante un mes lo tuvieron encerrado en lo que decidían, el Consejo no lo remitió a la cabecera distrital, donde está el Ministerio Público, decidieron darle ellos la sanción.

Y lo que pasa en los pueblos indígenas es que muchas veces a los 14 ó 15 años ya es considerado mayor de edad, porque si ya sabemos trabajar, si ya tenemos mujer, ya somos ciudadanos. Pues bien, la sanción fue que como la viuda tenía tres hijos y el más chico tenía cuatro años, y para que cumpliera 15 faltaban 11 años, la sanción fue que durante 11 años iba a mantener a la viuda y a sus tres hijos, y a su propia familia y él tenía dos hijos, y aparte sábados y domingos él tenía que dar tequio al pueblo. Con este ejemplo nos queda muy claro que son formas muy distintas de aplicar justicia, aquí realmente hubo reparación del daño, al mantener a los hijos, a la viuda y a su propia familia, y esta persona jamás volvió a tomar.



## ATENCIÓN INDÍGENA EN LA CIUDAD DE MÉXICO. COORDINACIÓN INSTITUCIONAL PARA LA SALUD

*Héctor Santaella Barrera\**

### PANORAMA GENERAL

LA PRESENCIA INDÍGENA EN lo que es la actual ciudad de México ha sido permanente a lo largo de tres mil años por lo menos. Ahora existen aproximadamente 500 000 personas de diferentes pueblos indígenas<sup>1</sup>, están formados por pueblos originarios, migrantes y radicados en esta ciudad.

Es importante tomar en cuenta que cuando la población indígena llega a la ciudad de México, no cuenta con información en su lengua materna sobre las acciones y servicios que brinda el Gobierno del Distrito Federal (GDF). Esto provoca falta de acceso a los servicios como salud, y riesgos como algunas formas de discriminación. Esto nos lleva a reflexionar que estamos inmersos en una diversidad cultural en las grandes ciudades, como la ciudad de

\* Colaborador de la Dirección de Atención a Pueblos Indígenas del D.F.

México, donde son de importancia mayor los programas con adecuación cultural, centrados en la diversidad y con sensibilización para reducir la discriminación.

De esta forma, la experiencia que se ha logrado en el GDF, es importante que se difunda en otros estados ya que la problemática que se enfrenta en la ciudad de México, es reiterada en otras ciudades del país.

Como vemos en la fotografía, la población indígena más marginada se encontraba a su llegada a la ciudad, sin los apoyos de redes comunitarias en predios irregulares, sin servicios, en condiciones de vida muy precarias en vivienda, salud, educación, etc. (Figura 1). Hoy en día los esfuerzos del Gobierno del Distrito Federal han permitido cambios sustanciales a esas condiciones en muchos de los casos, que más adelante se señalan con mayor detalle.

Por lo que se refiere a este trabajo abordaré la atención a la población indígena en salud, resaltando los aspectos de coordinación institucional que se han llevado a cabo entre la Secretaría de Desarrollo Social y la Secretaría de Salud del GDF.

En estas actividades han participado varias unidades de la Secretaría de Desarrollo Social a través de la Dirección General de Equidad y Desarrollo Social, Dirección de Atención a Pueblos Indígenas y organizaciones civiles, que han tenido gran presencia en este trabajo.

Por parte de la Secretaría de Salud han estado trabajando en atención a la población indígena tres direcciones generales que son la de Servicios Médicos y Urgencias, la de Servicios de Salud Pública y la de Planeación y Coordinación Sectorial.

Según datos oficiales de CONAPO en México existen aproximadamente 12 000 000 de personas de origen

indígena y según la gráfica 2, se muestra un estimado de crecimiento de población indígena a nivel nacional de 14 000 000 de personas para el año 2010.

Por otra parte, a nivel nacional se observa que la población indígena que migra sigue concentrándose en las ciudades donde se tienen mayores oportunidades de servicios, como son: Guadalajara, Monterrey y la ciudad de México.

En la siguiente figura se aprecian dos mapas, en donde uno nos indica el asentamiento de la población indígena a nivel nacional y el otro, los niveles de marginación de la población mexicana, si los observamos notaremos que coinciden en las mismas zonas los grupos indígenas con las zonas de mayor marginación. Esto implica un gran reto de trabajo, ya que la población indígena que migra a la ciudad, es la población de mayor marginación del país, con las necesidades de educación, salud, nutrición y orientación de mayor urgencia. (Figura 3)

Para enfrentar esta problemática, en la Dirección General de Equidad y Desarrollo Social, se diseñaron una serie de acciones que a continuación se describen.

#### ACCIONES DE ATENCIÓN A LA POBLACIÓN INDÍGENA POR LA DIRECCIÓN DE ATENCIÓN A PUEBLOS INDÍGENAS DEL GDF

La Dirección de Atención a Pueblos Indígenas, creada en el 2001 y dependiente de la Dirección General de Equidad y Desarrollo Social del GDF, realiza diversas actividades permanentes entre las que resaltan:

- La operación del Consejo de Consulta y Participación Indígena del Distrito Federal, que es la célula

principal de actividad en materia indígena, ya que es un *“organismo creado por decreto del Jefe de Gobierno, con el propósito de establecer la participación de la población indígena en la toma de decisiones en todos los actos que realicen las autoridades del Distrito Federal. Se encuentra integrado por miembros de pueblos originarios y residentes, académicos y especialistas en el tema indígena, representantes de organizaciones civiles, y representantes de órganos de gobierno del D.F.”*<sup>2</sup>. Hasta el momento se han realizado 18 sesiones que reportan los trabajos realizados por las mesas de: 1. Integridad Territorial y Asuntos Agrarios, 2. Equiparación Social, 3. Legislación, Procuración Administración e Impartición de Justicia y Derechos Indígenas, 4. Convivencia Intercultural 5. Educación Intercultural.

- Esta forma de trabajo ha permitido la existencia de un foro de expresión para la solución de múltiples problemas de vida de la población indígena en la ciudad, donde pueden manifestar sus necesidades individuales y colectivas relacionadas con la operación de los servicios del GDF.
- Apoyo en los trámites de Registro Civil, donde se coordina con el área de Servicios Especiales que pertenece a la Dirección General del Registro Civil del Distrito Federal, en que se gestiona y agiliza el trámite de obtención de acta nacimiento a esta población; ya que, al momento de hacer el diagnóstico situacional, una gran proporción de indígenas migrantes al DF y radicados, no contaba con este documento. Gracias a esta gestión, se tiene un

estimado de 2918 actas de nacimiento tramitadas del año 2002 al mes de abril de 2006.

- Programa de Coinversión para el Desarrollo Social del D.F., que se coordina con la Subdirección de Promoción de la Equidad de la Dirección General de Equidad y Desarrollo Social del GDF, en que las organizaciones civiles y el Gobierno del DF, conjuntan recursos económicos y conocimientos, en una relación de corresponsabilidad para emprender acciones tendientes al pleno ejercicio de los derechos económicos, sociales, culturales de los habitantes de la ciudad de México, incluida la población indígena. En el área temática de Población Indígena, se han apoyado 97 proyectos con 43 organizaciones, desde el año 2001 al 2006.
- En lo referente a la vivienda, esta Dirección ha participado con el Instituto de Vivienda, a través de la Dirección de Planeación Estratégica en la atención a la población indígena, donde se ha incorporado a 790 familias que requieren vivienda, y se han beneficiado hasta el día de hoy 307 familias con vivienda entregada, 155 familias pendientes por recibir vivienda y 328 familias en trámite de registro. La población indígena detectada con mayor presencia en este proyecto es la otomí, triqui y mazahua; es importante remarcar que estas viviendas tienen una característica especial, ya que las mismas personas participan en el proyecto de diseño de su vivienda y se incluye un espacio común en donde puedan realizar sus asambleas comunitarias.

- Otra de las acciones es la Asesoría Jurídica, en donde se da el acompañamiento y asesoría de los casos en que la población se ha involucrado en algún asunto de tipo jurídico. Así mismo, se da capacitación sobre los derechos de los pueblos indígenas y diversidad cultural a los defensores de oficio de la Dirección de Defensoría de Oficio de la Consejería Jurídica y Servicios Legales del GDF.
- En lo referente a la atención a pueblos originarios en el rescate cultural, se creó el programa de apoyo a pueblos originarios que anualmente convoca a la presentación de proyectos derivados de las Asambleas Comunitarias que permitan fortalecer la identidad comunitaria de los pueblos originarios.

En lo referente a la atención a la salud que es el tema que hoy nos compete hablar, comentaré que se ha tenido relación de trabajo coordinado con la Secretaría de Salud del GDF, en la canalización para la atención de personas de origen indígena; la capacitación con talleres de Sensibilización para la Atención de la Salud Indígena al personal de la Secretaría de Salud, que tiene como objetivo la prevención de la discriminación contra la población indígena, a través de la capacitación sobre conceptos como la diversidad cultural de los pueblos indígenas en la ciudad de México; los derechos humanos; los derechos indígenas y los temas de salud reproductiva con un enfoque multicultural.

## COORDINACIÓN CON LA SECRETARÍA DE SALUD DEL D. F.

Las acciones de coordinación iniciaron en 2002, aprovechando la experiencia de la Secretaría de Salud en el trabajo comunitario con población indígena y aportando los conocimientos antropológicos y culturales para enriquecer y sensibilizar a los trabajadores.

En este sentido, como antecedente se puede señalar que la Secretaría de Salud del DF en el año de 1993, consultó a la Delegación del DF del Instituto Nacional Indigenista, sobre los antecedentes de la población indígena detectada por el personal operativo de salud en la Delegación Venustiano Carranza; en ese momento el INI-DF tenía identificados 18 grupos indígenas, teniendo como mayoritarios los mazahuas, otomíes y triquis, distribuidos en las Delegaciones Gustavo A. Madero, Cuauhtémoc, Iztapalapa, Venustiano Carranza, que consideraba prioritarios para brindar servicios de salud, de los cuales carecían.

También se encontró en este periodo por parte de la Secretaría de Salud del GDF que en la Delegación Venustiano Carranza desde 1987 se realizaban acciones locales en población indígena de mazahuas y triquis, como era la consulta médica, vacunación y tratamiento de diarreas a cargo de la Dra. Raquel Páez Balderas<sup>3</sup> en la propia comunidad, ya que era muy difícil el acercamiento de esta población a los Centros de Salud.

La Dra. Páez identificó que los indígenas en Venustiano Carranza tenían como principales prioridades la vivienda y la venta de sus artesanías, en resumen, la obtención de los medios económicos de supervivencia inmediatos,

quedando relegada en un último plano, la atención a la salud. Por lo general, se presentaban a atención cuando ya había graves complicaciones.

En 1994, la Secretaría de Salud del DF estableció el Programa de Atención Integral a la Población Indígena en las tres delegaciones políticas con mayor número de pobladores migrantes (Venustiano Carranza, Cuauhtémoc e Iztapalapa) para progresivamente extenderlo a todo el D.F., este programa incluyó la aplicación de todas las acciones de salud y atención médica gratuita a la población indígena y estas acciones fueron consensadas con la propia población, ya que respondía a las necesidades patentes en las encuestas de ese tiempo. Con eso se logró la asistencia y permanencia de los pobladores indígenas en los programas de salud, la vacunación total y la atención de los principales problemas.

A partir de 1995–96 el programa se mantuvo dentro de las líneas de trabajo en dos Delegaciones: Venustiano Carranza y Cuauhtémoc, en las demás permanecieron las acciones en forma no sistemática.

En 1998 la Dra. Clara Jusidman, en ese tiempo Secretaria de Desarrollo Social, conoció y reforzó el trabajo que se venía realizando en salud indígena, eso permitió que continuaran las acciones y no se perdieran los logros. En este periodo la población indígena mantuvo su acercamiento con los Centros de Salud, en donde asistían a consultas médicas y se reforzaron las visitas a los predios indígenas.

En el trabajo comunitario se ha identificado que la población indígena que migra por su cuenta, con graves problemas de marginación, monolingüismo y sin redes de



apoyo a la ciudad de México, se enfrenta a malas condiciones de vida, como se menciona en el cuadro 1:

A partir del 2002, y como logro de las acciones conjuntas y rescate de los trabajos previos, se diseñó el “Plan de acción para la atención de la población indígena del Distrito Federal”, con énfasis en salud reproductiva; con el cual se fueron desarrollando las brigadas de salud, en que se visitan los campamentos y predios, seguidas por visitas guiadas a los centros de salud con la población indígena para reducir temores y orientar sobre los procedimientos para obtención de consulta y tratamiento; incorporación al Programa de Servicios Médicos y Medicamentos Gratuitos (figura 4), promoción de campañas especiales como la detección oportuna de cáncer, vacunación, etc. así mismo se ha canalizado a pacientes que requieren atención especializada a centros de salud y hospitales de la Secretaría de Salud del DF.

Mediante el trabajo comunitario se tienen acciones de salud preventivas, 16 comunidades indígenas en asentamientos de riesgo; el resto ya tiene disciplina de asistir a las unidades médicas como cualquier otro usuario de la ciudad y eventualmente presentar sus quejas por mala atención, cuando así lo perciben y son atendidas como cualquier otro usuario. Además de tener la conciencia de que los servicios de salud son un derecho y como tal lo pueden exigir.

En otros aspectos, se logró el diseño de varios pósters y folletos ilustrados sin textos, exclusivamente imágenes, orientados a explicar gráficamente los derechos reproductivos a población indígena, para contrarrestar el problema del analfabetismo en español y en su propia lengua y lograr llevar el mensaje de derechos reproductivos.

Asimismo, se produjo y difundió a través de Audio Metro un mensaje traducido a las principales lenguas indígenas habladas en el Distrito Federal sobre los derechos reproductivos, con el mismo objetivo.

Se ha capacitado al personal de enfermería, administrativo, médicos y directivos de la Secretaría de Salud en los 22 talleres de “Capacitación – Sensibilización en Salud Sexual y Reproductiva para la Atención de la Población Indígena del Distrito Federal”, con lo que se ha llegado a 700 trabajadores de salud, tanto de la Secretaría de Salud del DF, como de hospitales del Gobierno Federal y dependencias interesadas en estos trabajos. En estas acciones se ha contado con el apoyo de numerosas organizaciones no gubernamentales especializadas en los temas de salud reproductiva y atención a población indígena, así como la Secretaría de Salud Federal en su área especializada en salud reproductiva y la Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal, por lo que todas las actividades han sido gratuitas (figura 5).

Como producto y herramienta para continuar la capacitación se editó y difundió el “Manual del Taller de Capacitación-Sensibilización en Salud Sexual y Reproductiva para la Población Indígena”, que contiene las ponencias relativas a los temas del taller, con el objetivo de contar un material de apoyo y documentación para consulta de los participantes (figura 6).

Los logros en salud en algunos casos no son visibles de inmediato en todos los aspectos, sin embargo, se han tenido resultados excelentes en rubros como vacunación, el uso de servicios y el uso de métodos de planificación familiar, que derriban mitos que se difundían entre algunos trabajadores de salud: “*el rechazo a los métodos de*

*planificación familiar y las vacunas a pesar de los esfuerzos de”* y entre algunos de antropología: *“el gravísimo riesgo de la pérdida de la identidad como pueblo indígena y de la cultura por el contacto con las intervenciones de salud”*, situaciones que frecuentemente se escuchaban como justificación para no llevar a cabo los programas.

Como una muestra se presentan datos básicos de la población triqui de Juan de la Granja 74, de la Merced, en que se señala el resultado de las intervenciones en salud y la persistencia de los aspectos culturales centrales, sin un daño aparente en un trabajo de seguimiento de 12 años (cuadros 2 y 3).

## CONCLUSIONES

A manera de conclusión, la realización de los trabajos en forma conjunta ha permitido potencializar los resultados, ya que cada trabajador aporta su experiencia y voluntad sumadas a las experiencias y voluntades de otras áreas, con enfoques diferentes, pero con la finalidad de beneficiar a la población indígena en la ciudad.

Este trabajo ha resultado desafiante, ya que implica la identificación de problemas comunes a todos los trabajadores, brindarles herramientas que permitan realizar de una manera más fácil y mejor preparada, sus actividades cotidianas, para crear un mayor compromiso en la atención a la población indígena.

La capacitación ha permitido identificar que la actitud del trabajador cambia sensiblemente, ya que en las evaluaciones iniciales y finales se muestran cambios favorables hacia la visión de la población indígena en un rango

más igualitario y equitativo. Asimismo, las capacitaciones han permitido identificar una serie de experiencias vividas por los propios trabajadores de la salud en el campo de la medicina tradicional, lo que invita a recoger esas experiencias y estudiarlas como parte de los aspectos culturales tanto de los pueblos originarios del DF como la migración indígena.

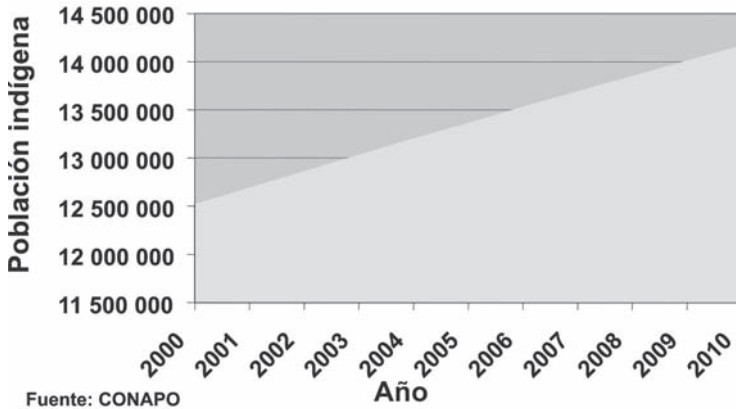
Existe la perspectiva para continuar los talleres de sensibilización, ya que aunque se trata de un número importante de trabajadores sensibilizados, es necesario cubrir un universo aún mayor.

Sería importante difundir estos logros e invitar a otras dependencias a sumarse a estos esfuerzos para establecer un mayor impacto a futuro, asimismo, desarrollar investigación en cada uno de los predios y comunidades identificadas, ya que la situación de cada una puede aportar resultados trascendentes para mejorar la atención y sustentar la evolución de la política en materia de salud indígena.

FIGURA 1: FOTOGRAFÍA DE NIÑO MAZAHUA MIGRANTE,  
HABITANTE DE MANZANARES 48, ZONA DE LA MERCED,  
DISTRITO FEDERAL, 1998



FIGURA 2: ESTIMACIONES DE POBLACIÓN INDÍGENA EN MÉXICO, 2000 - 2001



CUADRO 1: CONDICIONES DE VIDA A LA LLEGADA DE LA POBLACIÓN INDÍGENA SIN REDES DE APOYO AL D.F.

