

La multiculturalidad de la ciudad de México y los derechos indígenas

CRISTINA OEHMICHEN*

Resumen

A partir de 1970 y, sobre todo, desde 1990 en adelante, los indígenas mexicanos han ido incorporándose a los flujos migratorios tanto internos como internacionales. Las comunidades se extienden mucho más allá de los límites de pueblos específicos, pues sus miembros han emigrado y se han establecido en diversos puntos geográficos. A través de las redes que se extienden en el espacio nacional e internacional, los indígenas de México tienden a reconstituir el vínculo comunitario y a dinamizar las relaciones sociales que los mantienen unidos en los lugares de llegada. En este artículo analizo los procesos de construcción de las fronteras étnicas en la ciudad de México, con lo cual busco descubrir una lógica subyacente en la discriminación y lucha por los derechos a la ciudadanía de los indígenas radicados en la capital.

Abstract

Starting from 1970 and, mainly, from 1990 on, the Mexican indigenous have been incorporating to the internal and international migratory flows. The communities have extended a lot beyond the limits of specific towns, because their members have emigrated and they have settled down in diverse geographical points. Through the nets that extend in the national and international spaces, the natives from Mexico have spread to reconstitute the community bond and to energize the social relationships that maintain them united in the destination places. In this article, I analyze the processes of construction of the ethnic frontiers in Mexico City. By that means, I look forward to discover an underlying logic in the discrimination and the fight for the citizenship rights of the natives settled in the national capital.

Palabras clave: indígenas, mazahuas, migrantes, derechos indígenas, multiculturalidad.

Introducción

A partir de 1970 y, sobre todo, desde 1990 en adelante, el mundo indígena ha vivido importantes transformaciones derivadas de la globalización y de las migraciones. En el caso de México, los indígenas se han incorporado a los flujos migratorios, tanto nacionales como extranjeros. La comunidad —principal forma de organización

* Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, CP 04510, México, D.F.

social indígena— ya no corresponde a los límites específicos de pueblos específicos, pues sus miembros han emigrado y se han establecido en diversos lugares. A través de redes que se extienden en el espacio nacional e internacional, han tendido a reconstituir sus vínculos sociales, a recrear un tipo de comunidad multicéntrica y muchas veces binacional, y a dinamizar las relaciones sociales que unen a los migrantes con sus lugares natales o de origen.

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

Negar los derechos individuales y colectivos de los indígenas es una práctica arraigada en la cultura mexicana. Así se observa tanto en el medio rural cuanto en las diversas ciudades donde se han asentado. En este artículo me propongo demostrar cómo las representaciones sociales inciden en la construcción de los prejuicios y los estereotipos que tienden a negar el acceso pleno a la ciudadanía de los indígenas de México. Para ello, hablaré sobre las relaciones interétnicas en uno de los principales polos que atraen a la población indígena migrante: la zona metropolitana de la ciudad de México.

Los indígenas en la ciudad de México

Al igual que en sus lugares de origen, en la ciudad de México los indígenas se encuentran en una condición de minoría étnica. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre en el medio rural, donde los contactos con los agentes de la categoría mestiza suelen ser menos frecuentes, en la ciudad la relación cara a cara entre indios y mestizos es un hecho diario. Indígenas y mestizos entablan relaciones cotidianas al competir por el espacio, el trabajo, la vivienda y los servicios de la ciudad.

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

En la capital del país, las fronteras étnicas no siempre corresponden a las fronteras físicas que separan a las categorías sociales. No existen, por ejemplo, barrios o guetos que se distingan por sus bases étnicas. Sin embargo, sí son frecuentes los vecindarios étnicos que llegan a agrupar a personas de una comunidad con el mismo origen y a sus descendientes. Tales son los casos de los migrantes mazahuas, triquis, mixtecos y mazatecos, cuyos vecindarios se encuentran dispersos en el área metropolitana, aunque suelen concentrarse en las áreas más deterioradas del Centro Histórico y en las zonas periféricas más pobres. Esto se debe a que las líneas de diferenciación étnica suelen corresponder a las de clase: la población indígena vive en condiciones más precarias que el promedio nacional.

