

La multiculturalidad de la Ciudad de México y los Derechos Indígenas¹

Cristina Oehmichen²

Instituto de Investigaciones Antropológicas
Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen

A partir de la década de 1970, la migración interna e internacional de integrantes de comunidades indígenas ha venido incrementando la pluralidad cultural de las ciudades mexicanas y de los Estados Unidos de América. Hoy nos encontramos con un nuevo tipo de comunidad que no puede ser definida solamente por criterios territoriales. A causa de las migraciones (temporales y definitivas) se impone una definición de comunidad extendida en el espacio físico que se remonta a la búsqueda de una ciudadanía multicultural en la cual los derechos de las minorías sean respetados no sólo en sus aspectos más formales. Este artículo tiene el propósito demostrar de qué manera las representaciones sociales inciden en la construcción de los prejuicios y los estereotipos que tienden a negar el acceso pleno de los indígenas a la ciudadanía. Para ello, hablaré de las relaciones interétnicas en uno de los principales polos de atracción de la población indígena migrante: la Ciudad de México.

Palabras clave: indígenas, ciudadanía multicultural, migrantes, estereotipos.

Abstract

Since 1970, internal and international migration of the members of indigenous communities has increased cultural pluralism in mexican and american cities. There is now a new kind of community that cannot be defined by territorial criteria. Due to both, temporal and definitive migrations need a new definition of community that refers to the search for a multicultural citizenship which respects minority rights. This paper demonstrates how social representations influence the construction of stereotypes that limit the access to citizenship of Indian peoples. The interethnic relations in one of the main centers for Indian migrants (Mexico City) are discussed.

Key words: indigenous, multicultural citizenship, migrants, stereotypes.

Introducción

A partir de 1970 y, sobre todo, de 1990 en adelante, el mundo indígena ha vivido importantes cambios derivados de la globalización y de las migraciones. En el caso de México, los indígenas se han incorporado a los flujos migratorios, tanto internos como internacionales. La comunidad —principal forma de organización social indígena— ha dejado de corresponder a los límites de pueblos específicos, una vez que 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 han tendido a reconstituir sus vínculos, a recrear un tipo de comunidad multicéntrica y muchas veces binacional, y a dinamizar las relaciones sociales que los ligan con sus lugares natales o de origen.

La creciente presencia indígena en las ciudades mexicanas y de Estados Unidos, nos habla de un nuevo tipo de comunidad que ya no puede ser definida solamente por criterios territoriales. Se impone una definición que se remonta a la búsqueda de una ciudadanía multicultural donde los derechos de las minorías sean respetados no sólo en sus aspectos más formales. Es necesario un cambio cultural profundo que elimine las jerarquías con las que se tiende a discriminar a los indígenas.

Este artículo tiene como propósito demostrar de qué manera las representaciones sociales inciden en la construcción de los prejuicios y los estereotipos que tienden a negar el acceso pleno de los indígenas a la ciudadanía. Para ello, hablaré de las relaciones interétnicas en uno de los principales polos de atracción de la población indígena migrante: 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, la relación cara a cara entre indios y mestizos es un hecho de todos los días en la capital. Indígenas y mestizos entablan relaciones cotidianas al competir por el espacio, el trabajo, la vivienda y los servicios de la ciudad.

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

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

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

Un segundo proceso de etnicización

Junto con Giménez (1998a) y Oommen (1997), parto de considerar que todas las colectividades culturales que hoy llamamos “étnicas” son producto de un largo

proceso histórico llamado “proceso de etnicización”, por el cual, ciertas colectividades son definidas y percibidas como foráneas (*outsiders*), como extranjeras en sus propios territorios. Existen diversos tipos de etnicización, pero todos tienen una característica en común: la separación o alteración de los vínculos de las colectividades culturales con sus territorios ancestrales o adoptados. Implica básicamente “(...) la desterritorialización, por lo general violenta y forzada, de ciertas colectividades culturales por efecto del colonialismo y la constitución de los estados ‘nacionales’, proceso que continúa hasta nuestros días.” (Giménez, 2000).