- ESTABLECIMIENTO ILEGAL E IRREGULAR DE LA VIVIENDA
- ATENCIÓN MÉDICA INEXISTENTE
- ESQUEMAS DE VACUNACIÓN INCOMPLETOS
- FALTA DE ACCESO A ESTUDIOS COMPLEMENTARIOS Y ATENCIÓN HOSPITALARIA
- DAÑOS A LA SALUD DE TIPO INFECCIOSO Y PARASITARIO, DESNUTRICIÓN, ENFERMEDADES CRÓNICO-DEGENERATIVAS, ALCOHOLISMO
- CONDICIONES DEFICIENTES DE SANEAMIENTO DE LA VIVIENDA Y EL MEDIO
- RECHAZO A LA ATENCIÓN DE SALUD INSTITUCIONAL
- CONOCIMIENTO DE LA EXISTENCIA DE LOS SERVICIOS (70%) Y MUY BAJO USO DE LOS MISMOS (15%)

FIGURA 3: MAPAS COMPARATIVOS DE LAS UBICACIONES  
DE LA POBLACIÓN INDÍGENA Y LA SITUACIÓN  
DE MAYOR MARGINACIÓN EN EL PAÍS

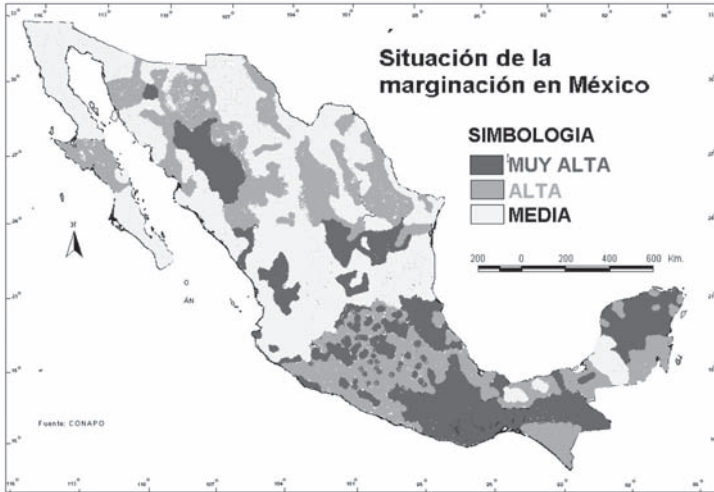


FIGURA 4: IMAGEN DEL PROGRAMA DE SERVICIOS MÉDICOS Y MEDICAMENTOS GRATUITOS

**Servicios Médicos y Medicamentos Gratuitos para Población no Asegurada del D. F.**

Consulta médica  
Hospitalización  
Estudios de Laboratorio y Rayos X  
Atención del parto  
Urgencias  
Medicamentos

La protección de la salud es un derecho ciudadano

Afiliate en tu Centro de Salud más cercano  
Si tienes alguna queja, comentario o duda, llama a LDCATEL 5658 - 1111

ACERQUESE AL CENTRO DE SALUD MÁS CERCANO. SERVICIO DE CONSULTA EN LA EMERGENCIA. SERVICIO DE URGENCIAS 24 HORAS.



FIGURA 5: FOTOGRAFÍA DE UNA PONENCIA EN EL TALLER DE  
CAPACITACIÓN - SENSIBILIZACIÓN EN SALUD SEXUAL Y  
REPRODUCTIVA PARA LA ATENCIÓN DE LA POBLACIÓN  
INDÍGENA DEL DISTRITO FEDERAL. 2006



FIGURA 6: IMAGEN DEL MANUAL



CUADRO 2: CARACTERÍSTICAS POBLACIONALES DE UNA  
COMUNIDAD INDÍGENA TRIQUI EN EL D.F. 1994-2004

Grupo étnico	Triqui (de Oaxaca)		
	1994	1998	2004
<b>Población Personas/ familias</b>	180/31	245/48 Crecimiento de la población por nuevas migraciones	205/43 Migraciones nuevas, traslados a Estados Unidos y regreso a Oaxaca
<b>Uso de idiomas</b>	Triqui 100% Español 20%	Triqui 100% Español 60%	Triqui 100% Español 80%
<b>Vestimenta</b>	Tradicional en mujeres y estilo urbano en varones	Tradicional en mujeres y estilo urbano en varones	Tradicional en mujeres para eventos. Estilo urbano en varones y en mujeres

CUADRO 3: CARACTERÍSTICAS POBLACIONALES DE UNA  
COMUNIDAD INDÍGENA TRIQUI EN EL D.F. 1994-2004

Grupo étnico	Triqui (de Oaxaca)		
	1994	1998	2004
<b>Uso de los servicios de salud</b>	Rechazo 1-2 consultas por semana	6-12 consultas por día	6-12 consultas por día
<b>Usuarías de Planificación Familiar</b>	6.4% de las MEF y VSA	54% de las MEF y VSA métodos institucionales	71% de las MEF y VSA métodos institucionales 13% control con métodos naturales
<b>Niños vacunados</b>	28%	100%	100% en menores de 5 años, refuerzos y campañas especiales

MEF- Mujeres en edad fértil

VSA- Vida sexual activa

## NOTAS

- <sup>1</sup> Aunque el INEGI señale una población aproximada de 250 000 personas de habla indígena en el D.F en su censo más reciente; por diversas aproximaciones en campo y obras de otros investigadores, se ha identificado la pérdida de la lengua en una proporción alarmante de población indígena en zonas urbanas, la falta de censo en predios que parecen baldíos -donde vive irregularmente la población indígena-, la falta de contabilización de niños menores de cinco años de origen indígena y la negación de la adscripción como indígena por temor a la discriminación, implica un subregistro del 50% en algunas comunidades ya trabajadas en campo como indígenas en el D.F.
- <sup>2</sup> GDF. Derechos de los pueblos indígenas. Secretaría de Desarrollo Social. México, 2002.
- <sup>3</sup> La Dra. Raquel Páez Balderas, médica del módulo 1, del Centro de Salud Dr. Luis E. Ruíz, J.S. Venustiano Carranza, D.F se ha encargado de la población indígena del área de la Merced, desde 1987 a la fecha.

## POLÍTICAS PÚBLICAS DEL GOBIERNO DEL DISTRITO FEDERAL EN MATERIA INDÍGENA

*Alejandro López Mercado\**

EN ESTE TRABAJO HAREMOS una valoración de lo que ha sido la política pública en materia indígena del Gobierno del Distrito Federal durante el periodo que va del 2001 al 2006. Iniciaremos con una breve descripción sobre la magnitud y diversidad de la presencia indígena en la ciudad de México, para posteriormente comentar los programas y acciones dirigidas a la población indígena.

### PRESENCIA INDÍGENA EN LA CIUDAD DE MÉXICO

La elaboración de políticas públicas dirigidas a los pueblos y poblaciones indígenas, suponen un reto en sí mismo por la diferencia cultural que representan dichos pueblos en contraste con la conformación y tradición

\* Director de Atención a Pueblos Indígenas de la Secretaría de Desarrollo Social del DF.

liberal del Estado mexicano. Sin embargo, a este reto se añade otro mayúsculo, y es la transformación que están experimentando los propios pueblos indígenas debido a su creciente urbanización, así como a la constante etnización de las ciudades (Yanes, 2004:199).

A lo anterior, habría que agregar la existencia en la ciudad tanto de poblaciones indígenas originarias y descendientes de otras entidades de la república, como de pueblos indígenas originarios del Distrito Federal, lo que conlleva la definición de políticas públicas diferenciadas.

Para tener una idea precisa de lo que significa esa presencia indígena en la ciudad, así como la complejidad que encierra, podemos decir que en el DF no sólo se hablan prácticamente todas las lenguas del país, sino que en cada una de las delegaciones de la ciudad se reproduce la mencionada pluriculturalidad. En 1995, el promedio de lenguas indígenas habladas por delegación era de 41 lenguas diferentes (cuadro 1), siendo la Gustavo A. Madero en la que más lenguas se hablaba con 57, mientras que para el Censo del 2000 el promedio es de 42 lenguas y la delegación que más diversidad tiene en este sentido es Coyoacán con 55. (López, 2005: 155).

Hay que mencionar que desafortunadamente en el Censo de Población 2005 no se tomó en cuenta el mismo catálogo de lenguas indígenas que en el censo del 2000, lo que hace difícil dar seguimiento a la movilidad y crecimiento de la diversidad cultural en las delegaciones. De esta manera tenemos que según el censo de población 2005, en el D. F., se hablan 82 lenguas indígenas, siendo Iztapalapa la que mayor diversidad presenta con 73 diferentes lenguas.

Según el mismo censo del 2000, en el Distrito Federal residían 141 710 personas hablantes de lenguas indígenas, de las cuales 63 592 son hombres y 78 118 son mujeres (cuadro 2).

Según el Censo de Población 2005 se da un descenso en el número de personas de 5 años y más hablantes de lenguas indígenas, ya que reporta sólo 118 424 personas, y si a esto le agregamos los 25 247 niños de 0 a 4 años cuyos padres hablan alguna lengua indígena tenemos un total de 143 671 personas indígenas, es decir 28 887 personas menos que las reportadas en el censo del 2000. Sin embargo, por otro lado si comparamos las 218 719 personas habitantes de hogares cuyos jefes o jefas de familia hablan alguna lengua indígena según el censo de población de 1995, con las 247 208 personas habitantes de hogares con jefatura hablante de alguna lengua indígena que reporta el Censo de Población de 2005, tenemos un incremento de 28 489 personas consideradas indígenas.

Estas cifras nos dan también un buen ejemplo de las dificultades adicionales que se tienen para la definición de políticas públicas en materia indígena, ya que las 103 537 personas que no son hablantes de lenguas indígenas pero que viven en hogares indígenas no requieren programas específicos, como pueden ser los relacionados directamente con lenguas indígenas, como son el de traductores en lenguas indígenas, que sí podrían requerir eventualmente las 143 671 personas hablantes de lenguas indígenas.

Se destaca también el hecho de que según el censo del 2000, en el Distrito Federal existían 30 848 niños indígenas cuyos padres hablan alguna lengua indígena, sin embargo, estos niños que ahora tendrían entre 5 y 9 años, se encuentran disminuidos según el censo de población

2005, ya que sólo reporta a 22 695 niños en ese quinquenio de edad, es decir desaparecieron de la estadística oficial 8 153 niños indígenas.

Este caso es ejemplar, porque si es precisamente la población infantil indígena la que presenta el mayor rezago educativo, una política pública en esta materia tendría que proponerse la incorporación de todos los niños y niñas indígenas al sistema escolarizado. Sin embargo, con dichas cifras es difícil hacer una planeación adecuada. Más adelante abordaremos de nuevo esta cuestión.

Si comparamos estos datos de la distribución de personas hablantes de lenguas indígenas por delegación, con el número de lenguas indígenas que se hablan por delegación, tenemos que existen distintas formas de asentamiento de la población indígena en la ciudad de México que conllevan problemáticas diferentes<sup>1</sup>.

Un primer dato que podríamos resaltar es que existen más mujeres que hombres indígenas en todo el D. F., las cuales representan el 55% de la población total indígena, razón por la que algunos autores dicen que la migración indígena tiene rostro de mujer. Particularmente en las delegaciones de Álvaro Obregón, Benito Juárez, Coyoacán, Cuajimalpa y Miguel Hidalgo esa relación rebasa el 60%, lo cual nos indica que el mayor número de mujeres se debe a un mayor empleo de las mismas en el trabajo doméstico en las zonas habitacionales de mayores recursos económicos.

Esto lo podemos corroborar con los datos del mismo censo del 2000, que muestran que a pesar de existir en esas mismas delegaciones el mayor número de mujeres, no representan el mayor número de niños de 0 a 4 años, debido a que, como es sabido, las empleadoras prefieren mujeres jóvenes sin niños (cuadro 3).



En estas Delegaciones, y particularmente en aquellas unidades territoriales con menor grado de marginación las mujeres indígenas presentan una problemática específica. Según la experiencia de algunas organizaciones como Expresión Cultural Mixe Xaam, la lucha de las mujeres indígenas empleadas del hogar es por acceder a la seguridad social, mejores salarios, acceso a espacios públicos y eventualmente prevención y castigo del acoso sexual por parte de los mismos empleadores.

No sucede lo mismo en aquellas delegaciones que en términos absolutos cuentan con el mayor número de población indígena, como son Gustavo A. Madero, Iztapalapa y Cuauhtémoc. Aquí encontramos otras formas de asentamiento que originan distintos fenómenos sociales, por ejemplo existen predios que son ocupados por varias familias indígenas.

Existen patrones de asentamiento de la población indígena basados en sus relaciones de parentesco y compadrazgo, a partir de los cuales si una familia ya se encuentra habitando en la ciudad de México, a su domicilio llegan nuevas familias, por lo regular del mismo lugar de origen de la primer familia.

De esta manera, encontramos predios en la ciudad de México que son habitados por numerosas familias indígenas, casi todas de un sólo lugar de origen, por ejemplo las familias Mazahuas residentes en el centro provenientes del municipio de San Felipe del Progreso, Estado de México. Lo mismo sucede con las familias Triquis originarias del estado de Oaxaca, que residen en el centro histórico y en Iztapalapa. Un ejemplo más lo tenemos en la colonia Roma con las numerosas familias Otomíes provenientes del estado de Querétaro que viven en distintos predios de

esa localidad.

Dentro de los fenómenos que provoca este tipo de asentamiento, tenemos por ejemplo el hecho de que es muy común que dentro de estos predios habitados por numerosas familias de un mismo lugar de origen, se reproduzcan con mayor facilidad las prácticas culturales de la comunidad de la que provienen, como pueden ser las fiestas tradicionales, las mayordomías y las asambleas comunitarias.

Sin embargo, éste no es el patrón de asentamiento común a toda la población indígena de la ciudad, aunque sí es el más visible, y genera otras consecuencias como es el hecho de que son las familias que más atención reciben por las instituciones gubernamentales, así como por las organizaciones civiles.

Por el contrario la mayoría de la población indígena reside de manera dispersa en todas y cada una de las localidades o unidades territoriales del Distrito Federal.

## VALORACIÓN DE LA POLÍTICA PÚBLICA DEL GDF EN MATERIA INDÍGENA

Por acuerdo del Jefe de Gobierno del Distrito Federal, publicado en la Gaceta Oficial del Distrito Federal de fecha 26 de junio del 2001, se instaló el Consejo de Consulta y Participación Indígena del Distrito Federal, a partir de lo cual se cuenta con un órgano colegiado, en el que participa el conjunto de la Administración Pública, que define y coordina la política pública de atención a indígenas.

Durante los cinco años de operación del Consejo de Consulta y Participación Indígena del Distrito Federal, se

han realizado diversas actividades que le dan a la política pública de atención a la población indígena su principal característica de transversalidad, aunque falta avanzar más por lo que hace a la instalación de los consejos delegaciones en materia indígena.

Antes de la instalación del Consejo, las acciones que realizaban distintas instancias de la Administración Pública se desarrollaban de manera aislada y sin definición ni coordinación por parte de algún órgano que le diera integralidad a dichas acciones, como fue el caso del subprograma de atención a indígenas de la Subsecretaría de Trabajo y Previsión Social para la atención de los artesanos y comerciantes indígenas del centro histórico.

Con la creación en junio de 2001 del Consejo se contó ya con un órgano que define y coordina la política pública de atención a indígenas, a pesar de contar con las limitaciones que impone el acotado marco jurídico en materia indígena.

Uno de los primeros acuerdos de este Consejo fue aprobar los lineamientos de la política de atención a indígenas del Gobierno del Distrito Federal, cuyo objetivo general es 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 basadas en la interculturalidad.

Revisaremos cada una de las líneas programáticas de la política pública definida por el Consejo de Consulta y Participación Indígena.

## I. Reconocimiento de derechos y reforma legislativa

Los objetivos que se plantearon para este programa son: Superar el actual rezago legislativo proponiendo reformas a diversos ordenamientos; Insertar los derechos indígenas en el debate sobre el nuevo marco jurídico del Distrito Federal y en el proceso de elaboración del Estatuto Constitucional; y adecuar la legislación local en función de las modificaciones que sufra la Constitución Federal en materia de derechos indígenas.

Los resultados del trabajo realizado en este rubro a pesar de haber sido muy intenso, y que implicó una considerable cantidad de tiempo invertido, son realmente escasos. Se realizaron propuestas de modificaciones legislativas a los siguientes ordenamientos: Código Penal y de Procedimientos Penales, Código Civil y de Procedimientos Civiles, Ley de Participación Ciudadana, propuesta de modificación al reglamento interior de la Ley Orgánica de la Administración Pública del DF con el objeto de reconocer la figura del Coordinador Territorial de los pueblos originarios del DF y se emitió opinión jurídica sobre las iniciativas de Ley de Cementerios y Crematorios del DF, Ley Contra la Discriminación en el DF y Ley de los Derechos de las Niñas y los Niños del DF, asimismo se realizó una propuesta para incorporar el tema de los pueblos indígenas en la iniciativa de reforma política del DF, sin que se lograra una sólo incorporación en aquellos que fueron modificados por la Asamblea Legislativa del DF.

Lo único que se logró realizar fue incorporar como punto específico, los requisitos a la población indígena para los trámites y servicios del Registro Civil, en el Reglamento del Registro Civil publicado en la Gaceta oficial del DF, el 30 de Julio del 2002.

Consideramos que estos objetivos deben ser revisados, en virtud de diversos hechos que han modificado la situación social y política de la ciudad desde el momento que fueron planteados. Por un lado, la reforma política del Distrito Federal es un asunto que se encuentra estancado en el Congreso de la Unión, y dadas las condiciones políticas actuales es previsible que así se quedará por lo menos durante los siguientes tres años.

Por lo que se refiere a adecuar la legislación local en la medida que se modifique la Constitución Federal, consideramos que debe replantearse, en virtud de la trunca reforma constitucional en materia indígena. Incluso el Consejo de Consulta y Participación Indígena emitió un pronunciamiento respecto de dicha reforma, que no abordó los temas fundamentales de los derechos colectivos de los pueblos indígenas. También en el seno del Consejo se discutió la posibilidad de consensuar y eventualmente convocar a una consulta sobre una ley de derechos indígenas para la ciudad, llegándose a la conclusión de que no era pertinente.

Consideramos que falta mucho por hacer y que es necesario continuar con esta línea programática a efecto de incorporar en mayor medida los derechos indígenas en el conjunto de la legislación del Distrito Federal.