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

Un segundo proceso de etnicización

Junto con Giménez (2000) y Oommen (1997), considero que todas las colectividades culturales que hoy llamamos “étnicas” son produc-

to de un largo proceso histórico llamado “proceso de etnicización”, por el cual ciertas colectividades son definidas y percibidas como foráneas (*outsiders*), como extranjeras en sus propios territorios. Existen diversos tipos de etnicización, pero todos tienen una característica en común: la separación o alteración de los vínculos entre las colectividades culturales y sus territorios ancestrales o adoptados. Ello implica básicamente

[...] la desterritorialización, por lo general violenta y forzada, de ciertas colectividades culturales por efecto del colonialismo y la constitución de los Estados “nacionales”, proceso que continúa hasta nuestros días. La etnicización significaría la ruptura o, por lo menos, la distorsión de los vínculos (físicos, morales y simbólico-expresivos) de las comunidades culturales dominadas con relación a sus territorios ancestrales, cuyos efectos serían la desnacionalización, la marginación, el extrañamiento y la expoliación de las mismas (Giménez, 2000).

En la capital mexicana, los indígenas viven un segundo proceso de etnicización, en la medida en que se ensancha la brecha entre la cultura y el territorio. Con la migración, cambia el contexto en el cual indios y mestizos entablan relaciones, mas no el sistema de distinciones y clasificaciones sociales: cambia el contexto de interacción, mas no la estructura de significados atribuidos a una y otra categoría de adscripción. Las comunidades indígenas forman parte de unidades administrativas más grandes e inclusivas, articuladas con un sistema mayor, regional, nacional y mundial. Esto hace que los migrantes indígenas experimenten en las ciudades un segundo proceso de etnicización, en virtud de que las clasificaciones sociales forman parte de condiciones históricas y sociales ligadas a la construcción cultural de la nación.

El Estado construyó lo “nacional” mediante un sistema de clasificación que implicó inclusiones y exclusiones. Dicho sistema se expresaría en la conformación de una nación imaginada como culturalmente homogénea, la cual hallaría expresión en los diferentes ámbitos de la vida social. La Constitución General de la República instituyó la igualdad de todos los mexicanos sin hacer mención alguna a su naturaleza pluricultural. A la población indígena, sólo la con-

cebía como depositaria de las tierras dadas en usufructo bajo la figura de las comunidades agrarias, forma de propiedad que se distingue de los ejidos, según la legislación agraria posrevolucionaria. Así, la ausencia de reconocimiento jurídico a la diversidad étnica y cultural de la nación ha significado la exclusión y marginalización de las colectividades culturales originarias.

Asimismo, el Estado ejecutó una política tendiente a “forjar patria” mediante programas sociales orientados a homogeneizar culturalmente a la población. Los miembros de las comunidades culturales originarias quedaron sujetos a las políticas educativas del Estado, en las cuales la alfabetización y la castellanización adquirieron diversos matices, según la región y el contexto histórico específico. El Estado, asimismo, impuso sus instituciones negando todo tipo de reconocimiento a los derechos de los pueblos originarios sobre sus territorios (Oehmichen, 1999). Pero eso no es todo. La dicotomía indio/mestizo se encuentra presente en las representaciones sociales de la sociedad urbana. Constituye una forma de conocimiento socialmente elaborado y compartido que depende de la historia y del contexto ideológico donde se define lo “nacional”.

Emplear los términos “indio” o “indígena” es reproducir un sistema de clasificación por medio del cual se realiza una doble operación, que consiste en realzar las similitudes entre elementos de una misma clase (en este caso, los pueblos originarios identificados como si fueran homogéneos), y exagerar las diferencias entre elementos insertos en dos clases diferentes y opuestas (como serían indios y mestizos). Esta doble operación implica la construcción de estereotipos que niegan la complejidad cultural de “los otros” y desdibujan sus identidades propias y autodefinidas, para imponerles una identidad desde el exterior por quienes detentan el poder (Lorenzi-Cioldi, 1988:13).

En el proceso de construcción de la identidad nacional, el mestizaje aparece como un símbolo que articula la noción de mexicanidad. El Estado moderno, que monopoliza el poder para autodefinirse e imponer a “los otros” las identidades “legítimas” (Lorenzi-Cioldi, *ibid.*:37), se presenta como el soporte de la nación (de la macroetnia mestiza) y excluye a los miembros no asimilados a esta categoría. La distinción entre indios y mestizos fue asociada con una serie de elementos que operarían como atributos de identidad. Di-

chos atributos se encuentran incorporados en la cultura, tanto de indígenas cuanto de mestizos. Conforman representaciones sociales profundamente arraigadas.