El Estado construyó lo “nacional” a partir de un sistema de clasificación que implicó inclusiones y exclusiones. Dicho sistema se expresaría tanto en la conformación de una nación imaginada como culturalmente homogénea que cobraría expresión en los diferentes ámbitos de la vida social. La Constitución General de la República instituyó la igualdad de todos los mexicanos sin mención alguna a su naturaleza pluricultural. A la población indígena sólo la concebía como depositaria de las tierras dadas en usufructo bajo la figura las comunidades agrarias, forma de propiedad que se distingue de los ejidos, de acuerdo con la legislación agraria post-revolucionaria. 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” a través de programas sociales orientados a homogeneizar culturalmente a la población. Los miembros de las comunidades culturales originarias quedaron sujetos a las políticas educativas del Estado, en las cuales la alfabetización y la castellanización adquirieron diversos matices, según la región y el contexto histórico específico. El Estado, asimismo, impuso sus instituciones negando todo tipo de reconocimiento a los derechos de los pueblos originarios sobre sus territorios (Oehmichen, 1999). Pero no solamente. La dicotomía indio/mestizo se encuentra presente en las representaciones sociales de la sociedad urbana. Constituye una forma de conocimiento socialmente elaborado y compartido que depende de la historia y del contexto ideológico de definición de lo “nacional”.

Emplear los términos “indio” o “indígena” es reproducir un sistema de clasificación por medio del cual se realiza una doble operación que consiste en realzar

las similitudes entre elementos de una misma clase (en este caso, los pueblos originarios identificados como si fueran homogéneos), y exagerar las diferencias entre elementos insertos en dos clases diferentes y opuestas (como sería la dicotomía indio/mestizo). Esta doble operación implica la construcción de estereotipos que niegan la complejidad cultural de “los otros” y desdibujan sus identidades propias y autodefinidas, para imponerles una identidad desde el exterior, por quienes detentan el poder (Lorenzi-Cioldi, 1988:13).

En el proceso de construcción de la identidad nacional, el mestizaje aparece como un símbolo articulador de la noción de mexicanidad. El Estado moderno, que monopoliza el poder para autodefinirse y, a la par, imponer a “los otros” las identidades “legítimas” (Lorenzi-Cioldi, 1988:37) se presenta como el soporte de la nación (de la macro-etnia mestiza) y excluye a los miembros no asimilados a esta categoría. La distinción entre indios y mestizos fue asociada a una serie de elementos que operarían como atributos de identidad. Dichos atributos se encuentran incorporados en la cultura, tanto de indígenas como de mestizos. Conforman representaciones sociales profundamente arraigadas.

En la capital mexicana los indígenas viven un segundo proceso de etnicización, en la medida en que se ensancha la brecha que separa la cultura y el territorio. Con su migración a las ciudades cambia el contexto en el cual indios y mestizos entablan relaciones, mas no el sistema de distinciones y clasificaciones sociales ni la estructura de significados atribuidos a una y otra categoría de adscripción. Los inmigrantes indígenas experimentan 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.

Lo indígena como objeto de representación

Las representaciones sociales son constructos socio-cognitivos propios del pensamiento ingenuo o del sentido común que constituyen “una forma de conocimiento socialmente elaborado y compartido, que tiene una intencionalidad práctica y contribuye a la construcción de una realidad común a un conjunto social” (Jodelet, 1986: 36). El presupuesto subyacente a este concepto puede formularse así: “No existe realidad objetiva

a priori: toda realidad es representada, es decir, apropiada por el grupo, reconstruida en su sistema cognitivo, integrada en su sistema de valores, dependiendo de su historia y del contexto ideológico que lo envuelve. Y esta realidad apropiada y estructurada constituye para el individuo y el grupo la realidad misma” (Abric, 1994:12-13).