Para su consolidación se deberá realizar una revisión permanente de las propuestas de reformas legislativas, para insertar el reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos, así como una promoción permanente de la presencia indígena en la Ciudad, sus características y elementos culturales que permita sensibilizar a los diversos actores sociales involucrados. A pesar de los pasos dados, aún falta generar una mayor sensibilidad en los órganos

encargados de procuración y administración de justicia, así como de los órganos legislativos, para incorporar y garantizar el pleno ejercicio de los derechos indígenas.

## II. Equiparación social para los indígenas en la ciudad

Es en este rubro donde tal vez se tengan los mayores avances a nivel general. Se propusieron objetivos y metas en diversas materias, aunque parecían difíciles de alcanzar se ha logrado mucho, si bien es cierto que no todo ha sido resultado de las acciones directas del Consejo, se debe reconocer que las propuestas elaboradas en este programa apuntaban ya a lo que después serían varios de los programas del Gobierno del DF.

En materia de salud se propuso garantizar que, por diversos procedimientos, los 500 mil indígenas residentes en el Distrito Federal cuenten con acceso a los servicios de salud del DF. Con la puesta en marcha del Programa de Servicios Médicos y Medicamentos Gratuitos, y particularmente con la aprobación por parte de la Asamblea legislativa del D. F., de la Ley que establece el derecho al acceso gratuito a los servicios médicos y medicamentos a las personas residentes en el Distrito Federal que carecen de seguridad social laboral, se cuenta ya con el instrumento legal que permita cumplir el objetivo planteado. Se tiene un mecanismo permanente de coordinación con la Secretaría de Salud, aunque no se tienen indicadores de dicho avance.

En materia de vivienda se propuso garantizar acceso, en condiciones de equidad, a la población indígena a los programas de vivienda. Antes de la presente administración no se había otorgado ningún crédito de vivienda en

conjunto para la población indígena porque no reunían los requisitos establecidos. Después de un taller en el que participaron varias organizaciones indígenas, el INVI propuso y así lo autorizó su Consejo Directivo, modificar las reglas de operación para el otorgamiento de los créditos. A la fecha se está dando seguimiento a 27 proyectos de vivienda en distintos puntos de la ciudad cuyos beneficiarios son alrededor de 1 500 familias indígenas.

De la misma manera se propuso impulsar un programa emergente de vivienda para la población indígena que reside en inmuebles de alto riesgo en el Centro Histórico. De hecho los inmuebles de Santa Veracruz 43 y López 23 habitados por población indígena fueron los primeros que se incorporaron al actual programa de vivienda en riesgo.

En materia de desarrollo económico se propuso un programa de: capacitación para el trabajo por vías formales y no formales; Regularización de comercialización de artesanías; Impulso a la formación de empresas sociales indígenas y de promoción del valor agregado cultural a los productos de origen indígena. Dicho programa no ha sido posible instrumentarlo en su conjunto, aunque ha habido avances.

Por lo que hace a la capacitación, se han realizado talleres y cursos en temas de administración, mercadotecnia y comercialización. Por lo que se refiere al otorgamiento de microcréditos para la población indígena, sólo durante 2004 se otorgaron a 845 personas, aunque se tiene la limitante de que muchos de los artesanos y comerciantes indígenas del centro histórico se encuentran en cartera vencida. Sin embargo, también se han otorgado créditos

a grupos de mujeres indígenas y de pueblos originarios que han sido exitosos, en el año de 2005 se entregaron créditos por segunda, tercera y cuarta ocasión hasta por \$12 000.- a 97 personas.

Para la promoción de artesanías se discutieron varias propuestas: la posibilidad de que los artesanos del Centro Histórico fueran reconocidos como trabajadores no asalariados, concluyéndose que no era viable; después se planteó una modificación al Bando que regula el comercio en la vía pública en el Centro Histórico, lo cual no se concretó por la conflictividad que conlleva; también se planteó la posibilidad de hacer permanente el corredor artesanal en el costado poniente de catedral, para lo cual se estableció con la delegación Cuauhtémoc, un calendario de exposiciones, hasta que empezó el proceso de reordenamiento y de recuperación del Centro Histórico, por lo que fueron reubicados en la Plaza de Santo Domingo; asimismo se propuso la realización de ferias itinerantes.

En la decimocuarta sesión ordinaria del Consejo se acordó la instrumentación de un programa de promoción de artesanías, que inició con la convocatoria al Primer Certamen “Los motivos de las artesanías: símbolos del Distrito Federal”. Se han realizado tres certámenes, en noviembre de 2004, julio de 2005 y octubre de 2006, para estimular a los artesanos de la ciudad y facilitarles espacios para exposiciones en lugares de atracción turística. Dichos certámenes están divididos en las siguientes categorías: cartonería y papel; joyería y orfebrería; metalistería (técnicas de fundido, repujado, calado, forjado, recortado y con esmalte) pintura popular; tallas; vidrio; cerámica; arte textil; juguetes y utensilios para el hogar; varios, (talabartería, cera, fibras vegetales, semillas, chaquira);



Mobiliario (ensamblado, laqueado, incrustado, estofado, tejido), otorgándose un estímulo de cinco mil pesos por categoría y un gran premio de treinta mil pesos.

Finalmente por lo que hace a la promoción de empresas sociales, la Subsecretaría del Trabajo y Previsión Social lleva a cabo un programa en ese sentido, promoviendo la creación de cooperativas, para lo cual se ha invitado a organizaciones indígenas y de artesanos a participar en el mismo.

En materia de registro civil se propuso abatir el rezago existente entre la población indígena. Se ha instrumentado ya un programa de regularización de actas de nacimiento cuyos principales 8 000 beneficiarios son la población indígena y los adultos mayores. Si bien se han tenido resultados existe un problema en los trámites administrativos que hay que cumplir que debe ser resuelto para eficientar dicho programa.

En materia de educación se propuso establecer un programa de becas escolares para niñas y niños indígenas, así como incorporar la perspectiva intercultural en guarderías, centros de desarrollo infantil, y centros de atención infantil comunitarios del DIF.

Se logró incorporar alrededor de 4000 niños indígenas y de pueblos originarios al programa de becas para niños en riesgo de deserción escolar y madres solteras. Y en cuanto a los centros DIF, se realizó una encuesta en la que se determinó que en dichos centros sólo se atendía alrededor de 80 niños indígenas por lo que los esfuerzos se han enfocado a incorporar a los niños y niñas indígenas a estos espacios para que reciban atención.

Es pertinente conservar estos objetivos generales de gobierno, hasta eliminar de las instituciones encargadas

de proporcionar los servicios públicos, las condiciones de desigualdad en el acceso a los servicios públicos para la población indígena. Al momento se ha logrado una coordinación interinstitucional para llevar a cabo cada uno de los programas: en materia de salud ha habido disposición para incorporar en sus programas de trabajo la capacitación al personal de primer contacto con la población indígena; en materia de registro civil se ha generado un trabajo coordinado entre la Procuraduría General de Justicia del DF, la Dirección General del Registro Civil, Secretaría de Finanzas del DF y la Secretaría de Desarrollo Social.

Hasta ahora, ha sido difícil diseñar y operar estrategias que hagan extensivas todas las actividades entre la población indígena que se encuentra dispersa en todas las unidades territoriales del Distrito Federal. Ello implica ampliar en lo posible la participación de las delegaciones en todas las actividades. Recordemos que hasta ahora, se han conformado cinco consejos delegacionales en materia indígena en Gustavo A. Madero, Milpa Alta, Iztapalapa, Coyoacán y en Cuauhtémoc, y como resultado de ello estas demarcaciones han establecido una relación más directa con este sector de la población e instancias del gobierno central, organizaciones civiles, sociales e instituciones de educación superior.

Otra estrategia para garantizar el acceso de la población indígena a los servicios del GDF, es la información permanente en sus propios ámbitos de desarrollo, así como un trabajo continuo de sensibilización a funcionarios públicos de las diferentes instancias de gobierno.

### III. Un gobierno para la diversidad

Para este programa se propuso iniciar un proceso de transformación de las instituciones y los servicios públicos en función de incorporar la particularidad indígena y la diversidad cultural.

Ha sido realmente difícil impulsar y concretar este objetivo, y se han tenido pocos resultados, aunque de gran relevancia. En coordinación con el INVI, se realizó del 19 de febrero al 2 de abril de 2001 un taller en el que participaron varias organizaciones indígenas para revisar las reglas de operación del instituto. Como resultado de ese taller, el INVI propuso y así lo autorizó su Consejo Directivo, modificar las reglas de operación, para que en aquellos proyectos de *vivienda en conjunto* para población indígena, se incorporen espacios comunitarios para que puedan realizar todo tipo de actividades tendientes a la reproducción y conservación de su cultura, como: actividades de enseñanza de sus lenguas maternas, talleres artesanales, asambleas comunitarias, y que los propios indígenas participen en el diseño de sus proyectos de vivienda.

En la actualidad, ya se han entregado viviendas bajo este esquema a población indígena, como es el caso del conjunto habitacional para familias otomíes ubicado en la Calle de Guanajuato número 125, Col. Roma, que por cierto se hizo acreedor al Premio Nacional de Vivienda 2005.

Fuera de ello, ha sido prácticamente imposible incidir en adecuar los servicios y programas públicos para incorporar esta diversidad cultural. Básicamente la dificultad estriba en el hecho de la falta de reconocimiento de los derechos indígenas.

Al no estar reconocida la medicina tradicional o las prácticas terapéuticas indígenas, se hace imposible su incorporación en los centros de salud del DF. Lo mismo sucede con los mecanismos de asignación de nombres de los pueblos indígenas que no son reconocidos por la legislación civil y por lo tanto no son tomados en cuenta por el registro civil, por mencionar sólo dos casos.

Consideramos que en la medida que se logre avanzar en el reconocimiento de tales derechos será posible avanzar en la transformación de las instituciones y los servicios públicos.

#### IV. Promoción de Derechos

Para este programa se propuso que los procedimientos de procuración y administración de justicia sean congruentes con la diversidad cultural y los derechos indígenas, así como contar con un sistema de representación jurídica en materia penal, agraria y de recursos naturales, especializada en materia indígena.

El primero de ellos, muy ligado a la legislación, es difícil de cumplir por la ya mencionada carencia de reconocimiento de derechos indígenas. Sin embargo, se han firmado distintos convenios con organizaciones civiles con el propósito de hacer efectivas las garantías procesales de la población indígena que se encuentra privada de su libertad, particularmente en lo que se refiere a contar con un traductor en su misma lengua indígena.

Por lo que se refiere a un sistema de representación jurídica indígena, se cuenta con algunos esfuerzos de organizaciones que asumen la defensa de los indígenas presos y el hacer efectivas las garantías procesales de los mismos.

El mayor de estos esfuerzos recae en la Organización de Traductores e Intérpretes Interculturales en Lenguas Indígenas, quienes incluso han firmado un Convenio de colaboración con la Procuraduría General de Justicia del DF, así como con el Tribunal Superior de Justicia del DF.

De igual forma se inició un proceso de capacitación en materia de Diversidad cultural y Derechos indígenas, a todos los defensores de oficio del Distrito Federal y personal técnico penitenciario de la DGPRS. Por su parte la PGJDF también inició un proceso de capacitación en derechos indígenas dirigido a los Ministerios Públicos.

#### V. Integridad territorial y recursos naturales de los pueblos indígenas originarios del DF

Para este programa se propuso: garantizar un crecimiento cero de la mancha urbana en el territorio que conforman los pueblos originarios del DF; el impulso a un desarrollo sustentable autogestivo en las unidades productivas de dichos pueblos; reforzar los programas de pago por producción de bienes y servicios ambientales, así como de recuperación de los recursos naturales en la zona; coadyuvar en el abatimiento del rezago agrario y en particular en la solución de conflictos por límites; y promover la aplicación de la normatividad existente en materia ambiental, ordenamiento territorial y de uso de suelo entre los 48 pueblos originarios del DF.

Ha sido difícil avanzar en estos objetivos, en primer lugar debido a que varias de las acciones que se tendrían que llevar a cabo son materia de la legislación federal, que escapan a las competencias de las instancias locales. En segundo lugar, a la dificultad que de suyo conlleva el

manejo del territorio aunado a las implicaciones de los conflictos interétnicos presentes en los distintos pueblos originarios.

A pesar de ello deben reconocerse avances y esfuerzos institucionales, que sin embargo no han logrado establecer una coordinación interinstitucional que visibilice la importancia de los logros alcanzados.

Crecimiento de la mancha urbana: se realizaron acciones de supervisión en coordinación con las propias comunidades, e incluso se modificó la normatividad aplicable en esta materia, aunque los pobladores sostienen que el crecimiento hormiga en la zona de los pueblos sigue.

Desarrollo sustentable: la Secretaría del Medio Ambiente apoya la ejecución de proyectos productivos en comunidades indígenas de las delegaciones: Magdalena Contreras, Milpa Alta, Tlalpan, Tláhuac y Xochimilco, a través de los programas FOCOMDES Y PIEPS, destinando importantes recursos financieros. Estos dos programas recientemente se elevaron a rango de ley, que ahora se denomina Ley para la Retribución por la Protección de Servicios Ambientales en el Suelo de Conservación del DF convirtiendo en un derecho de los pueblos indígenas originarios la conservación de estas áreas, de tal manera que es obligación del Gobierno del DF destinar recursos económicos cada año, para el pago de servicios ambientales que producen los pueblos originarios.

Abatimiento del rezago agrario: se atendió para realización de trámites diversos que solicitaron las comunidades de San Francisco Tlalnepantla, San Salvador Cuauhtenco, San Nicolás Totolapan, San Miguel Topilejo y San Andrés Totoltepec. Asimismo, la Comisión de Asuntos Agrarios del DF ha participado en muchas asambleas comunita-

rias; asesora y coadyuva en los procesos de elección de órganos de representación; brinda apoyo para la constitución y actualización de figuras asociativas y lleva a cabo un programa de credencialización.

Consideramos que es un objetivo que debiera ponerse a discusión, tanto con las comunidades como con las instituciones del Gobierno del Distrito Federal, para encontrar mecanismos que faciliten una mejor instrumentación y cumplimiento.

## VI. Corresponsabilidad Social Indígena

En esta línea estratégica se propuso promover y apoyar con particular interés aquellas iniciativas 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.

En este rubro se han desarrollado primordialmente dos programas de trabajo: proyectos dentro del Programa de Coinversión Social y el Programa de Apoyo a Pueblos Originarios del Distrito Federal.

En el primer caso, a partir de las organizaciones civiles y sociales legalmente constituidas se financian proyectos específicos de organizaciones indígenas o que trabajan con población indígena, para promover acciones de fortalecimiento comunitario, promoción cultural, procuración de justicia y educación intercultural. En estos seis años se han apoyado 97 proyectos de indígenas de 43 organizaciones civiles, con un promedio de 16 proyectos por año con un monto total de trece millones 837 mil pesos.

Durante la ejecución de los proyectos se ha dado el seguimiento establecido en los Convenios de corresponsabilidad y en general las organizaciones han cumplido con las metas establecidas; a pesar de ello el involucramiento interinstitucional ha sido parcial, debido primordialmente a que el trabajo de las organizaciones es independiente y sólo en casos específicos se solicita la participación formal de otras instancias de gobierno.

El Programa de Apoyo a Pueblos Originarios, impulsado a partir del 2003, tiene como objetivo central fortalecer la identidad comunitaria de los pueblos originarios, respetando su identidad social, cultural, usos, costumbres e instituciones propias. A la fecha se han aprobado 129 proyectos comunitarios en 52 pueblos originarios de las delegaciones: Xochimilco, Tlalpan, Tláhuac, Milpa Alta, Magdalena Contreras, Álvaro Obregón y Cuajimalpa. Con esto se han entregado recursos por un monto \$12 301 949.59 pesos.

Dentro de los resultados obtenidos se incluyen: la publicación de dieciocho libros con información diversa de recuperación de la historia documental, oral y gráfica de las comunidades; la edición de nueve videos documentales de costumbres, tradiciones y fiestas de los pueblos; la constitución de siete bandas de música y ocho grupos de danza; el equipamiento de tres museos comunitarios, un centro de producción radiofónica, seis centros comunitarios de cómputo, cuatro salas de video-proyección; el montaje de más de diez exposiciones fotográficas; la elaboración de cuatro murales de la historia de una comunidad; así como el impulso de una amplia variedad de actividades artísticas, culturales, recreativas y deportivas: talleres de lengua y cultura náhuatl, tallado en madera,



actividades manuales, pintura de máscaras, elaboración de piñatas, presentaciones de teatro guiñol y la carrera atlética de 10 kilómetros, entre otras.

Programa HABITAT en Pueblos Originarios. Durante el 2005 se efectuó el seguimiento a las actividades de 18 proyectos en el Programa HABITAT de la Secretaría de Desarrollo Social Federal, en las modalidades de Desarrollo Social, Mejoramiento de Barrios y Seguridad para mujeres en 24 pueblos originarios de las delegaciones: Xochimilco, Milpa Alta, Tláhuac y Tlalpan. En este programa se otorgaron recursos por la cantidad de 2 millones 930 mil pesos. Dentro de los resultados obtenidos se tiene el equipamiento de 8 centros de desarrollo comunitario, la instalación de un telecentro comunitario, la rehabilitación de 6 espacios comunitarios, así como la organización comunitaria para el establecimiento de 9 talleres productivos con mujeres y la realización de un taller de transformación de actitudes de mujeres habitantes de pueblos originarios indígenas del Distrito Federal.

Lo que falta por hacer es establecer mecanismos de colaboración entre las distintas comunidades, y generar una mayor apertura y colaboración de otras instancias de gobierno, para que los resultados obtenidos tengan un mayor impacto social. Asimismo, es necesario promover al exterior de las poblaciones los resultados de sus proyectos para que contribuyan así a hacer visible la existencia de los pueblos.

Creemos que se debería profundizar en las políticas públicas en materia indígena, para ver reflejado este tipo de acciones en aquellos programas de desarrollo social y desarrollo comunitario, y en el marco del Convenio 169 de la OIT consultar a los pueblos indígenas para que decidan sus prioridades de desarrollo.

## VII. Convivencia Intercultural

Para este programa se propuso realizar una difusión permanente de las manifestaciones de la naturaleza pluricultural de la ciudad, y en particular de la presencia indígena, así como el fomento del uso público de las lenguas indígenas y promoción de su acceso a los medios de comunicación y la construcción de espacios para el diálogo intercultural.

Se han tenido resultados alentadores también en este rubro. Se realizaron eventos importantes como las Ferias de la Diversidad Cultural en el zócalo de la ciudad, que consideramos fueron actividades que ayudaron en mucho al cumplimiento de este objetivo.