Lo indígena como objeto de representación

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

De acuerdo con la teoría de las representaciones sociales, existen palabras que en determinados contextos sociales y culturales adquieren una fuerte carga valorativa, pues se vinculan con el ejercicio del poder y son empleadas en la lucha simbólica por las clasificaciones sociales. En México y en otros países de América Latina, las palabras “indio” o “indígena” son términos que se convierten en objeto de representación al constituirse en elementos de categorización social; constituyen las herramientas de imposición de atributos contra los cuales se expresa cierta gama de prejuicios.

Los prejuicios son “el conjunto de sentimientos, de juicios y, naturalmente, de actitudes individuales que provocan —o al menos favorecen y en ocasiones simplemente justifican— medidas de discriminación” (Bastide, 1970:16). De acuerdo con los teóricos de las representaciones sociales, los prejuicios no se refieren tanto a los que se tienen hacia un individuo, sino a los que se expresan hacia grupos enteros. Constituyen “opiniones dogmáticas y desfavorables respecto a otros grupos y, por extensión, respecto a miembros individuales de estos grupos” (Billig, 1986:576). Los estereotipos son un tipo particularmente rígido de prejuicio. Así, se ha observado que las personas con prejuicios tienden a generalizar ciertos clisés a todos los miembros del grupo estereotipado; tienen opiniones muy firmes acerca de diferentes tipos de personas y una tendencia a describir de “forma típica” a los individuos que forman parte de los grupos estereotipados como crueles, impulsivos y perezosos, utilizando un conjunto diferente de rasgos (Billig:584-586).

Para aproximarme a las representaciones que los habitantes mestizos de la ciudad de México tienen sobre los indígenas, realicé una exploración de los términos, atributos o calificativos que se asocian

espontáneamente con ciertas “palabras-estímulo”. Dicha exploración la llevé a cabo en dos grupos de veinte personas cada uno, a quienes pedí expresar individualmente y por escrito cinco términos asociados con las palabras “indio” e “indígena”. El primer grupo se conformó con residentes de una colonia urbana popular del Distrito Federal, los cuales eran jubilados, pensionados y amas de casa de la denominada “tercera edad”. El diccionario que obtuve lo comparé con otro que resultó de un ejercicio similar que apliqué a veinte empleados del Instituto Nacional Indigenista (INI). El procedimiento consistió en realizar un ejercicio previo en el que los participantes pronunciaron de manera libre y espontánea cinco términos afines o semejantes a la palabra “amor”. Posteriormente, se hizo este mismo ejercicio con las palabras “indio” e “indígena”. Los resultados fueron los siguientes:

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

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

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

En el primer grupo, los entrevistados coincidieron en diversos aspectos de identificación negativa. Valladares (1998) obtuvo resultados similares con esta misma pregunta efectuada a profesionistas pertenecientes a un grupo más amplio. En el caso de los trabajadores del INI se reprodujo el discurso oficial promovido por la institución, que no se refiere a los indígenas como gente “sin cultura”, sino como

grupos con otra cultura, marginados, pobres, extremadamente pobres, y no utilizaron los términos sucios, borrachos, flojos, ni las categorías ocupacionales sirvientas, indigentes.

No obstante las diferencias entre ambos grupos, la exploración también mostró coincidencias, sobre todo al señalar los términos autóctono, aborígen o nativo como sinónimo de indio o indígena. Por tal motivo, posteriormente se preguntó de manera separada:

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

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

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

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

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

Lo indígena como sinónimo de ruralidad

En el ejercicio exploratorio antes descrito, los indígenas residentes en la ciudad estuvieron fuera de lugar, pues “los indios” fueron identificados como “gente del campo”. Sólo dos personas del grupo del INI se refirieron a los indígenas como inmigrantes urbanos. En otras palabras, los indígenas en la ciudad fueron ubicados como foráneos, *out-*

siders, o fueron incorporados en las escalas más bajas y depauperadas de la población urbana al ser identificados como indigentes, miserables, personas que viven de la caridad pública y sirvientas.

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

Los blancos se asentaban en el centro y los indios en las periferias urbanas y en las zonas rurales. En todas las ciudades coloniales se mantuvo esta configuración socioespacial, misma que perduró hasta épocas recientes. La dicotomía urbano/rural se incorporaría como característica para identificar a los españoles y los indios y, posteriormente, para distinguir a los mestizos (o ladinos) de los indios. De ahí que Bonfil señalara:

[...] Algo pocas veces reconocido explícitamente y casi siempre soslayado en los marcos conceptuales de análisis de la dicotomía rural/urbano es el hecho de que las ciudades latinoamericanas son y han sido históricamente el asiento y el espacio del colonizador (Bonfil 1991:33).