Las representaciones sociales no son un simple reflejo de la realidad, sino “una organización significativa de la misma que depende, a su vez, de circunstancias contingentes y de factores más generales como el contexto social e ideológico, el lugar de los actores sociales en la sociedad, la historia del individuo o del grupo, y, en fin, de los intereses en juego” (Giménez, 1998). Las representaciones sociales constituyen sistemas de disposiciones duraderas de percepción, interpretación y acción. Se encuentran internalizadas y se integran como formas subjetivadas de la cultura bajo la forma de ***habitus***

Una forma de tener una primera aproximación a las representaciones que comparte un grupo o colectividad con respecto a un objeto determinado, consiste en obtener, a través de la libre asociación de palabras, un diccionario de palabras que para los entrevistados son afines o similares. 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” e “indígena” se convierten en objeto de representación al constituirse en elementos de categorización social. Constituyen las herramientas de imposición de atributos sobre los cuales se expresa cierta gama de prejuicios.

Los prejuicios son “el conjunto de sentimientos, de juicios y, naturalmente, de actitudes individuales que provocan —o al menos favorecen y en ocasiones simplemente justifican— medidas de discriminación” (Bastide, 1970:16). De acuerdo con los teóricos de las representaciones sociales, los prejuicios no se refieren tanto a los que se tienen hacia un individuo, sino a los que se expresan hacia grupos enteros. Constituyen “opiniones dogmáticas y desfavorables respecto a otros grupos y, por extensión, respecto a miembros individuales de estos grupos” (Billig, 1986:576). Los estereotipos son un tipo particularmente rígido de prejuicio. Así, se ha observado que las personas con

prejuicios tienden a generalizar ciertos 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, perezosos, utilizando un conjunto diferente de rasgos (Billig:1986: 584-586).

Para aproximarnos a las representaciones que los habitantes mestizos de la ciudad de México tienen sobre los indígenas, realizamos una exploración de los términos, atributos o calificativos que se asocian espontáneamente a ciertas “palabras-estímulo”. Dicha exploración se llevó a cabo en dos grupos de veinte personas cada uno, a quienes pedimos expresar individualmente y por escrito cinco términos asociados a la palabras “indio” e “indígena”. El primer grupo se conformó con residentes de una colonia urbana popular del Distrito Federal, integrado por jubilados, pensionados y amas de casa de la denominada “tercera edad”. El diccionario que obtuvimos lo comparamos con otro que resultó de un ejercicio similar que aplicamos 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, aborigen, 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, aborigen, gente con otra cultura, gente del campo, nuestras raíces, arraigo a la tierra, los sin voz, los marginados, los sin derechos, amor a la tierra, cultura propia, sumisos.

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

No obstante las diferencias entre ambos grupos, la exploración también mostró coincidencias, sobre todo al 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 confluyeron en señalar que aborígen, nativo o autóctono significa: gente del lugar, originaria del lugar donde habitan y donde nacieron, gente de un lugar que nunca se ha movido de donde está, puesto que allí vivieron sus padres, sus abuelos, sus bisabuelos, sus tatarabuelos, es decir, sus antepasados. Gente que no se ha movido nunca de su lugar de origen, que sigue allí, que siempre ha estado en el mismo lugar.

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

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

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

Lo indígena como sinónimo de ruralidad

En el ejercicio exploratorio antes descrito se observó que 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 ellos como inmigrantes urbanos. En otras palabras, los indígenas en la ciudad fueron ubicados como foráneos, *outsiders* o fueron ubicados en las escalas más bajas y depauperadas de la población urbana, al ser identificados como indigentes, miserables, personas que viven de la caridad pública y sirvientas.