Aunado a lo anterior se han realizado varias series de mensajes en lenguas indígenas para su difusión en audio-metro en coordinación con distintas dependencias y organizaciones indígenas, con mensajes de bienvenida, salud reproductiva, planificación familiar, y convivencia intercultural.

Se ha organizado un Seminario permanente sobre “Ciudad, etnicidad y pueblos indígenas” que tiene por objeto discutir las implicaciones de los derechos, cultura, presencia e impacto de los pueblos indígenas en ámbitos urbanos, así como promover las investigaciones, el debate y conocimiento de la transformación de las ciudades y de la apropiación y reproducción en estos espacios que hacen los indígenas. Este esfuerzo cuenta ya con 35 sesiones, y se han publicado dos libros que recopilan dichas ponencias, uno titulado “Ciudad, etnicidad y pueblos indígenas” y otro titulado “Urbi indiano; la larga marcha a la ciudad diversa”, así como el presente libro también es resultado de dicho seminario.

Asimismo se ha realizado un ciclo de Jornadas de Educación Intercultural en todas las preparatorias del Instituto de Educación Media Superior del Distrito Federal, que consisten en exposiciones, talleres y conferencias sobre derechos indígenas, dirigidos tanto a los alumnos como al personal docente.

También se realizó, en coordinación con la Universidad Autónoma de la ciudad de México, un ciclo de conferencias “El agua expropiada: los manantiales de Xochimilco y la urbanización de la ciudad de México”, en seis pueblos ribereños de Xochimilco y uno de Tláhuac, así como el taller denominado “Documentar la memoria” con el objeto de brindar a miembros de los pueblos originarios de Xochimilco, Milpa Alta, Tlalpan y Tláhuac, herramientas metodológicas que les permitieran concretar distintas publicaciones relativas al rescate de la tradición oral de sus comunidades. Se llevó a cabo un Encuentro de Pueblos Originarios en el plantel Iztapalapa, que incluyó exposiciones fotográficas, proyección de videos, conferencias y presentación de libros, con el objeto de generar un intercambio de experiencias entre el personal docente y alumnos de la UACM con miembros de esas comunidades.

Se realizaron dos exposiciones colectivas de Artistas Plásticos de los Pueblos Originarios del Distrito Federal, en el 2001 en la Casa de Cultura de la Universidad Autónoma del Estado de México, ubicada en la Delegación Tlalpan, y en el 2002 en el Museo Dolores Olmedo Patiño, en Xochimilco.

Por otro lado, se realizó en coordinación con la Oficina de UNICEF México, el Primer Encuentro Nacional de Jóvenes Indígenas Urbanos, con el objeto de realizar

recomendaciones a los gobiernos federal, estatales y municipales para garantizar sus derechos. Participaron 25 jóvenes de las ciudades de México, Guadalajara, Monterrey, San Luis Potosí, Tijuana, Tehuacán y Querétaro. Los trabajos del encuentro giraron en torno a seis mesas temáticas: derecho a la identidad, derecho a la ciudad, derecho a la convivencia intercultural, derecho a la educación, derecho a la salud, derecho a la equidad de género y derecho a la participación. Las recomendaciones vertidas por los jóvenes se incorporaron al documento que llevaron los jóvenes que integraron la delegación mexicana que participó en el Encuentro Iberoamericano sobre los Derechos de Niñez y Adolescencia Indígena realizado en Madrid, España, los días 7 y 8 de julio de 2005.

## CONCLUSIONES

A partir de las diferencias constitutivas entre pueblos originarios y población residente, es decir entre lo que son los derechos colectivos con base territorial por un lado y por el otro, el ejercicio individual de los derechos sociales, culturales y económicos, sustentado en las demandas reiteradas de la población indígena residente por el acceso a la vivienda, a la salud y al trabajo, se establecieron las distintas líneas estratégicas del Programa de Gobierno en Materia Indígena. Diferencias que han llevado a algunos autores a introducir el concepto de diáspora en su análisis de esta compleja realidad (Figueroa, 2005: 255).

Esto viene a colación en virtud de los diferentes enfoques que se han presentado entre el gobierno federal y el gobierno de la ciudad para la atención a la

población indígena. Desafortunadamente en el primero se sigue profundizando el estereotipo que identifica a la población indígena con pobreza extrema, y de ahí que también prevalezcan políticas focalizadas de combate a la pobreza, a diferencia del segundo que se ha enfocado en una política basada en una tendencia a un mayor ejercicio de los derechos universales, con una perspectiva que incorpore la diversidad cultural.

En ese sentido, consideramos que la definición e instrumentación de políticas públicas para pueblos y población indígenas, debe sustentarse en el ejercicio de derechos sociales. Por ejemplo, decíamos al principio que si la población indígena presenta mayores rezagos sociales deben considerarse dichos rezagos en la definición de las políticas públicas. Sin embargo, a partir del enfoque con que se aborden esos rezagos se tendrán resultados diversos.

La población infantil indígena presenta un índice de acceso a la educación básica de alrededor del 85%, mientras que para el resto de la población infantil del DF, dicho índice es del 94%. Se podría establecer una política pública a partir de la cual los niños indígenas accedan a la educación básica por lo menos en los mismos niveles que el resto de la población, sin embargo, si se estableciera una política de acceso universal a la educación básica, necesariamente estarán incorporados los niños y niñas indígenas.

Lo mismo sucede en el caso de salud. A pesar de que se propuso la incorporación de todos los indígenas a los servicios de salud del DF, con la nueva ley que se mencionó arriba se está en posibilidades reales, y legales, de garantizar el acceso a dichos servicios no sólo a la totalidad de la población indígena, sino a la totalidad del universo de la población no asegurada.

Así, lo que se tiene que asegurar, a la par del principio de universalidad, es la incorporación de la perspectiva de la diferencia cultural en las políticas públicas dirigidas a pueblos y población indígena.

Aunado a lo anterior, hace falta construir un sistema de evaluación y seguimiento que considere:

- Definir las variables de la dinámica, estructura y distribución territorial de la población indígena para asegurar su acceso efectivo en los programas de desarrollo social, salud y económico.
- Favorecer la creación e interrelación de sistemas de evaluación para medir el impacto de las acciones a favor de la población indígena del DF.
- Fortalecer programas educativos y de capacitación permanente al personal que le brinda atención a la población indígena del DF.
- Impulsar campañas de difusión, para hacer un llamado a la conciencia social y sensibilizar a la población en general respecto de los derechos e implicaciones de la presencia de población indígena del DF.

## BIBLIOGRAFÍA

DE LA VEGA ESTRADA, SERGIO, 2001. *Índice de Desarrollo Social de los Pueblos Indígenas*. México, INI-PNUD.

FIGUEROA ROMERO, DOLORES, 2005. "Políticas públicas y pueblos indígenas: consideraciones alrededor de los peligros del esencialismo en el reconocimiento de los derechos colectivos", en *Urbi indiano; la larga*

*marcha a la ciudad diversa*. México, Universidad Autónoma de la ciudad de México – Dirección General de Equidad y Desarrollo Social.

INEGI II Censo de Población y Vivienda 2005. Población de 5 años y más por delegación, sexo y grupos quinquenales de edad, según condición de habla indígena y habla española.

INEGI. XII CENSO GENERAL DE POBLACIÓN Y VIVIENDA 2000. Población de 5 años y más que habla alguna lengua indígena por delegación y tipo de lengua, y su distribución según condición de habla española y sexo.

LÓPEZ MERCADO, ALEJANDRO, 2005. “Educación Intercultural en el Distrito Federal”, en *Justicia Social* Revista trimestral de la Escuela Nacional de Trabajo Social. Nueva época, número 11, julio 2005. UNAM.

LÓPEZ MERCADO, ALEJANDRO, 2005. Mujeres indígenas en la ciudad de México, en “Caras de la violencia familiar”. México, Universidad Autónoma de la ciudad de México – Dirección General de Equidad y Desarrollo Social.

YANES RIZO, PABLO, 2004. “Urbanización de los pueblos indígenas y etnización de las Ciudades. Hacia una agenda de derechos y políticas públicas”, en *Ciudad, Pueblos Indígenas y Etnicidad*. México, Universidad de la ciudad de México – Dirección General de Equidad y Desarrollo Social.

## NOTAS

<sup>1</sup> López Mercado, Alejandro, 2005. Mujeres indígenas en la ciudad de México, en “Caras de la violencia familiar” pp. 110-114. México, UACM-DGEDS.

## CUADROS

Cuadro 1. Número de lenguas indígenas por delegación en el D.F. en 1995, 2000 y 2005

DELEGACIÓN	No. DE LENGUAS 1995 <sup>1</sup>	No. DE LENGUAS 2000 <sup>2</sup>	No. DE LENGUAS 2005 <sup>3</sup>
A. OBREGÓN	46	49	63
AZCAPOTZALCO	42	43	53
BENITO JUÁREZ	48	45	63
COYOACÁN	50	55	66
CUAJIMALPA	27	29	53
CUAUHTÉMOC	46	46	69
G.A. MADERO	57	43	67
IZTACALCO	40	37	60
IZTAPALAPA	53	53	73
M. CONTRERAS	31	30	53
M. HIDALGO	42	46	61
MILPA ALTA	11	28	48
TLÁHUAC	34	38	57
TLALPAN	52	48	68
V. CARRANZA	41	41	60
XOCHIMILCO	38	43	69

<sup>1</sup> De la Vega Estrada, Sergio. Índice de Desarrollo Social de los Pueblos Indígenas. México, 2001, INI-PNDU. Anexo estadístico por localidad en disco compacto.

<sup>2</sup> INEGI. XII Censo General de Población y Vivienda 2000. Población de 5 años y más que habla alguna lengua indígena por delegación y tipo de lengua, y su distribución según condición de habla española y sexo.

<sup>3</sup> INEGI. II Conteo de Población y Vivienda 2000. Población de 5 años y más por delegación, sexo y grupos quinquenales de edad según condición de habla indígena y habla española.



CUADRO 2. NÚMERO DE PERSONAS HABLANTES DE LENGUAS INDÍGENAS  
(HLI) DE 5 AÑOS Y MÁS POR DELEGACIÓN  
Y SEXO EN EL D.F. 2000<sup>4</sup>

DELEGACIÓN	TOTAL HLI	HOMBRES	MUJERES	% DE MUJERES
A. OBREGÓN	10 374	4 084	6 290	60.6
AZCAPOTZALCO	5 093	2 297	2 796	54.8
BENITO JUÁREZ	5 939	1 806	4 133	69.5
COYOACÁN	11 232	4 302	6 930	61.6
CUAJIMALPA	2 010	708	1 302	64.7
CUAUHTÉMOC	9 603	4 432	5 171	53.8
G. A. MADERO	17 023	8 008	9 015	52.9
IZTACALCOI	5 389	2 488	2 901	53.8
IZTAPALAPA	32 141	16 133	16 008	49.8
M. CONTRERAS	3 697	1 513	2 184	59.0
MIGUEL HIDALGO	5 822	1 911	3 911	67.1
MILPA ALTA	3 862	2 093	1 769	45.8
TLÁHUAC	4 016	2 019	1 997	49.7
TLALPAN	10 976	4 716	6 260	57.0
V. CARRANZA	5 808	2 733	3 075	52.9
XOC HIMILCO	8 725	4 349	4 376	50.1
TOTAL D.F.	141 710	63 592	78 118	55.1

<sup>4</sup> INEGI. XII CENSO GENERAL DE POBLACIÓN Y VIVIENDA 2000. Población de 5 años y más que habla alguna lengua indígena por delegación y tipo de lengua, y su distribución según condición de habla española y sexo

CUADRO 3. NÚMERO DE NIÑOS Y NIÑAS HABLANTES DE LENGUAS  
INDÍGENAS EN 2000<sup>5</sup>

DELEGACIÓN	POBLACIÓN TOTAL DE NIÑOS INDÍGENAS 0-4 AÑOS	% POR DELEGACIÓN
A. OBREGÓN	1955	6.34
AZCAPOTZALCO	859	2.78
BENITO JUÁREZ	490	1.59
COYOACÁN	1844	5.98
CUAJIMALPA	363	1.18
CUAUHTÉMOC	1741	5.64
G.A. MADERO	3755	12.17
IZTACALCO	1213	3.93
IZTAPALAPA	9154	29.67
M. CONTRERAS	822	2.66
M. HIDALGO	609	1.97
MILPA ALTA	1008	3.27
TLÁHUAC	1142	3.70
TLALPAN	2458	7.97
V. CARRANZA	1070	3.47
XOCHIMILCO	2365	7.67
TOTAL	30848	100.00

<sup>5</sup> INEGI. XII CENSO GENERAL DE POBLACIÓN Y VIVIENDA 2000. Población de 0 a 4 años cuyo Jefe de familia habla alguna lengua indígena por delegación y tipo de lengua.

EL ENFOQUE COMÚN (APPROCHE COMMUNE):  
RECONOCIMIENTO DE LOS DERECHOS ANCESTRALES  
Y DEL TÍTULO ANCESTRAL DE LOS INNÚES DE  
QUÉBEC, CANADÁ. LA MARCHA HACIA UN TRATA-  
DO MODERNO QUE SE INSCRIBE EN LA HISTORIA  
DE QUEBEC Y DE CANADÁ (1603-1975)

*Camil Girard\**

ES EVIDENTE QUE CUANDO HABLAMOS de la cultura de México y de la cultura de Quebec muchas son las características que las diferencian. Sin embargo, una de las cosas que identifica a los humanos es la necesidad de pertenecer a un grupo específico en espacio social y geográfico de la tierra a la que pertenecen.

\* Doctor en Historia de La Sorbonne (Paris 1), es profesor e investigador, responsable del Grupo de Investigación Histórica, Universidad de Québec en Chicoutimi (UQAC), Québec-Canadá, Camil\_Girard@uqac.ca, <http://www.uqac.ca/dsh/grh/>; es profesor en el Instituto Nacional de Investigación Científica (INRS) - Cultura Sociedad (sociología de la Juventud) y miembro del CIERA (Centre Interuniversitaire d'étude et de Recherche Autochtone), Universidad Laval (Québec). El autor agradece a la Universidad de Québec en Chicoutimi su apoyo financiero para realizar esta investigación (Perf. Long, UQAC). asimismo, el autor reconoce su deuda con el Consejo de Investigación de Ciencias Humanas (CHSH) de Canadá SARUC: Alianza Común de Investigación Universitaria) por su patrocinio a las Investigaciones realizadas en los territorios de la Péribonka (los sectores montañosos Valin y Otish) las cuales forman parte de los territorios ancestrales Innúes.

Tal es el caso de los Innúes, quienes poseyendo una historia propia y una cultura distinta, han basado sus aspiraciones al reconocimiento de sus derechos ancestrales incluyendo un título sobre un territorio indígena de América.

## INTRODUCCIÓN

Las negociaciones los gobiernos canadiense de Québec, de Canadá (Ottawa) y el de la primera nación Innú, tendrán un impacto considerable en una porción de territorio importante en el nordeste de Québec.<sup>1</sup> En este contexto, es importante situar en una perspectiva histórica de *longue durée* la naturaleza de los vínculos que los Innúes han establecido con las Coronas desde los primeros contactos en sus territorios ancestrales. Es precisamente en este marco de ocupación territorial milenaria y de relaciones establecidas desde los primeros contactos, que los derechos ancestrales de los pueblos autóctonos se reconocieron en la Constitución Canadiense de 1982. Es por tanto una invitación propicia para revisar la historia nacional y regional a la que nos invitan los legisladores. La gestión no violenta de conflictos de acuerdo a la visión de los pueblos autóctonos que reconoce a varios factores se identifica a partir de un acercamiento realista de la contribución histórica de los pueblos autóctonos en la construcción de los países de América. A esto se aúna la necesidad de crear un ambiente de seguridad en el cual los líderes, de forma responsable y representativa, deben ser capaces de encontrar soluciones novedosas para resolver los problemas de negociación. Este acercamiento a los derechos históricos de los pueblos permite ajustar los discursos a

la realidad contemporánea con el fin de crear gobiernos autóctonos con capacidad de gestión territorial, y sobre todo permite asegurar los recursos para la difícil tarea de asumir la responsabilidad legal y promover el desarrollo de estos territorios.

Este artículo se divide en dos partes. La primera busca un acercamiento a la trayectoria histórica de los Innúes en su territorio ancestral. A partir de revisar los intercambios desde los primeros contactos hasta nuestros días, el concepto de soberanía compartida por los pueblos autóctonos y los gobiernos imperiales, precisa el reconocimiento legítimo de los Innúes en su territorio ancestral. La segunda sección desarrolla el punto del Acercamiento Común o “*Entente*” que marcaría la pauta del tratado moderno sobre la autonomía gubernamental por parte de la nación Innú en el Nitassinan (“nuestra tierra” en lengua Innú).

#### ACERCAMIENTO A LA HISTORIA INNÚ. TERRITORIO ANCESTRAL INNÚ E HISTORIA INTERCULTURAL

Tres grandes periodos caracterizan la historia de las relaciones entre los Innúes y los gobiernos imperiales francés e inglés a lo largo de su historia compartida. El primero data de 1603 a 1842 y se distingue por relaciones de respeto mutuo, cuando se asumió la soberanía de cada uno. El segundo periodo fue a partir de 1840, con la unificación canadiense, la soberanía autóctona fue usurpada y hubo una serie de protestas Innúes. El tercer periodo inicia en 1982, los derechos ancestrales de las primeras naciones fueron reconocidos en la Constitución Canadiense. Desde entonces, a partir de numerosos juicios, se

precisó el reconocimiento de los derechos ancestrales en la Constitución, y los gobiernos regionales confirmaron el reconocimiento específico de los pueblos autóctonos en sus territorios. Los gobiernos regionales buscaron incluir a los gobiernos autóctonos para garantizar/asegurar la responsabilidad gubernamental a partir del respeto de las distintas culturas autóctonas (Innú Aitun o prácticas Innúes tradicionales).

Los territorios tradicionales de cada comunidad Innú se sitúan alrededor de grandes cuencas hidrográficas. Los desplazamientos alrededor de éstas responden a las cambiantes necesidades a lo largo de las estaciones del año. Los intercambios han tenido lugar en los espacios tradicionales, el comercio de pieles y la creación de reservas comienza desde hace cuatro siglos y la ocupación de tierras desde 1840. Son estos los elementos que cimentaron y marcaron el cambio de las relaciones entre comunidades autóctonas y sus tierras ancestrales.

Podemos postular que cada comunidad Innú y en particular aquellas asociadas al nomadismo y la caza, ocupan el territorio en torno a las cuencas, suficientemente bien delimitadas del bosque boreal del norte medio. En general, los lineamientos de partición de aguas en las grandes cuencas, aparecen bajo una perspectiva de *longue durée*, como fronteras naturales que delimitan espacios culturales a las cuales se asocia a los pueblos autóctonos.