La mezcla de sangre y la “naturaleza” de los indios

El ejercicio también mostró que los términos “indio” e “indígena” siguen empleándose como un medio para marcar distancias y jerarquías. Nominar “indio” o “indígena” a una persona, es identificarla como gente de sangre “no mezclada”, lo que conduce a considerar

la permanencia de criterios de clasificación raciales empleados durante el periodo colonial. Esta imagen ha sido promovida por el Estado a través de la escuela, una de sus instituciones decisivas en el esfuerzo por construir el concepto de mestizaje, como uno de los mitos fundacionales de la nación mexicana moderna.

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

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

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

Raza, cultura y clase se asocian en la representación social. Mientras que para el grupo de profesionales la palabra “indio” se relacionó mayoritariamente con el concepto de otras culturas, para el otro grupo, ser “indígena” es sinónimo de gente ignorante, sin cultura, o gente sin preparación. En las representaciones sociales, los indígenas son distinguidos más por sus carencias que por sus contribuciones civilizatorias. Los elementos que emergen al momento de hacer explícita la representación social de los “indios” pueden

variar, pero ello no significa que no se comparta, al menos parcialmente, el núcleo de las representaciones sociales propio de sus grupos de pertenencia.

Los prejuicios y la discriminación étnica

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

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

Según el contexto de interacción, las relaciones interétnicas pueden ser de cooperación o entrar en franca confrontación y competencia. Algunos ejemplos que presento enseguida hablan sobre este tipo de relaciones conflictivas.

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

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

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

Las relaciones de vecindad de los mazahuas son también conflictivas. En la delegación Iztapalapa viven alrededor de 120 familias procedentes de Crescencio Morales, Michoacán. Sus vecinos se quejaban constantemente de ellos y comentaban en voz alta: “qué coraje que se nos hayan venido a meter estos pinches indios a la colonia”. En noviembre de 1997 llevaron a los periodistas de Televisión Azteca para hacer un reportaje donde los mazahuas fueron dados a conocer como viciosos y criminales. Los vecinos protestaban porque los mazahuas habían desalojado el terreno que habitaban e invadido la calle para construir sus viviendas con material de cemento. En el reportaje, transmitido en horario estelar, los mazahuas fueron exhibidos como viciosos, borrachos, hijos de padres drogadictos. Sus vecinos consideraban que los mazahuas se habían convertido en una fuente de peligro y exigían su salida de la colonia.

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

A pocas cuadras del lugar del incendio, sobre avenida Chapultepec, dos terrenos estaban ocupados por otras familias otomís de la misma comunidad. Uno de ellos se convirtió en basurero porque los vecinos mestizos de la colonia habían elegido precisamente la puerta de entrada de este vecindario étnico para depositar sus bolsas de basura. Al interior de ese predio, un amplio jacal estaba habilitado como salón de clases, pues ahí se impartían cursos de alfabetización para niños y adultos. Un hombre de aproximadamente 35 años comentó que los vecinos del edificio contiguo se divertían arrojándoles objetos y agua con lodo. Recuerda que durante su infancia, él y su familia dormían en los camellones de las avenidas por no tener hogar.

En el Centro Histórico de la ciudad, algunos comerciantes ambulantes aconsejan no acercarse a los mazahuas de San Antonio Pueblo Nuevo, pues supuestamente se correría el peligro de ser asaltado. Éstos y otros ejemplos muestran que las personas identificadas como indígenas en la ciudad de México viven un segundo proceso de etnicización y el hecho de ser discriminados los obliga a transformar algunos indicios de identificación.

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

Las representaciones sociales tienen la capacidad de producir efectos y fortalecer el poder de quien mantiene una posición superior. En este proceso se utilizan las imágenes preexistentes para

expresar la lejanía o el rechazo, a la vez que se construyen nuevos atributos que se sobreimponen a los anteriormente elaborados y compartidos. Así, el prejuicio contra los indígenas, con todas sus imágenes tomadas del repertorio simbólico constitutivo de la identidad nacional, se utiliza para manifestar la distancia social en la relación interétnica. Dicha relación empeora en tiempos de crisis y de competencia por el espacio urbano, el empleo y la vivienda.