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

Los blancos se asentaban en el centro y los indios en las periferias urbanas y en las zonas rurales. En todas las ciudades coloniales se mantuvo esta configuración socioespacial, misma que perduró hasta épocas recientes. La dicotomía urbano/rural se incorporaría como atributo para identificar a los españoles y los indios y, posteriormente, para distinguir a los mestizos (o ladinos) de los indios. De ahí que Bonfil (1991) 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” (p. 33).

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

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

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

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

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

En las relaciones interétnicas, como en todo tipo de relaciones, se construyen de forma convencional ciertos símbolos de prestigio y también símbolos de estigma. (Goffman, 1986). Los portadores de éstos últimos son identificados en la representación social como sinónimo del ser “indio”, categoría que comporta una identidad negativa que limita a los individuos para su plena aceptación social. Esta forma de racismo encubierta bajo la forma de discriminación cultural, es una forma de legitimar la desigualdad social y de hacerla aparecer como un hecho derivado de la naturaleza, no de la cultura y de las prácticas sociales.

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

Los prejuicios y la discriminación étnica

Como indicamos 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 individual de dicho grupo. El contexto permite explicar el sentido de la acción y es lo que determina cuando el prejuicio se expresa a través de la discriminación. Un grupo puede tener una opinión desfavorable acerca de otro grupo, sin que ello se torne automáticamente en un comportamiento discriminatorio.

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

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

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

En un estudio realizado con mixtecos inmigrantes de segunda generación, Romer también encontró que los niños eran objeto de agresiones verbales en la escuela con insultos tales como “tus padres son unos indios 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 indígenas residentes en la capital también son conflictivas. En la Delegación Iztapalapa, viven alrededor de 120 familias mazahuas procedentes de Crescencio Morales, Michoacán. Sus vecinos se quejaban constantemente de ellos porque continuamente hacían fiestas hasta altas horas de la noche, ocupaban la calle, dificultaban el tráfico vehicular. Estos comentaban en voz alta su disgusto, pues dentro de sus expectativas de vida no estaba contemplado ser vecinos de los indígenas: “qué coraje que se nos hayan venido a meter estos pinches indios a la colonia”. En noviembre de 1997, llevaron a los reporteros de la televisión comercial para hacer un reportaje donde los mazahuas fueron dados a conocer como viciosos y criminales. Los vecinos protestaban porque los mazahuas había desalojado el terreno que habitaban e invadido la calle para construir sus viviendas con material de cemento. En el reportaje, transmitido en horario estelar, los mazahuas fueron exhibidos como viciosos, borrachos, padres de hijos drogadictos. Sus vecinos consideraban que los mazahuas se habían convertido en una fuente de peligro y exigían su salida de la colonia.

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

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

En el Centro Histórico de la ciudad, algunos comerciantes en vía pública aconsejan no acercarse a los mazahuas de San Antonio Pueblo Nuevo, a quienes califican como asaltantes.

Estos y otros ejemplos muestran que las personas identificadas como indígenas en la ciudad de México viven un segundo proceso de etnicización. También 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 o que consumen drogas. Sin embargo, estas prácticas también suelen presentarse entre los mestizos y no por ello se indica que todos los miembros de estas categorías sean drogadictos o delincuentes. No sucede lo mismo con los mazahuas, quienes en su conjunto son vistos como personas que delinquen y consumen drogas. Se criminaliza así la diferencia cultural, con lo cual los comportamientos valorados negativamente les son atribuidos. 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, 1994:210).

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 significar la lejanía o el rechazo, a la vez que se construyen nuevos

atributos que se sobreimprimen en los ya elaborados y compartidos. Así, el prejuicio contra los indígenas, con todas sus imágenes tomadas del repertorio simbólico constitutivo de la identidad nacional es utilizado para expresar la distancia social en la relación interétnica. Dicha relación se agudiza en tiempos de crisis y de competencia por el espacio urbano, el empleo y la vivienda.