Las fronteras ancestrales de nueve (9) comunidades que conforman la nación Innú, convergen en las cuencas del nordeste de Québec. Estos territorios de bosques y cuencas son alrededor de 400 000 kilómetros cuadrados (26% del territorio de Québec) y reagrupan a

392 000 habitantes (5.4% de la población total de Québec), de los cuales 14 000 son Innúes (Côté, 2000, 291ss; 47) (mapa 1)

### PRIMER PERIODO: UNA SOBERANÍA COMPARTIDA (1603- 1842). LAS PRIMERAS ALIANZAS FRANCO- AMERINDIAS (1603- 1760)

Los recuentos de Champlain y sus contemporáneos, así como las comisiones y cartas patentadas de principios del siglo XVII que hacen alusión a Canadá, la Acadia y Nueva Francia, son testigos de la importancia que Francia dio a los pueblos autóctonos del nordeste de América. La política amerindia de Henri IV concerniente a Nueva Francia fue determinante para el nacimiento y desarrollo de la colonia, debido a que privilegió las alianzas con los “Príncipes ”y jefes autóctonos.

En su célebre obra *Los Salvajes (Des Sauvages)*, Samuel De Champlain describe sus experiencias de viaje por Canadá en 1603. El 27 de Mayo de 1603, Champlain y Gravé Du Pont se encontraban en la Punta San Mateo cerca del puerto de Tadoussac, con el propósito de reunirse con un grupo de montañeses establecidos en campamentos permanentes. Este encuentro permitió la concreción de la primera alianza documentada entre el gobierno imperial Francés, representado por Gravé Du Pont, y los Montañeses representados por el jefe Anadabijou (Girard, Gagné 1995: 3- 14).

“El veintisieteavo día, hubimos de encontrar a los Salvajes en la Punta San Mateo, situada junto de Tadoussac, trayendo a los dos salvajes que fueron

llevados por su excelencia el Sr. Du Pont, con el fin de realizar la relación de sus vivencias en Francia, incluyendo la amena recepción que les hiciera Su Majestad el Rey. Encontrándose mis pies sobre la tierra, nos dirigimos a la cabaña del gran sagamo (jefe Innú), de nombre Anadabijou, donde encontramos aproximadamente entre ochenta y cien de sus acompañantes quienes hacían un tabagie (que significa fiesta), ya que éste nos recibía acogedoramente según la costumbre local. Nos pidió asearnos siguiéndolo, y todos los Salvajes enfilados a los dos extremos de la mencionada cabaña hicieron lo mismo. Uno de los Salvajes que fueron llevados por nosotros ante el rey comenzó a hacer su relato de la buena recepción que en esa ocasión recibieron, así como de la buena voluntad y el cálido trato de su majestad a lo largo de su viaje en Francia. Confirmaron al jefe que su majestad deseaba bienestar a sus gentes e igualmente deseaba que poblaran sus territorios y conciliaran la paz con sus enemigos Iroquies. De otra manera, incluso, ofreció enviar tropas para ayudarles a vencerlos. Le platicaron también de los bellos castillos, palacios, casas y gentes que conocieran en su viaje, apreciados con un asombro silencioso, tal que sobraron las palabras. Tras su arenga, el mencionado gran Sagamo (jefe) Anadabijou, quien les escuchara atentamente, se hizo de petún (tabaco), fumó. Después lo dio al mencionado Señor Du Pont Gravé de San- Malo y a mi, así como a algunos otros sagamos (jefes) que le rodeaban ; una vez saciados los invitados, el gran Sagamo comenzó a hacer su arenga, hablando pausadamente, deteniéndose de vez en cuando unos instantes antes de retomar su discurso, diciendo a los presentes que era razón de gran júbilo el tener a Su Majestad por amigo (aliado) cercano; estos respondieron al unísono: “ho, ho, ho”, que significa “sí, sí”. El jefe, continuando su mencionada arenga, se pronunció complacido de que su



majestad pretendía poblar sus territorios e incluso pelear a sus enemigos, dijo que no había otra nación a la que quisieran pertenecer que a Francia. En fin, les hizo entender a todos el bienestar y utilidad que recibirían de Su Majestad. (...) Ellos realizaban este festejo por la victoria obtenida por ellos ante los Iroquies... Eran tres naciones guerreras: Los Etchemines (*Etchemins*), los Algonquines (*Algonquines*) y Montañeses (*Montagnais*), quienes en nombre de miles, se encargaban de hacer la guerra.”

(citado en Camil Girard y Édith Gagné, 1995, pp. 3-14).

El análisis de los intercambios de este encuentro histórico aporta ciertas precisiones vinculadas al funcionamiento de las relaciones diplomáticas entre Francia y los Montañeses (Innúes) y nos enseña los motivos de la alianza concluida en Tadoussac. Inicialmente, cabe mencionar que los franceses fueron acogidos por los Montañeses con deferencia y respeto. Champlain precisó que Gravé Du Pont y él mismo, se ajustaron a las costumbres locales. Los primeros en tomar la palabra fueron los Salvajes llevados a Francia por Chauvin en 1602, quienes tuvieron la oportunidad de entrevistarse con el rey Henri IV. Los Montañeses permitieron a algunos de sus allegados visitar Francia, lo cual atestigua un gesto establecido a partir de alianzas entre las culturas autóctonas de entonces. Además, durante el festín, entre el fumar y las arengas, tras cederse la palabra en turnos, los franceses participaron en el protocolo mientras que el gran Jefe dirigió las celebraciones. Champlain afirma en su texto que Francia pretendía lograr tres objetivos centrales: 1) les deseaban bienestar 2) deseaban poblar sus territorios y 3) les in-

vitaban a concluir la guerra en pro de establecer la paz entre enemigos. Para lograrlo, incluso, les ofrecían ayuda militar para vencer a sus enemigos. Para los Montañeses, este pacto les permitiría establecer intercambios comerciales privilegiados con franceses en el comercio de pieles. Hubieron de dominar durante un tiempo la coalición en contra de los Iraquíes, mientras que limitaban el acceso de los franceses a las comunidades al interior de su territorio ancestral (Girard, 2003a ; Girard y Gagné, 1995) .

Algunas semanas más tarde, el 9 de junio de 1603, los Algonquines (*Algonquins*) y los Etchemines (*Etchemins*), naciones aliadas a los Montañeses en la guerra contra los Iroquíes (*Coalition laurentienne*), se reunieron con Gravé Du Pont y Champlain. Las celebraciones comenzadas en la Punta San Marcos se retomaron en Tadoussac, y en esta ocasión fue el gran Jefe de los Algonquines, Tessouat (*Bessouat*), quien presidió las actividades protocolarias. Al regreso de Champlain a Francia (a fines de septiembre de 1603), el Rey Henri IV modificó la Comisión General sobre el Nuevo Territorio (8 de noviembre de 1603). Planteó por primera vez en una Comisión General la necesidad de establecer alianzas, desarrollar y cuidar cuidadosamente los tratados y relaciones con los pueblos concernidos:

“Tratar de hacer un contrato con un efecto de paz, alianza y confederación, buena amistad, correspondencia y comunicación con los mencionados pueblos y sus Jefes u otros personajes quienes asumen poder y dominio sobre ellos: establecer, desarrollar y cuidar cuidadosamente los tratados y alianzas convenidos con ellos: dar seguimiento al cumplimiento por parte de éstos”.

(Ver Comisión y cartas patentadas de 1603 en Girard y Gagné, 1995; Girard 2003a; Girard, D’Avignon, 2000;

para un punto de vista Innú sobre el tema ver Kurtness, 2000; sobre el mantenimiento del título indio de los Innúes (Montañeses) ver Dionne, 1984.)

Dado el mantenimiento prolongado de esta alianza Franco- Amerindia de 1603, los franceses precisaron en las Comisiones oficiales la naturaleza de las relaciones que pretendían establecer con los autóctonos. En sus alianzas, comenzaron la exploración del territorio y expandieron su red de oferta de pieles. Cuidaron cautelosamente sus primeras alianzas y establecieron nuevas alianzas con los Mimacs, los Malecitas (*Malécites*) y los Armuchicos de Acadia (*Armouchiquois d'Acadie*) en 1604- 07; con los Algonquines (*Algonquins*) y Hurones (*Hurons*) en 1609; y con los Nepisingues (*Népissingues*), Otauases (*Outaouais*) y los Petunes (*Pétuns*) en 1615- 1616.

En las relaciones políticas y comerciales que establecieran con los pueblos autóctonos, los franceses ajustaron su protocolo diplomático a los usos y costumbres de los aliados autóctonos. Según Olivia Patricia Dickason, historiadora de origen autóctono, Francia desarrolló también esta práctica de ajuste a protocolos locales con indígenas de Brasil en el siglo XVI. Este protocolo se inscribe en el proceso de intercambios interculturales múltiples durables, con festejos, discursos e intercambios de regalos, los cuales contribuyeron a formalizar las primeras alianzas entre los Jefes y sus aliados (Girard y D'Avignon, 2003; Dickason, 1993: 103; D'Avignon, 2001).

El territorio que los franceses frecuentaron en la época de las primeras alianzas se limita a las costas del gran río Saint-Laurent. Tadoussac aparece como el principal puerto de embarcación donde se dieron los primeros contactos. La creación del proyecto de ley de la Trata de Tadoussac

o los Dominios del Rey (*Traite de Tadoussac dite Domaine du Roi*) precisó los usos de territorio entre los Indios quienes ocupaban su territorio ancestral y los encargados de las regiones administrativo- comerciales conocidas como postes o después king's posts. El gobernante de Nueva Francia, Jean de Lauson, estableció en Tadoussac una comunidad de habitantes en 1652. Tomó la decisión de usufructuar independientemente el territorio. Así fue como se creó la Trata Tadoussac o Dominio del Rey.

Esta conformación territorial fue una especie de región administrativa reservada al Estado o a su mandatario quien decidió su usufructo o arrendamiento en privado, de acuerdo a las ofertas por parte de individuos, grupos de individuos o empresas que obtuvieron el monopolio exclusivo del comercio de pieles a cambio de pagar un costo de locación.

Así, este inmenso espacio fue administrado por un locatario frecuentemente denominado subastador (rematador o vendedor). En el Dominio del Rey se prohibió la colonización. A consecuencia de una delimitación decidida en un Consejo de Estado del Rey, fechado el 16 de mayo de 1677, se conformó la delimitación territorial del dominio.

En estos grandes estrechos, la frontera de la Trata de Tadoussac se confunde con el territorio ancestral reivindicado en nuestros días por cinco (5) comunidades Innúes del grupo central (Masteuiatch, Esipit, Betsiamitas, Uachat- Malotienamas- Siete Islas y Matimekoches; *Mashteuiatsh, Esspit, Betsiamites, Uashat. Maliotenam- Sept-Iles y Matimekosh*). Esta frontera original va de la Isla Coudres, hasta dos lugares que sobrepasan las Siete Islas, incluyendo el río Sanguenay, así cómo los lagos hacia los que desemboca.

En 1733, el intendente Hocquart hizo precisar las fronteras al encomendar una relación de las exploraciones de la Costa Norte a Luis Alberto de la Chesnaye, y el interior del territorio a José Laurent Normandin (ver transcripción inédita en la web: <http://www.uqac.ca/dsh/grh>). Sobre la vertiente norte del Saint-Laurent, la frontera va de la punta al noreste de la Isla Coudres y se extiende hasta el cabo de Cormorans, incluyendo el río Moisie cercano a Siete Islas. Las áreas que se integraron a la Trata de Tadoussac, aparte de Tadoussac, son las de Chicoutimi, San Juan (*Saint Jean*), Nicabau, de Mistassini, de Papinachos (*Papinachois*), las Isletas de Jérémie, las Siete Islas, el río Moisie y sus áreas aledañas. También se agrega al territorio Malbaie que fue adquirida por el rey en 1724 (Ordonnances, 1991: 87; Guitard 1984: 24; Nish 1975: 19-20).

En cuanto se refiere a la frontera del noroeste que incluye a la bahía de James y de Hudson, esta frontera siempre constituyó un objeto de riñas entre franceses e ingleses. Incluso a pesar de que a partir del Tratado de Ryswick (1697) Francia readoptó su delimitación territorial de la preguerra, la situación referida a la expansión del territorio en la bahía de Hudson continuó en la ambigüedad.

El Tratado de Utrecht firmado en 1713, otorgó la bahía y los derechos sobre Hudson a Inglaterra (artículo X), lo que inicialmente apunta a una clarificación de la situación. Sin embargo, no resulta sorprendente el observar que los comisarios encargados de fijar los límites entre la bahía de Hudson y los territorios circunvecinos pertenecientes a Francia, jamás llegaron a acuerdo alguno. La norma de Hocquart en 1733, pretendió clarificar los límites de la Trata de Tadoussac. Partiendo de ésta, la cuestión quedó

planteada de forma evasiva: "... detrás de los Mitassins hasta la bahía de Hudson, hasta el inicio del río se delimitarán los dominios, a consecuencia de la mencionada norma (*Ordonnance Hocquart*)...". Los ingleses establecidos en los territorios de Hudson reconocieron, alrededor de 1750 que la gran mayoría de Amerindios que habitaban al sudeste del río Rupert, mantenían un trato principalmente con franceses.

En resumen, en el sector noroeste, la frontera de la Trata de Tadoussac fue objeto de una disputa crónica que dio pie a un comercio poco regulado. Por sus acciones militares y sus juegos de diplomacia internacional, Francia con frecuencia actuó como si tuviera los derechos sobre la bahía de Hudson. Desde 1682, Nueva Francia creó su propia compañía del Norte. En 1706, el monopolio de la trata de pieles en estos territorios fue cedida a nuevos locatarios (subastadores) del Dominio del Rey en Canadá (Johnston, 1961:32 y 57; Morins, 1968). Estas intervenciones, que abarcaron todos los territorios, sugieren que el sector del gran lago Mistassini -parte considerable de la reserva hidrográfica de la bahía James-, fue constantemente codiciada por intereses franceses e ingleses.

#### LAS ALIANZAS ANGLO - AMERINDIAS 1760 - 1842

Recién derrotada Nueva Francia en 1760, la estructura administrativa en las regiones administrativo-comerciales o postes no cambió. La corona inglesa continuó a decidir sobre el territorio a partir de 1762 con el fin de explotar un producto en particular, las pieles. El único cambio fue que los nuevos locatarios o administradores de los "king's

*posts*“ eran ingleses. Los autóctonos siguieron siendo considerados por los ingleses como aliados, al igual que lo fueran bajo el dominio de la Corona Francesa.

En respuesta a la Proclamación Real de 1763, se estableció el marco de relaciones que la Corona Británica deseaba cultivar con sus aliados autóctonos en la nueva provincia de Québec. Los Innúes dieron noticia al gobernador de los derechos que ejercían sobre sus territorios ancestrales (Bagot, 1844-1845, sección 1, apéndice E.E.E., 20 marzo)).

Precisaron que ocupaban esos territorios desde tiempos inmemoriales:

“El Rey de Inglaterra, nuestro padre y maestro a quien nosotros queremos obedecer, debemos fidelidad. Nos atrevemos a informarle que desde hace Ciento Cincuenta años aproximadamente, ó sea mucho antes de que Aquellos del Otro Gobierno (los europeos) vinieran a apoderarse de este país, nuestros ancestros y nosotros siempre hemos habitado los territorios que habitamos hoy, así como los bordes de la mar y la profundidad (de los bosques) para la caza en invierno y en verano”.

(Reporte del 17 de marzo de 1765: Claude Godefroy Coquart en Delâge , Sawaya, 2001: 109).

Los Montañeses reconocieron que desde el gobierno francés ellos se aliaron con el rey para asegurar la paz y organizar el comercio en sus tierras. Siempre reconociendo a la nueva Corona, se opusieron a que sus tierras fueran cedidas o vendidas, ya que ellos se consideraban una “nación libre”.

“Fueron tierras pertenecientes al Rey de Francia que ahora pertenecen a nuestro padre el Rey de Inglaterra, que tome posesión de ellas, que nosotros queremos ser sus hijos y le seremos siempre fieles; simplemente le hacemos la siguiente demanda y pedimos que nos haga cazar (...) mas que no permita que le cedamos o vendamos nuestros territorios a particulares. Siempre hemos sido una nación libre (...) Es esto, padre nuestro, lo que nosotros te queremos hacer saber “(Delâge y Sawaya, 2001: 109-110)

En 1767, la Corona Británica confirmó su voluntad de administrar los Dominios del Rey o *king's posts* continuando la política francesa de alianza con los Indios de los Dominios. Jaime Murray reconoció (26 de Mayo de 1767, ver anexo), bajo la autoridad de su título como gobernador de la Provincia de Québec, que esta área del Dominio del Rey era territorio indio que *jamás fue cedido ni comprado* por los gobiernos imperiales y por tanto seguiría siendo una reserva llamada “territorio de caza para salvajes ». Precisó que:

“Las tierras del Dominio del Rey (en la norma concerniente a la Trata de Tadoussac) no fueron jamás cedidas al rey de Francia ni fueron compradas por él o por Su Majestad británica ... Por tanto, las tierras del Dominio, sus intereses y propósitos, se reservan como tierras de caza para los salvajes quienes las cuidan y protegen celosamente de cualquier intento de invasión, incluso por parte de otros indios” (ver anexo de Jaime Murray, fechado el 26 de mayo de 1767 en el Dominio del Rey; Michel Morin, 1997:145 ; Schulze, 1997) (mapa 3)



En 1763, el Dominio del Rey se encontró empotrado a la colonia británica de Québec. En 1767, Jaime Murray provee suficiente precisión sobre la Proclamación Real al declarar que las tierras del Dominio del Rey jamás fueron cedidas o vendidas al rey de Francia o Inglaterra (ver Anexo: El Dominio del Rey, un territorio indio, Jaime Murray, gobernador, 1767). Agrega que sólo aquellos terrenos en que se encontraban los centros administrativo- comerciales (*postes*) de la trata fueron cedidos al rey de Francia para que éstos se establecieran; asimismo precisa que los autóctonos del Dominio protegían sus territorios de toda invasión incluso por parte de otros grupos autóctonos. Los derechos de las Coronas se limitaron en el Dominio a la propiedad en centros administrativo-comerciales y al derecho de comerciar en virtud al monopolio acordado (Michel Morin, 1997:145).