La ciudad y los “urbanos”. La representación construida por los “indios”

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

En la representación social que los mazahuas tienen sobre los “urbanos” se entremezclan elementos propios de su relación con las elites blancas y mestizas dominantes de sus pueblos natales; básicamente, con aquellos que viven en las cabeceras municipales, lugares donde se concentra el poder político y económico de sus regiones. Con su llegada a la ciudad, los inmigrantes interpretan sus relaciones con el mundo circundante desde las imágenes previamente formadas en sus lugares de origen. Tiene lugar un proceso de anclaje, esto es, la incorporación de lo nuevo dentro de esquemas preexistentes de representación.

Con el fin de conocer las representaciones que los mazahuas tienen acerca de los “urbanos”, bastó con preguntarles lo siguiente: *¿cómo son los ciudadanos?, ¿cómo es la gente de la ciudad?*

Los entrevistados coincidieron en señalar que en la capital existe gente buena y gente mala, pero que la mayoría de los urbanos son presumidos, gente que se cree superior a ellos: “creen que son más que nosotros nada más porque hablan mejor; son abusivos y gandallas; son gente de razón”. También dijeron que se creen muy “popis” (término con el que designan a los ricos y presumidos), porque “se

visten mejor: nos dicen que somos unos indios ignorantes, que somos sucios, que les vamos a pegar los piojos. Ellos no saben hacer lo que sí sabemos nosotros, no saben hablar como nosotros. Nada más porque hablamos distinto nos quieren ver abajo”.

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

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

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

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

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

Los derechos indígenas y la ciudadanía

Como señalé, los indígenas viven en condiciones más precarias que el promedio de la población nacional. Esto significa que también en las ciudades tienden a vivir en condiciones de pobreza y de pobreza extrema. Miles de ellos se incorporan a la ciudad a través de las redes familiares y comunitarias. En la ciudad de México se emplean como cargadores, peones de la construcción, vigilantes y otros oficios no calificados. Miles de mujeres indígenas laboran en casas particulares como empleadas domésticas o se incorporan al comercio ambulante. La inestabilidad laboral, el subempleo y el desempleo, así como los bajos ingresos que obtienen, hacen necesario que todos los miembros de la unidad familiar se incorporen al trabajo, incluyendo a los niños y a los ancianos. En la ciudad de México, todos los miembros de la unidad familiar se incorporan al trabajo. Así sucede, al menos, entre los mazahuas, otomís y triquis, quienes laboran en las calles, ya sea realizando el comercio ambulante de frutas, artesanías y dulces, o bien limpiando parabrisas de automóviles. El trabajo en la calle crea una permanente situación de confrontación entre los distintos actores sociales que confluyen en los mismos espacios y que se disputan el suelo urbano. Las tensiones y pleitos son comunes entre los sucesivos gobiernos de la ciudad y los comerciantes ambulantes. También son frecuentes los enfrentamientos entre distintas agrupaciones corporativas de comerciantes.

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

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

Como se dedican al comercio y a otro tipo de empleos informales, los indígenas mazahuas, triquis y otomís no pueden ser sujetos de crédito, ya que no cumplen con los requisitos que para tal fin se les exigen, entre ellos, demostrar sus ingresos. Por lo mismo, no pueden acceder a la compra de una vivienda de interés social, debido a lo cual suelen habitar en viejas vecindades a punto de derrumbarse, en las periferias menos urbanizadas de la metrópoli y en predios abandonados o en litigio. Continuamente reciben amenazas de desalojo y ha sido común que el espacio que habitan sea disputado por supuestos o verdaderos dueños de los inmuebles, o por otros ocupantes, entre ellos, grupos de drogadictos y bandas delictivas.

Por su parte, los agentes de las instituciones gubernamentales tienden a mostrar actitudes y comportamientos discriminatorios hacia los indígenas. El acceso a la procuración de justicia está francamente limitado para los indígenas, pues no sólo carecen de derechos sociales, sino también de derechos jurídicos. En las agencias del ministerio público, por ejemplo, los mazahuas de San Antonio son visitantes comunes. Con frecuencia son acusados y conducidos a los reclusorios por delitos que no cometieron o por faltas menores, como el robo a particulares. La legislación mexicana establece que cuando un indígena sea detenido y no hable suficiente castellano, tendrá derecho a ser asistido por un traductor. Sin embargo, pocas veces se cumple esta prerrogativa. Es aún más difícil ejercer dere-

chos específicos (en tanto indígenas) cuando los detenidos hablan español. Éste es el caso de decenas de migrantes cuando son acusados de algún delito.

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

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

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

Los y las indígenas mazahuas y otomís han interiorizado una imagen negativa de sí mismos. Esto los ha conducido a ocultar los indicios de identidad étnica, o a transformar aquellos aspectos de su cultura a través de los cuales son identificados con “indios” o como “indígenas”.