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

Los malos tratos que reciben en la ciudad contribuyen a formar la representación social que los indígenas tienen acerca de la ciudad y de los “urbanos”, como ellos suelen designar a los originarios de la ciudad de México. Los indígenas han aprendido a relacionarse con los mestizos y con el Estado a partir de las experiencias vividas previamente en sus lugares de origen. Con su llegada a la ciudad, los inmigrantes interpretan sus relaciones con el mundo circundante a partir de las imágenes previamente formadas en sus lugares de origen. Tiene lugar un proceso de anclaje, esto es, la incorporación de lo nuevo dentro de esquemas preexistentes de representación.

Con el fin de conocer las representaciones que los mazahuas tienen acerca de los “urbanos”, se les preguntó: ¿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 de la ciudad 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 son identificados 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 al ser dueños de ranchos y haciendas en sus regiones de origen. 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 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 su cultura que operan como indicios de identificación. Sin embargo, no siempre logran su objetivo, pues su habla se distingue de la de los capitalinos. En muchos casos, las madres han decidido no enseñar a sus hijos a hablar en mazahua. A su vez, los hijos desean que sus madres no se vistan “como inditas” y presionan para que cambien de indumentaria.

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

étnica es más continua, más intensa a causa precisamente de que ellas son las portadoras de las marcas de identidad étnica más visibles.

Los derechos indígenas y la ciudadanía

Como señalamos, los indígenas viven en condiciones más precarias que el promedio de la población nacional. Miles de ellos se incorporan a las ciudades a través de las redes familiares y comunitarias y se ubican en empleos informales. En la ciudad de México se emplean como cargadores, peones de la construcción, vigilantes y otros oficios no calificados. Miles de mujeres indígenas laboran en casas particulares como empleadas domésticas o se incorporan al comercio ambulante. La inestabilidad laboral, el subempleo y el desempleo, así como los bajos ingresos que obtienen hacen necesaria la incorporación al trabajo de todos los miembros de la unidad familiar, incluyendo a los niños y a los ancianos. En la ciudad de México, todos los miembros de la unidad familiar se incorporan al trabajo. Así sucede, al menos, entre los mazahuas, otomíes y triquis, quienes laboran en las calles ya sea realizando el comercio ambulante de frutas, artesanías y dulces, o bien, limpiando parabrisas de automóviles. El trabajo en la calle crea una permanente situación de confrontación entre los distintos actores sociales que confluyen en los mismos espacios y que se disputan el suelo urbano.

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

Debido a que se dedican al comercio y a otro tipo de empleos informales, los indígenas mazahuas, triquis y otomíes no pueden ser sujetos de crédito. Tampoco pueden acceder a la compra de una vivienda de interés social, por lo que suelen habitar en viejas vecindades a punto de derrumbarse, en las periferias menos urbanizadas de la metrópoli y en predios abandonados o en litigio. Continuamente reciben amenazas de desalojo de sus viviendas y ha sido frecuente que el espacio en que habitan sea disputado por supuestos o reales dueños de los inmuebles o de otros ocupantes, entre ellos, grupos de drogadictos y bandas delictivas.

También los agentes de las instituciones gubernamentales tienden a mostrar actitudes y comportamientos discriminatorios hacia los indígenas. El acceso a la procuración de justicia es francamente restringida para los indígenas, pues no sólo carecen de derechos sociales, sino también de derechos jurídicos. Con frecuencia son acusados y conducidos a los reclusorios a causa de delitos que no cometieron o por faltas menores, como lo es el robo a particulares. La legislación mexicana establece que cuando un indígena sea detenido y no hable suficientemente el español tendrá derecho a ser asistido por un traductor. Este derecho, sin embargo, pocas veces se lleva a cabo. Es aún más difícil ejercer derechos específicos (en tanto indígenas) cuando los detenidos hablan español. Este es el caso de cientos 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.