Durante el Gobierno Inglés (1760- 1840), atestiguamos una lucha férrea por el control del comercio de pieles en Canadá. En principio, ésta se sitúa a un nivel de mercados comerciales, aunque después encuentra nueva articulación a raíz de dos compañías. Fundadas en 1670, la Compañía de la Bahía de Hudson se fundó con bienes sólidos, y aunque respaldados en Inglaterra, parecían tener poca influencia con los nuevos dirigentes de Canadá. Su competencia, la Compañía del Noroeste se fundó en 1799 por un grupo de comerciantes anglo- canadienses, de la cual los principales representantes fueron Benjamin y José Frobisher, Simon Mac Tavish, John Gregory, Angus Shaw y Roderick MacKenzie. Esta empresa contaba con mejores apoyos políticos en el país, por lo que lograron superar a la Compañía Bahía de Hudson durante aproximadamente treinta años en los centros administrativo- comerciales o *king's posts*.

En 1762 son dos empresarios de Québec, Thomas Dunn y John Gray, quienes obtienen los derechos sobre la explotación pecuaria en los centros administrativo-comerciales o *king's posts* a cambio de una renta anual de 400 libras, gracias al apoyo del gobernador Murray. Conservaron sus privilegios hasta 1786 éstos fueron: William Grant (1463) y Richard Murray (1764). Alejandro y Jorge Davison, dos comerciantes de Québec, se asociaron al influyente Francois Baby, quien supo usar sus contactos políticos para derrocar a los encargados en los centros administrativo-comerciales o *king's posts*.

Algunos años más tarde, Baby vendería sus acciones a cambio de una pensión de 150 libras que le debería ser pagada hasta cubrir el monto de la fianza adeudada. Parece que a partir de 1788 los Davison subarrendaron sus concesiones en el Dominio del Rey a la Compañía del Noroeste que buscaba investigar sobre bastimentos de pieles para asegurar su expansión (Tremblay 1984: 215; Diccionario bibliográfico de Canadá, IV: 214; DBC V: 48, 315 y 404). A partir de 1802, esta compañía adquirió el control comercial de Saguenay por un periodo de veinte años. Así, durante dos decenas, quizá tres, los comerciantes de la Compañía del Noroeste se aseguraron del monopolio de la ruta del Saguenay, la puerta de entrada a las grandes reservas de pieles en la bahía de Hudson.

En 1821, tras su fusión con la Compañía del Noroeste, la Compañía de la Bahía de Hudson explotó sus concesiones comerciales hasta que en octubre de 1822 completó el total del monto de la fianza adeudada a su antiguo rival. Se podría creer que los dueños de la Compañía de la Bahía de Hudson no se interesaron en la explotación comercial de pieles en los *king's posts* en la ba-

hía de Hudson ya que le cedieron la fianza a John Goudie, un comerciante y constructor de barcos de Québec. Lo que resulta sorprendente es que la Compañía al principio mostró poco interés en renovar sus concesiones, y sin embargo después buscó comprar el monopolio de pieles en los *king's posts* (Simard, 1968: 110; Guitard 1984: 98-99). Pasados algunos años, el control de la fianza cambiaría repetidamente de manos. En 1829, William Lampson y Moulton Bullock, dos comerciantes de Boston, tomaron el control de la fianza. El 13 de mayo de 1831 éstos cedieron finalmente sus derechos sobre la fianza a la Compañía de la Bahía de Hudson por una suma de 25 000 libras. Se inició entonces una nueva lucha por controlar la explotación de los recursos en el territorio. Por una parte, la Compañía de la Bahía de Hudson bajo la dirección de George Simpson, buscó mantener su monopolio tanto sobre el comercio de pieles como también sobre todo el territorio. Por otra parte un nuevo empresario forestal, William Price, no sin dificultad, consiguió hacer que los *king's posts* fueran accesibles bajo el título de propiedad privada con la supuesta finalidad de ser utilizados para prácticas de agricultura y explotación forestal. Price desarrolló un nuevo monopolio en Saguenay y repercutió adversamente en un comercio de pieles en declive progresivo, hasta convertirse en una actividad marginal reservada a los pueblos autóctonos dentro de los territorios de caza, cada vez más reducidos a comunidades remotas.

Aquí lo que es primordial destacar es que la principal actividad económica del Dominio del Rey se limitó al comercio de pieles sin que este territorio fuera poblado. Los *king's posts* fueron creados a lo largo de la ruta de pieles y las personas no- autóctonas que intervinieron en

esta actividad comercial fueron empleados al servicio de arrendadores o subarrendadores del rey. Dado su mandato, a éstos no les era posible desarrollar por sí mismos el territorio, que debía ser administrado para los beneficios de la Corona pero con firme respeto a las prerrogativas establecidas por los indios del Dominio del Rey.

#### SEGUNDO PERIODO: LA SOBERANÍA AUTÓCTONA USURPADA Y LAS PROTESTAS INNÚES (1842 - 1982)

Con el cambio de uso de territorio en el Dominio a la propiedad privada, a partir de la agricultura y tala de bosques después de 1840, los Montañeses protestaron repetidamente contra el hecho de que sus tierras ancestrales fueran vendidas sin su consentimiento. Hasta entonces, los asentamientos de blancos en el Dominio del rey y en los centros administrativo-comerciales o *king's posts* no estaban autorizados por los gobiernos imperiales, con la excepción de ciertos puntos administrativo-comerciales y de algunos señoríos situados junto al río Saint Laurent.

Los Innúes de Saguenay- Lago San Juan (*Saguenay-Lac-Saint- Jean*) y de la Alta Costa Norte (*Haute Côte-Nord*) protestaron de múltiples formas contra la invasión de sus territorios (Mailhot y Vincent, 1979). Estos actos de protesta buscaban ratificar sus derechos sobre el territorio. A continuación presento una lista no exhaustiva de estas protestas:

- 1844 - Petición de territorios cercanos a las Bet-siamites enviada por los Montañeses de las Isletas Jeremy al Gobernador Metcalf.

- Peter McLeod junior envió al gobierno una petición de tierras cercanas a Chicoutimi para desarrollar prácticas agrícolas.
- 1845 - Los Montañeses de los centros administrativo - comerciales o *king's posts* enviaron una petición al Comité Ejecutivo del Gobierno de la Unión demandando tierras cercanas a las bahías Betsiamites y Outardes.
- 1846 - Los Montañeses envían una delegación a la sede del gobierno en Montreal con el fin de reiterar sus demandas territoriales en la Bahía de Outardes. Se exige una compensación por los daños sufridos.
- 1847 - Los Montañeses reiteran sus demandas del año anterior
- 1848 - Una solicitud firmada por 106 personas con fecha del 7 de febrero se presenta a Lord Elgin el 11 de marzo. Los líderes Montañeses Tumas Mesituapamuskan, Jusep Kakanukus y Pasil Thisenapen van en representación de los Innúes. Les acompaña Peter McLeod.
- 1849 - El cura Flavien Durocher entrega la solicitud de los Montañeses a Lord Elgin (Montreal, enero de 1849).
- 1851 - Documento de protesta presentado por parte de los Montañeses de *Saint Jean* con 38 firmas.
- 1852 - Solicitud de dinero con fines de subsistencia (15 de agosto).
- 1853 - Cédula de repartición de territorios (19 de marzo).
- 1853 - Repartición de tierras (16 de mayo).

Entre las principales solicitudes de los Innúes destacan:

1. Territorios en las cuencas del río Pérignonka y donde desemboca la Gran Cuenca (*Grande Décharge*, Alma).
2. El hecho de que las rentas, al igual que las percepciones de la venta de las tierras y de los derechos sobre las concesiones, fueran gestionadas por elementos gubernamentales.
3. La posibilidad de ser designados encargados administrativos de los *posts* mientras no hubiera guardias marinas asignadas.
4. La prohibición a indios extranjeros de cazar en sus territorios.
5. Semillas e instrumentos para arar la tierra.
6. Entrega de regalos equiparables a los recibidos por otros grupos indios.

Estas protestas encausaron la Ley de Indios de 1876. Esta ley instauró un régimen tutelar de indios y sus tierras (Dupuis, 1999, 33ss). Esta ley crea los estatutos indios y el sistema territorial que ha prevalecido en Canadá hasta nuestros días.

#### FECHAS DE CREACIÓN DE RESERVAS INNÚES:

Comunidades del Grupo del Centro:

Mashteuiatsh (1856), Betsiamites (1861), Essipit (los Escoumins (1892), Siete Islas Sept-Îles (Uashat-Maliotenam) (1949), Matimekosh (Schefferville) (1960).

Comunidades de la Base del Norte:  
Mingan (1963), Natashquan (1953-1954), La Romaine  
(1956), Pakuashipi (asentamiento indio).

## LA PROTESTA DE 1851: UNA NUEVA FORMA DE PROTESTA

Al establecer mecanismos de protestas y solicitudes, se confirmó que los Innúes buscaron presentar su descontento en relación a los cambios de uso territorial y la privatización en sus territorios ancestrales con motivo de la agricultura a partir de 1840 (ver la transcripción inédita del documento en Girard, 2003c; Bagot, 1844-1845-1847). El documento de protesta de 1851 se inscribe en la dinámica de reivindicar su territorio, aunque marca el inicio de una nueva forma de articularse ya que los jefes buscan hacer oficial su demanda por escrito. Al entregar notarialmente el documento que incluye las firmas de 38 Innúes, se aseguraron de que su solicitud tuviera seguimiento jurídico. El documento mencionado es una solicitud crucial de los Innúes, presentada oficialmente de acuerdo al marco jurídico establecido por la Corona.

El objetivo de la protesta Innú fue obstaculizar la venta de sus tierras ancestrales por parte del gobierno de Canadá bajo la premisa de uso agrícola y el título de uso de suelo como propiedad privada, en nuevas entidades administrativas en el área del lago San Juan (*Saint Jean*). De hecho, son estas entidades las que eran habitadas por Innúes. Su argumento era el siguiente:

... las mencionadas tierras son propiedad de los Salvajes Montañeses desde tiempos inmemoriales y des-

de siempre el territorio en que se sitúan estas tierras ha sido su propiedad y ha estado bajo su custodia, sirviéndoles como área de residencia y terrenos de caza, el único medio de subsistencia para ellos y sus familias; el gobierno no puede contravenir todas las leyes existentes y vender sus tierras sin previamente comprometerse con ellos en relación a sus derechos de posesión y de propiedad.

Notemos las menciones a la tierra y al territorio. Los Innúes proclamaron ser los dueños no solamente de las tierras en litigio, sino de un conjunto más vasto, el territorio donde estas tierras se sitúan. Su propiedad desborda los límites de las nuevas entidades donde se encontraban las tierras en venta. Denunciaron la venta de tierras, que dada la falta de un arreglo legítimo previo con ellos, constituía una ilegalidad, un saqueo. El argumento sustentando la propiedad de sus tierras fue el siguiente:

La Corona Inglesa, al conquistar el país, no ha conquistado su derecho de propiedad y de posesión territorial que el primer Salvaje Montañés, primer padre de los actuales Salvajes, recibió de la providencia divina con el fin de compartir, nutrir y sostener a los descendientes de su tribu.

Los Innúes rechazaron las pretensiones de la Corona Británica sobre su territorio ancestral. Ellos han sido los propietarios de la tierra que pisan desde tiempos inmemoriales. La expresión “propiedad y posesión” excluye toda referencia a un derecho de uso particular, lo que lo hace incompatible con la independencia de la nación Innú. Remarquemos que los Innúes no hacen más que repetir que todos los pueblos autóctonos de las dos Amé-



ricas siempre han dicho a los europeos: que sus tierras les han pertenecido desde mucho antes de su arribo (Morin, M. 1997: 28).

A pesar de no hacer referencia nominal, el documento invoca la Proclamación Real de 1763 que obligaba a la Corona a acordar con los pueblos autóctonos antes de proceder a cualquier tipo de venta de sus tierras a particulares. La fuente de derechos sobre la cual los Innúes apoyaron su reivindicación implica explícitamente su ocupación inmemorial y su uso del territorio. Los Innúes exigieron al gobierno colonial ser tomados en cuenta oficialmente en las decisiones y concesiones relacionadas a sus tierras, tal como lo hacían con otros grupos autóctonos del oeste de Canadá. No repelaban la presencia del gobierno imperial en territorio americano. Otros textos del siglo XIX, referentes a su reivindicación, demuestran que incluso deseaban asociarse al gobierno imperial y gozar de su protección. Sin embargo, esto no les haría renunciar a sus derechos:

En consecuencia, nuestros mencionados notarios [...] han citado, cuestionado y requerido a John Kane [...], el no hacer ninguna venta, concesión o permiso en sus tierras a nadie, al menos de llevarlo a cabo por documentos auténticos que el gobierno de esta provincia haya negociado con los Salvajes de acuerdo a sus mencionados derechos de propiedad y posesión...

Los Innúes también exigieron que el gobierno hiciera públicos los textos de alianzas y acuerdos pasados, los cuales atestiguan su derecho a ocupar y disponer de las tierras como lo hacían. En caso de no respetar sus derechos:

... los mencionados Peter McLeod junior, John Le-sueur y Frederick Braün [...] habrían de apelar ante la corte de justicia para declarar nulos todos los recibos, patentes y demás títulos que fueron acordados, y para cumplir por los daños e intereses, sufrimiento y otras consecuencias adversas recibidas por los feridos Salvajes...

¿Cómo se explica entonces la venta de tierras deshabitadas en el Dominio del Rey, sin primero haberlas obtenido de los pueblos autóctonos, al ser compradas o cedidas por éstos? La creciente necesidad de buscar nuevas tierras para la colonización, evidentemente se tradujeron veinticinco años más tarde en la Proclamación Real. Los Innúes recurrieron al tribunal con el fin de anular las concesiones realizadas sobre su territorio. El hecho es notable por parte de un grupo autóctono a mediados del siglo XIX. Es importante recordar que a partir de 1837, un Comité de Consejo Ejecutivo reconoció que los permisos de uso de tierra realizados en la zona del Canadá Bajo, contravenían las disposiciones de la Proclamación Real.

Ya que no se dieron a entender sobre el plano político, los Innúes decidieron transitar por la avenida legal. La protesta de 1851 constituyó un gesto importante porque insertó las solicitudes Innúes en el marco de derecho oficial y responsabilizó a la Corona respectivamente. Es importante considerar que hasta que la región se abrió a la propiedad privada, los Innúes gozaban de autonomía y soberanía. Es evidente que a partir de mediados del siglo XIX, los gobiernos de Canadá dejaron de reconocer la personalidad internacional de los pueblos autóctonos, contrario a los siglos precedentes cuando atribuían la fuente de sus derechos territoriales a su estatus de pueblos independientes.

Siguiendo el ejemplo de otros grupos, los Innúes acabarían siendo integrados en el Estado canadiense, aunque sin su consentimiento (Morin, M. 1997: 139, 11, 234).

El cambio de uso de territorio en el Dominio del rey a incluir la propiedad privada y la actividad agrícola en las tierras del sudoeste, así como la explotación de recursos forestales, forzó a los Innúes a reivindicar sus derechos sobre sus tierras ancestrales a partir de 1840.

Desde entonces, la Corona jamás arregló a fondo la cuestión sobre las tierras autóctonas del antiguo Dominio del Rey.

Recordemos que el territorio Innú se sitúa en los límites nórdicos del bosque boreal, lo que limita la agricultura a una extensión mínima de territorio ubicada en los alrededores del lago San Juan (*Saint Jean*) y el río Saguenay. El nuevo tratado en vías de negociación (el Acercamiento Común) tiene como objetivo resolver estas disputas que jamás fueron resueltas desde la creación de Canadá Unido (1840- 1867) y la Confederación (1867). El marco actual de negociaciones no pretende regularizar los problemas acumulados en las tierras agrícolas, sino más bien la cuestión se relaciona con la gestión de recursos naturales en los territorios públicos (caza, pesca, bosque, agua, minas) (Mapa 4)

### TERCER PERIODO: RECONOCIMIENTO DE LAS PRIMERAS NACIONES Y LA AUTONOMÍA GUBERNAMENTAL AUTÓCTONA (A PARTIR DE 1982)

Hubo que esperar hasta el año 1975, cuando los gobiernos se reunieron en la Convención de la Bahía de James y del Norte (11 de noviembre de 1975) con el fin de

intentar resolver los problemas de las tierras autóctonas de Québec. Esta *Entente* constituyó el primer tratado moderno entre el gobierno del Estado canadiense -en este caso el gobierno de Québec-, y el de las naciones de Cris, los Inuites (Eskimos) y los Naskapis y(1979) de Québec. Tras haber finalizado esta *Entente*, los gobiernos iniciarían las negociaciones con los Innúes y sus representantes reagrupados en el Consejo Attikamek- Montañas (CAM), creado el 6 de febrero de 1976. Constituyó la primera organización política de las dos naciones trabajando en regularizar los problemas territoriales de los Innúes y Attikamekw. Desde 1995, el Consejo tribal Mamuitun relevó al CAM en las negociaciones globales. Hoy representa a cuatro de las nueve comunidades Innúes (Mashteuiatsh, Betsiamites, Essipit y Nutashkuan).

Varios eventos motivaron a las autoridades gubernamentales a buscar entenderse con los Innúes. Un hecho sin precedentes en la historia nacional, la Constitución Canadiense de 1982, *reconoció y confirmó* los derechos ancestrales de los pueblos autóctonos de Canadá. La Constitución se refiere a la Proclamación Real de 1763 y precisa que por *pueblos autóctonos se refiere particularmente a los Indios, los Inuit y los Mestizos de Canadá*. Desde 1985 el gobierno de Québec reconoció a las naciones autóctonas en el territorio de Québec. También, múltiples decisiones de la Suprema Corte de Justicia de Canadá aumentaron precisión al alcance de los derechos de los indios en Canadá.

En un arresto Sioui (1990), los jueces reconocieron que esta falta de conducta debía ser considerada específicamente bajo un trato indio en el sentido de la Constitución de 1982. Los arrestos de Adams y Côté (1996),

así como el de Delgamukw (1997), reafirmaron la amplia naturaleza de derechos ancestrales y de tipo aborígen. Estos juicios confirman la existencia de derechos ancestrales bajo el régimen Francés. El año de 1603 aparece como un año determinante para varios pueblos autóctonos ya que a partir de entonces se afianzaron realmente las primeras alianzas y discrepancias entre las naciones autóctonas y la Corona Francesa. Estos juicios se añan a la incertidumbre relacionada con los títulos aborígenes y a los derechos ancestrales Innúes en sus tierras ancestrales, particularmente en el Dominio del rey *king's posts*, ya que éstos fueron los primeros en aliarse a los franceses en Tadoussac en 1603.

Cabe resaltar la importancia de los trabajos de la Comisión Real sobre los Pueblos Autóctonos de Canadá, que publicó varios estudios entre 1993 y 1996 e hizo una petición en su reporte final, con el fin de incitar a las partes a resolver sus disputas a través de la negociación.

