

# INDÍGENAS URBANOS

PROYECTO DE INVESTIGACIÓN  
ETNOGRÁFICA DE LA CIUDAD DE MÉXICO

Iván Pérez Téllez  
Coordinador



GOBIERNO DE LA  
CIUDAD DE MÉXICO

SECRETARÍA  
DE CULTURA

## **Gobierno de la Ciudad de México**

**Claudia Sheinbaum Pardo**

Jefa de Gobierno

**José Alfonso Suárez del Real y Aguilera**

Secretario de Cultura

**Benjamín González Pérez**

Director de Vinculación Cultural Comunitaria

**Iván Pérez Téllez**

Coordinación General del Proyecto de Investigación Etnográfica  
de la Ciudad de México: Indígenas Urbanos

**Iván Pérez Téllez**

**Natalia Gabayet**

Coordinación Académica y de Investigación

Textos

**Introducción: Iván Pérez Téllez.**

**Presentación: Olivia Leal Sorcia.**

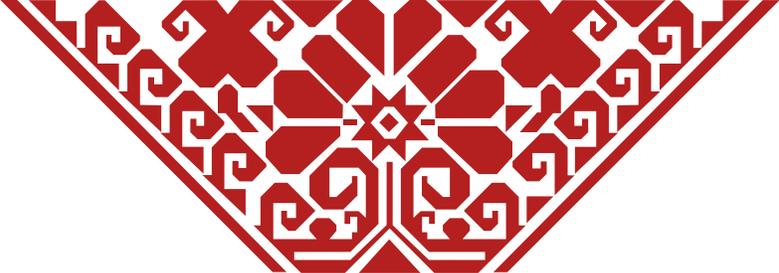
**Ensayos: Víctor Aarón Cortés Vite, Karla Ruiz Oscura, Ismael Pineda, Rubén Luna, Ana Morán, Atsumi Ruelas Takayasu, Gabriela Cañas Zamora, Dominga Cruz Reyes, María Isabel Vázquez, Rolando Hernández Domínguez, Pedro González Gómez, Moisés Román Beristáin, Iván Pérez Téllez, Janette Martínez, Esteffany Espinoza y Roxana Aguilar.**

**Lídice Jiménez Uribe**

Diseño

Todos los Derechos Reservados. Ciudad de México, abril 2019.

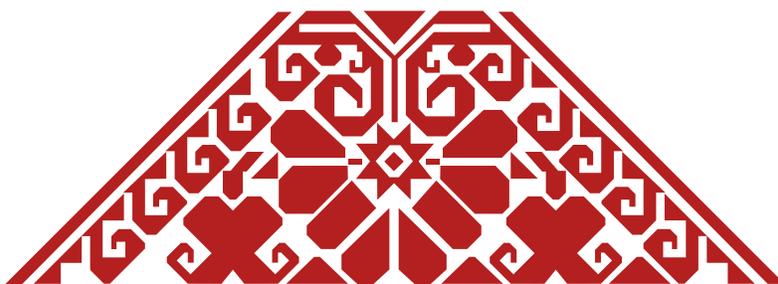
Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio, sin la autorización del autor.



# INDÍGENAS URBANOS

PROYECTO DE INVESTIGACIÓN  
ETNOGRÁFICA DE LA CIUDAD DE MÉXICO

Iván Pérez Téllez  
Coordinador





# ÍNDICE

- 5** INTRODUCCIÓN
- 10** PRESENTACIÓN
- 20** ÑUU SAVI. EL PUEBLO DE LA LLUVIA  
EN EL PONIENTE DE LA CIUDAD DE MÉXICO
- 44** DIVERSIDAD CULTURAL EN EL NORTE DE LA CIUDAD DE MÉXICO.  
LA DELEGACIÓN GUSTAVO A. MADERO
- 66** DIVERSIDAD Y HETEROGENEIDAD DE LOS INDÍGENAS  
EN LA DELEGACIÓN TLALPAN. UNA RIQUEZA CULTURAL
- 92** RITUALIDAD DESDE LA URBE. TRES CASOS DE SER INDÍGENA EN  
LA DELEGACIÓN XOCHIMILCO
- 108** LA CULTURA INDÍGENA EN IZTAPALAPA. UN JUEGO DE ESPEJOS
- 122** LA PRESENCIA INDÍGENA EN LA DELEGACIÓN CUAUHTÉMOC.  
TRES CASOS ETNOGRÁFICOS
- 136** BIBLIOGRAFÍA



# INTRODUCCIÓN

IVÁN PÉREZ TÉLLEZ<sup>1</sup>

La Ciudad de México y su área metropolitana albergan conjuntamente la mayor concentración de indígenas en el país. Se trata de una verdadera *capital indígena*, acaso la metrópoli con mayor número de población indígena en América Latina. En consecuencia, la diversidad es uno de los rasgos más sobresalientes de la ciudad, capital multicultural y pluriétnica; sin embargo, pese a su evidente pluralidad cultural y lingüística, en un afán de progreso y modernización, la ciudad ha negado su composición indígena. Como ocurre con el Estado nación, es frecuente que la Ciudad de México exalte su pasado indio al tiempo que niega o invisibiliza a los indígenas vivos.