La discriminación y el racismo que se ejercen en contra de los indígenas migrantes se multiplican en clínicas y hospitales. A los museos, cines, restaurantes, tiendas departamentales y otros espacios públicos generalmente no acuden. Incluso en el transporte público la gente no quiere ni arimárseles. 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, aún tratándose de personas de edad avanzada.

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

Los y las indígenas inmigrados han interiorizado una imagen negativa de sí mismos. Esto los ha conducido a ocultar los indicios de identidad étnica, o a transformar aquellos aspectos de su cultura a través de los cuales son identificados con “indios” o como “indígenas”. No obstante, en los últimos años diversas organizaciones han trabajado por la revaloración de su pertenencia étnica. Algunos intelectuales y dirigentes indígenas han estado dando la lucha por transformar el significado de las palabras “indio” e “indígena”. Los miembros de diversos grupos etnolingüísticos se han unido para dar esta lucha de

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

Conclusiones

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

No obstante las prácticas discriminatorias, la pertenencia comunitaria ha permitido a los migrantes indígenas que radican en la capital reconocerse como una colectividad étnica distintiva. En la ciudad de México, los migrantes cuentan con agentes que actúan hacia el interior para mantener la unidad grupal, y hacia el exterior para negociar con el Estado por un conjunto de derechos y de intereses comunes. Esta situación los coloca en una relativamente mejor situación con respecto a otros actores de la ciudad o que se ubican en posiciones similares dentro del espacio social. La pertenencia a la comunidad étnica les permite acceder a una serie de demandas que difícilmente conseguirían si sus miembros estuvieran atomizados o dispersos. La amplia red de parientes y paisanos constituye un capital social que puede ser movilizado para la defensa de intereses comunes.

La pertenencia étnica adquiere una nueva importancia en la ciudad en la medida en que la acción comunitaria se muestra eficaz para la acción social y les permite a los 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 la ciudad, los indígenas han sido ubicados en posiciones ocupacionales y en nichos ecológicos marginales donde el acceso al empleo, la vivienda, la salud, la educación, a la justicia y a todo un conjunto de bienes, materiales y simbólicos, ha sido realmente limitado. Las mismas fuerzas que ubican a los mazahuas, otomíes, triquis, mixtecos y mazatecos en esta posición operan para los migrantes de otros grupos

etnolingüísticos. 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 hacen posible que las personas con similares antecedentes culturales y una problemática común se reúnan. Ello ha propiciado, al menos de manera incipiente, la conformación de organizaciones pluriétnicas que disputan al Estado su derecho de existir, y de hacerlo con dignidad en la ciudad.

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

Notas

- ¹ Este artículo fue presentado en el Foro Mundial: X Congreso de la Federación Internacional de Estudios sobre América Latina y el Caribe (X FIFALC), realizado en Moscú del 25 al 29 de junio de 2001. Simposio 16-2: Multiculturalidad y autonomías indígenas en América Latina. Fue evaluado por esta revista en el mes de Agosto de 2001 y aceptado para su publicación al mes siguiente [Nota del Comité Editorial].
- ² Cristina Oehmichen Bazán, es investigadora de tiempo completo en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. Licenciada y maestra en antropología social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia de México y Doctora en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México. E-mail: Cristi@servidor.unam.mx [Nota del Comité Editorial].

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.

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.

1998, (coords.) ***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 Angel Porrúa, pp. 45-70.

GOFFMAN, Erving.

1986, ***Estigma. La identidad deteriorada***, Buenos Aires, Amorrortu Editores

JODELET, Denise.

1989, ***Les représentations sociales***, Paris, 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 de la UNAM.

OOMMEN, T.K. (ed.).

1997, ***Citizenship and National Identity. From colonialism to globalism***, Londres.

VILLASANA, Laura, Isabel Reyna y otros.

1996, "Los niños indígenas migrantes en la ciudad de México" en ***Boletini***, Organó de comunicación del Instituto Nacional Indigenista, México.