En la escena internacional, otros eventos fueron favorables al acercamiento entre las partes. Las Naciones Unidas promovieron la Década Internacional de Poblaciones Autóctonas en el período de 1995-2004. El 28 de julio del año 2000, la ONU creó una nueva instancia: el Foro Permanente de los Pueblos Indígenas, organismo dotado con poder de hacer recomendaciones al Consejo Económico, relevo de la Asamblea General. Recordemos brevemente que el Gran Consejo de Guerra (crisis) de Canadá es un organismo acreditado por las Naciones Unidas desde 1987. Varios Innúes de Shefferville han presentado sus casos ante estas instancias.

Es en este contexto general que el gobierno de Québec retiró su voluntad de regularizar la situación ante los pue-

blos autóctonos. El 7 de diciembre del año 2000, la Asamblea Nacional adoptó la Ley (99) sobre el ejercicio de los derechos fundamentales y las prerrogativas del pueblo y del Estado de Québec. El Estado de Québec no se comprometió a promover el establecimiento y el seguimiento de las relaciones armónicas con las naciones autóctonas ni a impulsar su desarrollo o la mejoría de sus condiciones generales de vida.

## SECCIÓN 2: EL ACERCAMIENTO COMÚN: UN PRIMER BALANCE

Acercamiento común o alianza de principio de orden general entre el Consejo tribal de Mamuitun y Nutashkuan por una parte, y el gobierno de Québec y el gobierno de Canadá por otra.<sup>2</sup>

El acercamiento común se firmó en junio del 2002 por representantes de cada una de las tres partes: Rémy Kurtness firmó por el Consejo tribal Mamuitun (Innú) y Nutashkuan, Louis Bernard representó al gobierno de Québec y André Maltais por parte del gobierno de Canadá. Mashteuiatsh, Betsiamites, Essipit y una nueva comunidad, Nutashkuan, se asociaron al proyecto. Los gobiernos de Canadá y Québec mandaron a sus representantes a firmar la alianza en principio llamada Acercamiento Común, en su versión integral. Esta firma debió ser fijada en los primeros meses del 2004. Los negociadores previeron que a partir de esta alianza inicial, un tratado debería ser adoptado en el 2006. Las partes buscaron asociar al proyecto las otras cinco comunidades de la nación Innú: Uashat-Maliothenam, Matimekosh, Mingan, La Romaine y Pakua Shipi. (Mapa 5)

## RECONOCIMIENTO DE LOS DERECHOS ANCESTRALES SOBRE EL NITASSINAN

El gobierno de Québec fundó desde los primeros meses del 2003, una Comisión Parlamentaria sobre el Acercamiento Común. Se realizaron más de veinticuatro memorias. Al término de los trabajos de la Comisión Parlamentaria, el gobierno aprobó unánimemente una moción con el fin de reanudar las negociaciones (11 de marzo).

El acercamiento común reconoció una autonomía gubernamental a los Innúes basada en un régimen territorial que precisa un espectro de usos de tierra (Chevrette, 2003). Aparte del Nitassinan (Nuestra Tierra), que constituye la frontera general de los asentamientos de título aborigen (titre aborigène ou titre ancestral), el espectro de uso de tierras se divide. Por una parte está Innú Assi (aproximadamente 500 km<sup>2</sup>), que son tierras en propiedad plena e incluyen las reservas y tierras adjuntas. Por otra parte están las zonas diversas, donde las medidas de protección se aplican en los parques, las reservas de fauna y las áreas comunitarias o patrimoniales.

## LOS GOBIERNOS AUTÓNOMOS

Los gobiernos Innúes tienen el poder de legislar en sus esferas de jurisdicción relacionadas a su carácter aparte. A reserva de estas leyes específicas, en los territorios Innúes se aplican las leyes de Canadá y de Québec, así como la Carta de Derechos nacional.

## LOS DERECHOS SOBRE LOS RECURSOS

Aparte de las compensaciones múltiples que permiten crear un fondo de desarrollo local, el gobierno se comprometió a entregar a los Innúes derechos de renta y regalías (un mínimo de 3%).

También se adjuntan los derechos sobre recursos particulares (ver mapas).

El camino hacia un tratado moderno (ver mapas y exposición).

## LOS TERRITORIOS INMENSOS EMPERO DESPOBLADOS O CON POBLACIONES MÍNIMAS

Es forzoso constatar que el territorio implicado en las negociaciones con el conjunto de las naciones Innúes es inmenso. Hasta ahora, el Acuerdo Común no regulariza más que una porción del territorio ancestral Innú el cual constituye alrededor de 26% del territorio de Québec (400 000 km<sup>2</sup>). Estas tierras son de difícil acceso y permanecen escasamente pobladas. Más del 74%, unos 289 000 km<sup>2</sup>, abarcan el sector sur de Saguenay y del lago San Juan (*lac Saint- Jean*), el único sector con prácticas agrícolas. Unos 103 000 km<sup>2</sup>, el 26%, se dispersan alrededor de los bordes del lago Saint Laurent y comprenden el Flanco Norte Base y Alto. El interior de estas tierras permanece deshabitado. País gélido, de dispersión y soledad, con problemas de desarrollo complejos.

Las poblaciones no autóctonas de Saguenay y del lago San Juan (*Saint Jean*) han manifestado puntos de vista divergentes ante la Comisión Parlamentaria del 2003. El



lago San Juan ve en el Acercamiento Común la posibilidad de asociaciones interculturales. El Saguenay ve en el gobierno actual la raíz de todos los males que le aquejan. El Flanco Norte Bajo (*la Basse Côte-Nord*) de Natashquan hasta Blanc-Sablon, todavía no han decidido unirse por este conducto al resto de Québec. La parte del Flanco Norte que se extiende de las Siete Islas (*Sept-Îles*) a Tadoussac presenta el mayor número de dificultades a largo plazo. Las poblaciones no autóctonas de los ríos del Flanco Norte seguido se sienten desprotegidos a futuro. Ven con aprensión que los Innúes se vean apoyados por el gobierno mientras ellos permanecen en una posición vulnerable.

## UN NUEVO CONTRATO SOCIAL

En este debate, parecería que los quebequeses han sido invitados a firmar un nuevo contrato social con los Innúes. Sin embargo, en este respecto todavía falta mucho trabajo para rescribir una historia nacional que incluya y reconozca a estas poblaciones como los fundadores reales de la nación canadiense (Lepage, Comisión de Derechos Humanos, 2002). La diversidad de participantes en los trabajos parlamentarios de febrero y marzo del 2003, encabezados por varios representantes de los pueblos autóctonos de Québec (incluyendo a mujeres, jóvenes y ancianos), los grandes sindicatos, los consejos municipales, los representantes de tramperos y cazadores, las compañías forestales, los intelectuales y los miembros de la sociedad civil, son el mejor augurio para los trabajos que deben realizarse en el futuro. Mientras tanto en el ámbito local,

los riesgos siguen siendo colosales y según nosotros, es precisamente a este nivel que la implementación del tratado será difícil. Como se vio en la Comisión Parlamentaria, se corre el riesgo de que los líderes locales utilicen la cuestión autóctona para defender sus intereses particulares.

También cabe subrayar la importancia de informar adecuadamente a las poblaciones autóctonas de las negociaciones en curso y mejorar los programas de investigación acerca de la historia de los primeros poblados de Québec y Canadá. La prensa local tendría la ventaja de poder contratar a jóvenes autóctonos en sus salas de redacción.

#### DESCUBRIENDO EL POTENCIAL DE LOS ACERCAMIENTOS INTERCULTURALES

Para los gobiernos Innúes, el trabajo será extenuante. La articulación con comunidades peri-urbanas y algunas comunidades autóctonas es realmente compleja. Para los Mashteuiatsh, quienes han logrado un trabajo importante con sus compañeros de Roberval y de MRC hasta ahora, resta asegurar la participación activa de numerosos Innúes quienes viven fuera de Mashteuiatsh. En Essipit, los jefes deberán tomar su asiento en el Consejo de Escuminos (*Escoumins*) con el fin de crear condiciones favorables en una reserva tan estrecha. En las Siete Islas (*Sept-Îles*), las aportaciones económicas de los Innúes son tan importantes para el sostenimiento de la población total, que las partes deben conciliar eficientemente con el fin de evitar que explote una situación ya de por sí frágil.

En fin, los gobiernos deben encontrar una solución aceptable para todas las partes en Schefferville, un dossier increíblemente complejo. En el Flanco Norte, el gobierno debe darse a la tarea de forjar una visión a largo plazo de cómo desarrollar un territorio tan aislado. Más de seiscientos kilómetros de carreteras quedan por construirse en esta región olvidada de Québec. Todo plan de desarrollo de esta región debe hacerse en conjunto con las poblaciones locales, francófonas, indígenas y anglófonas.

## LAS MUJERES Y LOS JÓVENES

Presencia remarcable en las audiencias, los jóvenes y las mujeres autóctonas se destacaron en el marco de los trabajos de la Comisión Parlamentaria en el invierno del 2003. Especialmente enfatizaron que el trabajo para mejorar sus condiciones de vida, es mayor dentro de las comunidades que fuera de éstas. Es importante mencionar que previo a mediados de los años ochenta, las mujeres autóctonas que se casaran con un blanco, perdían automáticamente su estatus. Estas mujeres que han logrado reapropiarse de su estatus, frecuentemente quedan excluidas de las comunidades. Alrededor del cincuenta por ciento de la población autóctona de Québec está compuesta de jóvenes menores de treinta años. En Québec la estadística global es de treinta y siete por ciento. El desempleo que enfrentan los jóvenes y mujeres autóctonas, los problemas concernientes a la familia (desintegración de la familia de origen; altos índices de embarazo y partos de madres jóvenes), todo lo que refuerza la importancia de que la autonomía autóctona favorezca la construcción de

una identidad que al apoyarse en una cultura distinta, se permita tomar los elementos positivos de la modernidad (Girard, 1997). En el contexto presente de mundialización, el reto de preservar las identidades de los primeros pobladores será gigante.

Por tanto, todos los quebequeses, francófonos, anglófonos y ‘todofónos’, son los invitados a participar con los pueblos autóctonos a enfrentar un reto de tal talla que necesita un “acercamiento común genuino”. En el momento de escribir estas líneas en agosto del 2006, las negociaciones para la elaboración de un Tratado continuaban. Sin embargo, la comunidad de Betsiamites, a consecuencia de una decisión judicial (Granero, 2005) que le fue favorable sobre los derechos correspondientes al corte forestal en territorio ancestral, prosigue la lucha hasta en Tribunal Supremo. En cuanto al ministro de Quebec, delegado al Secretariado de los Asuntos autóctonos, Geoffrey Kelley, pedía a las partes seguir negociando. ¿Después de treinta años de negociaciones, qué hay de parte de uno y de otro para un Reglamento? El futuro nos lo dirá.

## ANEXO

EL DOMINIO DEL REY, UN TERRITORIO INDIO.  
JAMES MURRAY, GOBERNADOR (26 DE MAYO  
DE 1767)

Distinguidos Señores

Las tierras del Dominio del rey no fueron jamás cedidas al rey de Francia ni fueron compradas por él o por Su Majestad británica; los salvajes habitantes de los territorios mencionados, los Postes o Áreas

específicas sobre el suelo, en donde se irguieron y yacen los edificios de Su Majestad, fueron cedidos al Rey de Francia, con el propósito de que construyera casas de almacenamiento y otras facilidades para los Siervos encargados del comercio; y los salvajes que habitan dentro de los límites del Dominio, y quienes recurren a los asignados Siervos de Su Majestad es ciertas estaciones del año, fueron adoptados como Indios Domiciliarios, bajo la protección y tutela del Rey, y así permanecieron hasta el acotamiento de la Provincia, y un Misionero fue enviado a vivir permanentemente con ellos. Por tanto, las tierras del Dominio, sus intereses y propósitos, se reservan como tierras de caza para los salvajes quienes las cuidan y protegen celosamente de cualquier intento de invasión, incluso por parte de otros indios. ¿Con qué derecho entonces, el Gobernador pudo haber aceptado la petición de tierras del Sr. Alsops en este territorio? ¿No está esto en contradicción directa con la Proclamación de Su Majestad? Y me evito el descaro que ha mostrado éste a la Proclamación Real y al Gobierno de Su Majestad; no se encuentra a la altura del favor que pide a los Siervos de Su Majestad aquí. Incluso debo agregar que este hombre es autor de todas las disputas, facciones y envidias ocurridas, desde el establecimiento del gobierno civil en esta Colonia, y creo firmemente que su negocio en estas Entidades tuvo como objetivo engrandecerse, siendo él el único hombre que lo ha intentado lo cual corrobora esta opinión.

Tengo el honor de cumplir con Verdad y Respeto

Señores míos, su más obediente y humilde Siervo,  
JA: MURRAY.

Endoso:

Estado de las entidades del Dominio del rey en Canadá, con un Abstracto de Procedimientos relacionado a éste, desde el acotamiento de esta Nación. Presentado por el Gobernador Murray.

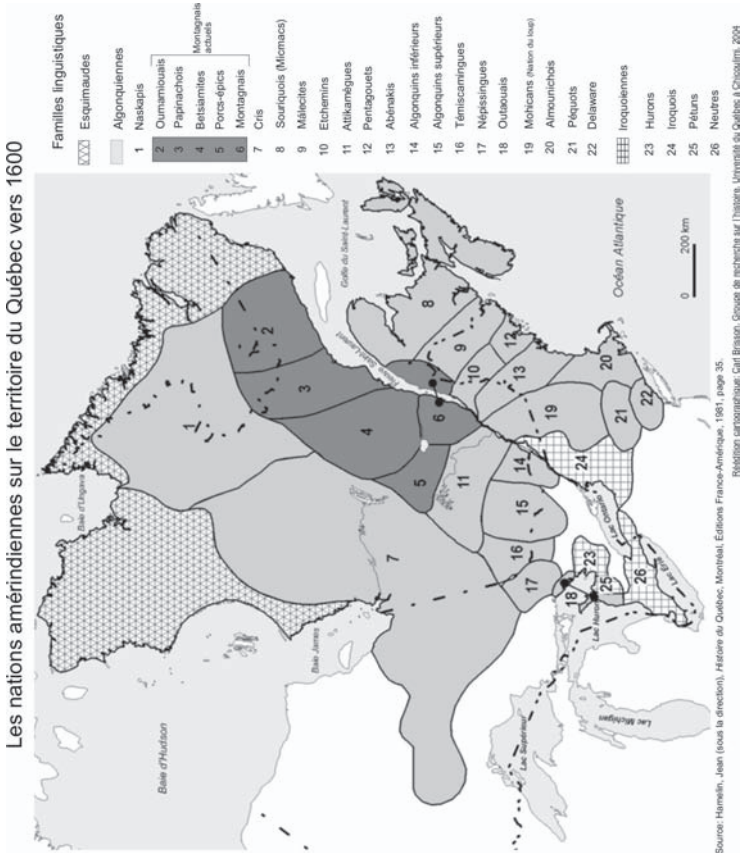
Fuente: J. Murray, *Estado de las Entidades del dominio del rey en Canadá con un Abstracto de Procedimientos relacionado a éste, desde el acotamiento de esta Nación*, 26 de Mayo de 1767, Archivos de Canadá, vol. 6:117; ver en el *Privy Council* (Comité asesor del monarca), *Respecto al asunto de fronteras entre el dominio de Canadá y la colonia de Newfoundland en la Península de Labrador*, vol. VI, p. 2766, citado en: Brian Slattery, *Los Derechos Territoriales de los Indígenas Canadienses*, Tesis de Doctorado, Universidad de Oxford, 1979: 224.

Con pie en esta cita Slattery afirma “El gobernador y Consejo de Québec adoptaron la posición que las tierras reconocidas como reservas Indias en la Proclamación no se confinaban a la Nación India descrita en el artículo 2, sino que incluían las tierras Indias no cedidas dentro de la colonia de Québec” (p. 224).