No obstante, en los últimos años, diversas organizaciones han trabajado por la revaloración de su pertenencia étnica. Algunos intelectuales y dirigentes indígenas están luchando por transformar el significado de las palabras “indio” e “indígena”. Los miembros de di-

versos grupos etnolingüísticos se han unido para coordinar esta lucha. Para amplios sectores de la población, el significado de “indio” e “indígena” ha adquirido una connotación distinta que alude a la dignidad, sobre todo a partir del alzamiento zapatista de enero de 1994. Sin embargo, ello no ha sido todavía suficiente para erradicar las prácticas y los prejuicios discriminatorios.

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

Conclusiones

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

A pesar de las prácticas discriminatorias, la pertenencia comunitaria ha permitido a los migrantes indígenas que radican en la capital reconocerse como una colectividad étnica distinta. En la ciudad de México, los migrantes cuentan con agentes transformadores que actúan hacia el interior para mantener la unidad grupal, y hacia el

exterior para negociar con el Estado y sus agentes un conjunto de derechos y de intereses comunes. Esta situación los coloca en una situación relativamente mejor respecto a otros actores de la ciudad o que se ubican en posiciones similares dentro del espacio social. La pertenencia a la comunidad étnica les permite acceder a una serie de demandas que difícilmente conseguirían si sus miembros estuvieran atomizados o dispersos. La amplia red de parientes y paisanos constituye un capital social que puede ser movilizado para la defensa de intereses comunes.

La pertenencia étnica adquiere una nueva importancia en la ciudad, en la medida en que la acción comunitaria se muestra eficaz para la acción social y permite a los migrantes enfrentar, en mejor situación, la competencia por el espacio y la vivienda, así como los conflictos que se derivan de su relación con el Estado y sus instituciones.

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

Es probable que en los próximos años presenciemos una reindianización, una vez que este tipo de frentes son viables para la acción

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

Recibido el 7 de julio de 2002

Aceptado el 18 de noviembre de 2002

Bibliografía

- Abric, Jean-Claude (1994), *Pratiques sociales et représentations*, París, Presses Universitaires de France
- Aguirre Beltrán, Gonzálo (1967), *Regiones de Refugio*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- Anderson, Benedict (1997), *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1991), *Pensar nuestra cultura*, México, Alianza Editorial.
- Bastide, Roger (1973), *El prójimo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Billig, Michael (1986), "Racismo, prejuicios y discriminación", en S. Moscovici, *Psicología social, II. Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales*, Barcelona, Paidós.
- Bonfil, Guillermo (1991), *Pensar nuestra cultura*, México, Alianza Editorial.
- Carter, Donald Martin (1997), *States of Grace. Senegalese in Italy and the New European Immigration*, University of Minnesota Press.
- Castellanos, Alicia y J. M. Sandoval (coords.) (1998), *Nación, racismo e identidad*, México, Nuestro Tiempo.
- Giménez, Gilberto (2000), "Identidades étnicas. Estado de la cuestión", en *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, México, INI-CIESAS-Miguel Ángel Porrúa, pp. 45-70.
- Goffman, Erving (1986), *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- Jodelet, Denise (1989), *Les représentations sociales*, París, Presses Universitaires de France.
- Lorenzi-Cioldi, Fabio (1988), *Individus dominants et groupes dominés*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble.

-
-
- Oehmichen, Cristina (1999), *Reforma del Estado, política social e indigenismo en México (1988-1996)*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.
- Oommen, T.K. (ed.) (1997), *Citizenship and National Identity. From Colonialism to Globalism*, Londres.
- Romer, Marta (1998), “Reproducción étnica y racismo en el medio urbano. Un caso de migrantes mixtecos en la zona metropolitana de la ciudad de México”, en Alicia Castellanos y Juan Manuel Sandoval (coords.), *Nación, racismo e identidad*, México, Nuestro Tiempo.
- San Román, Teresa [1994] (1997), *La diferencia inquietante. Viejas y nuevas estrategias culturales de los gitanos*, Madrid, Siglo XXI de España Editores.
- Valladares, Laura (1998), “Las representaciones sociales sobre los indígenas en la ciudad de México”, manuscrito inédito, México.
- Villasana, L., I. Reyna *et al.* (1996), “Los niños indígenas migrantes en la ciudad de México”, en *Boletín*, México, Órgano de comunicación del Instituto Nacional Indigenista.