**MATERIAL COMPLEMENTARIO**

EL ENFOQUE COMÚN (APPROCHE COMMUNE): RECONOCIMIENTO DE LOS DERECHOS ANCESTRALES Y DEL TÍTULO ANCESTRAL DE LOS INNUS DE QUÉBEC, CANADÁ. LA MARCHA DE UN TRATADO MODERNO QUE SE INSCRIBE EN LA HISTORIA DE QUÉBEC Y CANADÁ (1603 - 1975)

**MAPA 1**



MAPA 2



Carte du Domaine du Roy en Canada dédiée à Monseigneur le Dauphin par le Père Laure, Jésuite Missionnaire de ces endroits.  
Bibliothèque nationale de France, code photothèque: RC C 14016

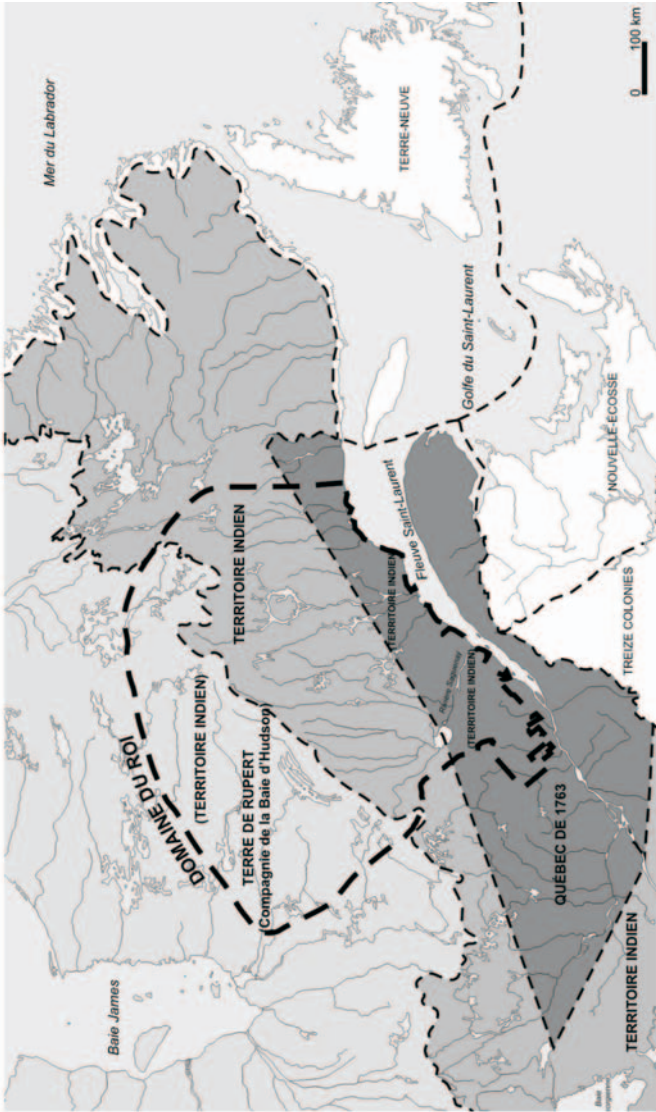


**MATERIAL COMPLEMENTARIO**

EL ENFOQUE COMÚN (APPROCHE COMMUNE): RECONOCIMIENTO DE LOS DERECHOS ANCESTRALES Y DEL TÍTULO ANCESTRAL DE LOS INNÚES DE QUÉBEC, CANADÁ. LA MARCHA DE UN TRATADO MODERNO QUE SE INSCRIBE EN LA HISTORIA DE QUÉBEC Y CANADÁ (1603 - 1975)

MAPA 3

Administration territoriale en 1763



Source : White, James, *Concessions in Labrador and Newfoundland granted by the French, Canadian Case, Labrador Boundary Atlas*, Ottawa, 1923.  
Les territoires indiens entre parenthèses réfèrent à la décision de Murray, 27 mai 1767 (c. Girard).  
Carl Brisson, GRH, UQAC, 2006

MAPA 4

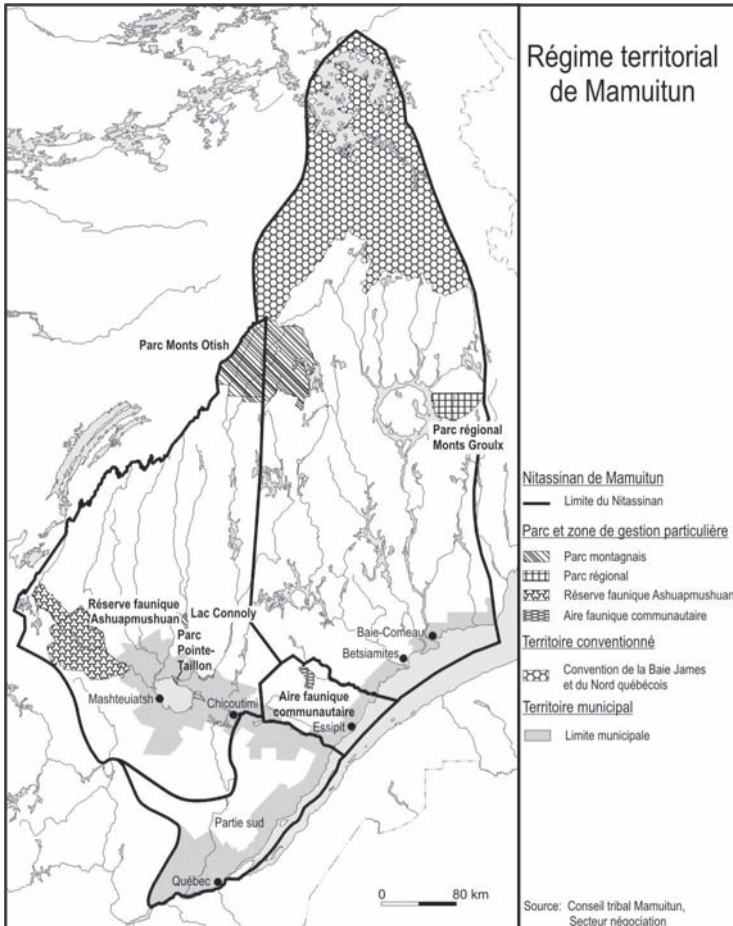


Carl Brisson, G.R.H., UQAC, 2006

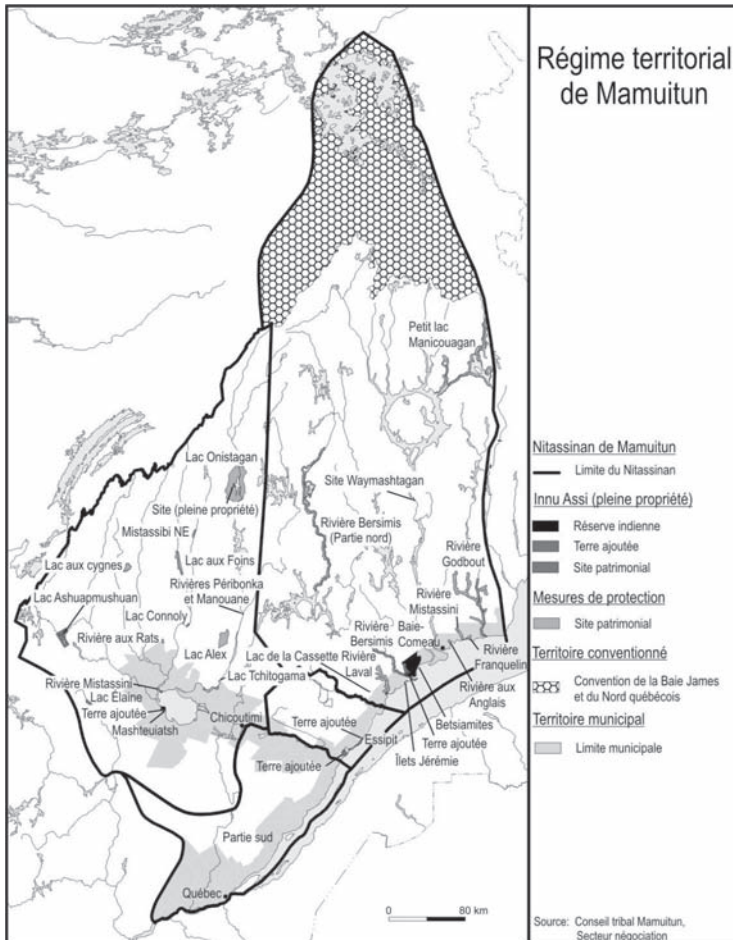
**MATERIAL COMPLEMENTARIO**

EL ENFOQUE COMÚN (APPROCHE COMMUNE): RECONOCIMIENTO DE LOS DERECHOS ANCESTRALES Y DEL TÍTULO ANCESTRAL DE LOS INNÚES DE QUÉBEC, CANADÁ. LA MARCHA DE UN TRATADO MODERNO QUE SE INSCRIBE EN LA HISTORIA DE QUÉBEC Y CANADÁ (1603 - 1975)

MAPA 5



MAPA 6



## BIBLIOGRAFÍA

*Approche commune* o Entente de orden general entre las primeras naciones de Mamuitun y Nutashkuan, el gobierno de Québec y el gobierno de Canadá.

<http://www.mamuitun.com>

<http://www.mce.gouv.qc.ca/d/html/d1209001.html>

BAGOT, COMMISSION, 1844 -1845 et 1847, *Rapport sur les affaires des sauvages en Canada, Sections I et II* (1844-1845) et section III (1847), Province du Canada, *Appendice des journaux de l'Assemblée législative, appendice no. 2* (AA-TTT), vol. 4, 1844-1845 ; appendice T, 1847.

BOESCH, ERNEST E. *L'Action symbolique. Fondements de psychologie culturelle, L'Harmattan*, collection Espaces interculturels, París, Francia, 1995.

BORINS, E. H. *La Compagnie du Nord*, 1682-1700, Tesis de maestría, Universidad de McGill, Canadá, 1968.

CHEVRETTE, GUY, *Pour la négociation d'un traité juste et équitable. Rapport du mandataire spécial du gouvernement du Québec concernant la proposition d'entente de principe d'ordre général avec les Innus de Mamuitun et de Nutashkuan*, Gobierno de Québec, Canadá, 2003.

CLEARY, BERNARD (1989). *L'enfant de 7000 ans*, Septentrion, Québec, Canadá

*Commission parlementaire du gouvernement du Québec sur l' Entente de principe d'ordre général entre les premières nations de Mamuitun et de Nutashkuan et le gouvernement du Québec et le gouvernement du Canada* (2003). transcripción integral de testigos, Assemblée Nationale du Québec, febrero y marzo de 2003, <http://www.assnat.qc.ca/fra/publications/debats/ci.htm>

CAMIL GIRARD

Conseil tribal Mamuitun : site web (texte de l'Approche commune et cartes) <http://www.mamuitun.com>

CÔTÉ, ROCH. *Québec 2001. Annuaire politique, social, économique et culturel*, Fides, Québec, Canada, 2000.

D'AVIGNON, MATHIEU, *Samuel de Champlain et les alliances franco-amérindiennes: une diplomatie interculturelle*, tesis de maestría, Universidad Laval, Québec, Canada, 2001.

DELAGE, DENIS ET JEAN-PIERRE SAWAYA, *Les Traités des Sept-Feux avec les Britanniques*, Septentrion, Québec, Canadá, 2001.

DICKASON, OLIVE PATRICIA, *Canada's First Nations: A History of Founding Peoples from Earliest Times*, McClelland & Stewart, Toronto, Canadá, 1993.

Dictionnaire bibliographique du Canada, volumes IV et V.

DIONNE, PAUL, *Le Titre aborigène des Indiens Attikameks et Montagnais du Québec*, tesis de maestría, Universidad de Ottawa, Ottawa, Canadá, 1984.

DUPUIS, RENÉE, *Quel Canada pour les autochtones. La fin de l'exclusion*, Boréal, Montréal, Canadá, 2001.

DUPUIS, RENÉE (1999). *Le Statut juridique des Peuples autochtones en droit canadien*, Carswell, Toronto, Canadá.

FRANCIS, DANIEL Y TOBY MORANTZ, *La traite des fourrures dans l'est de la baie James, 1600- 1870*, PUQ, Québec, Canadá, 1984.

FRÉNETTE, PIERRE (ed., 1996). *Histoire de la Côte-Nord*, Les Presses de l'Université Laval, Institut québécois de recherche sur la culture, Québec, Canadá

GIRARD, CAMIL, «Le début des alliances franco-amérindiennes de 1603... Premières nations et révision des mythes fondateurs de l'histoire», en: Jean Désy et al., *Le GRIR 20 ans de recherche et*

*d'intervention pour le développement local et régional*, Groupe de recherche et d'intervention régionales, Université du Québec à Chicoutimi, Québec, Canadá, pp. 219-260, 2003a.

GIRARD, CAMIL, *L'Approche commune. Un projet qui s'inscrit dans l'histoire des alliances entre les Innus (Montagnais) et les Couronnes (1603 à nos jours)*, Assemblée nationale du Québec, Rapport soumis à la Commission parlementaire sur l'Approche commune, Gouvernement du Québec, 10 de enero, Québec, Canadá, 2003b.

GIRARD, CAMIL, «Un document inédit sur les droits territoriaux. Le protêt logé par les Innus du comté Saguenay en 1851», *Saguenay, Revue Saguenayensia* 45(1), enero-marzo: 35- 42, 2003c.

GIRARD, CAMIL, *Culture et dynamique interculturelle: trois femmes et trois hommes témoignent de leur vie* (Rapport préparé pour la Commission royale sur les Peuples autochtones du Canada), Les Éditions JCL, Collection INTERCULTURE, Chicoutimi, Québec, Canadá, 1997.

GIRARD, CAMIL Y MATHIEU D'AVIGNON, «À propos de transferts culturels. Les alliances francoamérindiennes et la coutume du pays. Champlain 1600-1635, Québec», *Colloquio anal del GÉTIC/CIÉRA*, Universidad Laval (en prensa), 2003.

GIRARD, CAMIL Y MATHIEU D'AVIGNON, «Alliances, diplomatie et justice, 1600 – 1635», en: *Actas del coloquio, D'Amérique et d'Atlantique, Tadoussac*, Tadoussac, Cégep de Baie-Comeau et les Preses du Nord, pp. 29-57, 2002.

GIRARD, CAMIL, MARC-ANDRÉ BOURASSA Y GERVAIS TREMBLAY, *Identité et territoire. Les Innus de Mashteuiatsh et la trappe aux castors sur la rivière Péribonka* (incluye mapas de trayectoria así como 6 narraciones de casadores innus), Alliance de recherche université communauté (ARUC), Conseil de recherche en Sciences humaines du Canada (CRSH), Actualización recreativa-turística de las montañas de Valin y Otish, Chicoutimi, Les Éditions du GRIR-UQAC, Québec, Canadá, 2003.

GIRARD, CAMIL Y ÉDITH GAGNÉ (1995). «Première alliance interculturelle. Rencontre entre Montagnais et Français à Tadoussac en 1603», *Recherches amérindiennes au Québec*, XXV (3): 3-14, texto con acceso directo: <http://www.uqac.ca/dsh/grh/>  
CAMIL GIRARD Y ÉDITH GAGNÉ, «Primer alianza intercultural. Reencuentro entre Montañeses y Franceses en Tadoussac en 1603», *Investigaciones Amerindias en Quebec*, XXV(3): 3-14, 1995.

GIRARD, CAMIL Y NORMAND PERRON, *Histoire du Saguenay–Lac-Saint-Jean*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, Institut national de la recherche scientifique (INRS-Culture et Société), Québec, Canadá, 1995. Groupe de recherche sur l'histoire (GRH-UQAC / site web), <http://www.uqac.ca/dsh/grh>

GRENIER, DANIELLE, Decisión de la Corte superior de Quebec concerniendo la Primera Nación de los Betsiamites contra los gobiernos de Quebec, de Canadá y la compañía forestal Kruger que concierne la corte forestal en la Isla René-Levasseur, el 17 de junio, 2005.  
<http://www.jugements.qc.ca>

GUIARD, MICHELLE, *Des fourrures pour le Roi au poste de Métabetchouan*, (Chicoutimi, ministère des Affaires culturelles), Québec, Canadá, 1984.

HÉNAFF, MARCEL, *Claude Lévi-Strauss et l'anthropologie structurale*, Belfond, París, Francia, 1981.

JOHNSTON, MARY AGNES, *The Kings Domain : The domain of the West in New France, 1675- 1733*, tesis de maestría, Universidad de Western Ontario (London, Ontario), Canadá, 1961.

KURTNESS, RÉMY, «Vers une nouvelle génération de traité: les négociations Conseil Mamuitun-Québec-Canada», en: *Actes de colloque, D'Amérique et d'Atlantique, Tadoussac*, Tadoussac, Cégep de Baie-Comeau et les Presses du Nord, Québec, Canadá, pp. 131-140, 2000.



LACASSE, JEAN-PAUL, «Le territoire dans l'univers innu d'aujourd'hui», *Cahiers de Géographie du Québec*, 40 (110), septième : 185-204, 1996.

LEPAGE, PIERRE, *Mythes et réalités sur les peuples autochtones. La rencontre Québécois- Autochtones*, Gobierno del Québec, Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, Education Québec, Québec, Canadá, 2002.

MAILHOT, JOSÉ Y SYLVIE VINCENT, *La situation des Montagnais du Saguenay-Lac-Saint-Jean et de la Haute Côte-Nord au milieu du XIXe siècle*, Conseil Attikamek-Montagnais (CAM), Québec, Canadá, 1979.

MOAR, CLIFFORD, *Les Gardiens du Cercle, Témoignage d'un Innu. Mashteuiatsh*, Chicoutimi, GRH-UQAC, Québec, Canadá, 2002.

MORIN, MICHEL, *L'usurpation de la souveraineté autochtone. Le cas des peuples de la Nouvelle-France et des colonies anglaises de l'Amérique du Nord*, Boréal, Montréal, Canadá, 1997.

MORIN, RENÉ, «Le droit des peuples autochtones au Canada: un droit sui generis situé au carrefour du droit constitutionnel et administratif», Sherbrooke, Congrès du Barreau, 10 y 11 de junio, Québec, Canadá, 1994.

NISH, CAMERON, *François-Étienne Cugnet, 1719-1751: entrepreneur et entreprises en Nouvelles-France*, Fides, Montréal, Canadá, 1975.

NORMANDIN, JOSEPH-LAURENT, *Journal de (1732)*. Transcripción integral accesible en línea: <http://www.uqac.ca/dsh/grh>

*Ordonnances des intendants et arrêts portant règlements du Conseil supérieur de Québec.*

NOUVELLE-FRANCE. 1540-1758. Volumen II, Reimpresión de la edición original (1806) con la amable autorización de la biblioteca nacional de Québec (Département des Collections Spéciales), Les Éditions du Chardonnet, Sainte-Eulalie, Québec, Canadá, p. 87 ss., 1991.

SCHULZE, D. «L'application de la Proclamation royale de 1763 dans les frontières originales de la Province de Québec : la décision du Conseil privé dans l'Affaire Allsopp», *Revue juridique Thémis*, vol. 31, 1997.

ST-ONGE, HÉLÈNE Y CAMIL GIRARD, *Enquête sur la signification de la toponymie innu à partir d'une carte ancienne du Père Pierre Laure (1731)*, UQAC, ARUC/CRSH/Monts Valin. (131 termes analysés en collaboration avec des locuteurs innus de Betsiamites, dictionnaires anciens et contemporains), maestría en lingüística innue, UQAC, Québec, Canadá, 2002.

SIMARD, JEAN-PAUL, *Incursion documentaire dans Le Domaine du Roi 1780-1830*, Centre d'Études et de Recherches historiques du Saguenay, Séminaire de Chicoutimi, Québec, Canadá, 1968.

SIMARD, JEAN-PAUL, «Onze années de troubles dans les Postes du Roi, 1821-1831», *Saguenayensia*, 10 (1), enero-febrero: 2-5, 1968.

TREMBLAY, VICTOR *Histoire du Saguenay, depuis les origines jusqu'à 1870*, Chicoutimi, Librairie régionale, Québec, Canadá, 4a ed., 1984.

## NOTAS

<sup>1</sup> Texto original en francés, traducido por Serena Eréndira Serrano Oswald, MSc, BA Hons, DPSI, bajo el título: *Reconnaissance historique des peuples autochtones au Canada : Territoire et autonomie gouvernementale chez les Innus (Montagnais) du nord-est du Québec de 1603 à nos jours*, Yauhtepec, Morelos, Mexico, Simposio Internacional sobre Resolución noviolenta de conflictos en Sociedades Indígenas y minorías (29-31 marzo 2004) (Org. Ursula Oswald Spring, UNAM) El Consejo Latinoamericano de Investigación para la Paz (CLAIP).

<sup>2</sup> <http://www.mamuitun.com>

<http://www.mce.gouv.qc.ca/d/html/d1209001.html>

## El triple desafío

Derechos, instituciones y políticas para la ciudad pluricultural

se terminó de imprimir en el mes de noviembre de 2006  
en Corporación Mexicana de Impresión S.A. de C.V. con  
un tiraje de 2,000 ejemplares más sobrantes de  
reposición