5

Según el último censo realizado por el INEGI en 2010, la Ciudad de México cuenta con al menos 123,224 personas que hablan alguna lengua indígena y el número se eleva alrededor de 500,000, si se considera a los que se autoadscriben como indígenas a pesar de no hablar la lengua; asimismo, de las 68 agrupaciones etnolingüísticas que reconoce el INALI, 57 de ellas se hablan en la ciudad (INEGI, 2010). Con todo, y ante la gran diversidad en torno a la composición étnica que posee la Ciudad de México, las investigaciones antropológicas resultan insuficientes.

De carácter misceláneo, los estudios antropológicos en relación a los indígenas en la ciudad se han centrado sobre todo en los pueblos y barrios originarios, particularmente los trabajos realizados por Teresa Mora Vázquez; prueba de ello es el libro *Los pueblos originarios de la ciudad de México. Atlas etnográfico* (Mora, 2007). Asimismo, existen algunos otros textos producto del trabajo desarrollado en distintos

---

<sup>1</sup> Subdirector de Asuntos Indígenas. Secretaría de Cultura de la Ciudad de México.



espacios académicos, como el seminario *Etnografía de la cuenca de México*, dirigido por Andrés Medina en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM (Medina, 2007; Romero Tovar, 2009); así como los emanados del proyecto *Etnografía de los pueblos originarios de la Ciudad de México*, auspiciado por la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM), que cuenta con publicaciones propias (Yanes *et al.*, 2004; 2006). Sin embargo, los trabajos realizados sobre indígenas urbanos residentes son todavía dispersos, y no cuentan con un proyecto general que los aglutine, pues pese al considerable número de población indígena, y a la vasta producción bibliográfica, no existe un proyecto de la misma naturaleza que los que se han enfocado en los pueblos y barrios originarios de la Ciudad de México.

6

No obstante, desde hace poco más de diez años, el seminario denominado *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad* –organizado de manera conjunta entre la Secretaría de Desarrollo Social de la Ciudad de México, el Centro de Investigación de Estudios Superiores en Antropología Social y la UACM– inició un trabajo de investigación y debate sobre los indígenas urbanos, así como sobre la creciente composición multiétnica y pluricultural de la ciudad (Yanes *et al.*, 2004 y 2005). Producto de este seminario, el libro *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad*, es uno de los primeros textos académicos que contempla a los indígenas urbanos y ya no sólo a los pueblos y barrios originarios; considera, además, la importancia de la implementación de políticas públicas orientadas a este sector, sobre todo ante la creciente etnitización de la ciudad.

En esta línea, la creación del *Proyecto de Investigación Etnográfica de la Ciudad de México: Indígenas Urbanos (PIE)*, en el 2015, se pensó como una herramienta que permitiera, al área de Asuntos Indígenas de la Secretaría de Cultura de la Ciudad de México, siendo Secretario de Cultura Eduardo Vázquez Martín, establecer una política pública con pertenencia cultural orientada a los indígenas urbanos. Principalmente, ante la escases e insuficiencia de política pública destinada a las comunidades étnicas; centradas, hasta ese momento, como ocurría con las investigaciones antropológicas, en los pueblos y barrios originarios de la Ciudad de México. Para tal fin, se consideró llevar a cabo investigaciones etnográficas –basadas en trabajo de campo en núcleos indígenas– que permitieran comprender las dinámicas de migración, la residencia, las formas de empleo y autoempleo y, en general, los modos de vida de los indígenas urbanos. Para, posteriormente, desarrollar e implementar programas en materia de política cultural.

Para el diseño del PIE 2015<sup>2</sup> se tuvieron varias consideraciones, entre ellas que el trabajo con las poblaciones indígenas en el contexto urbano de la Ciudad de México –a las cuales se les vaticinaba su desaparición desde la década de los setenta, esperando se diluyeran en la gran masa de ciudadanos precarizados– continuaba

---

2 *Proyecto de Investigación Etnográfica de la Ciudad de México: Indígenas Urbanos*, se realizó durante 5 meses –de mayo a septiembre de 2015–, con financiamiento de la Secretaría de Cultura de la Ciudad de México, y con el aval académico del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) a través de la Coordinación Nacional de Antropología, el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) y la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM).



siendo un tema poco explorado y de mucha vigencia. Sobre todo, en virtud de que los pueblos indígenas contemporáneos no sólo no han desaparecido –por el contrario, han aumentado estadísticamente– sino que han utilizado estrategias migratorias, económicas y culturales para reproducir su etnicidad, incluso en la ciudad. Así, el tema de las migraciones indígenas emergía como uno de los tópicos más desafiantes y recurrentes para la investigación social y particularmente para la antropología (Vázquez *et al.* 2013: 13). Pues si bien es cierto que hoy día abundan textos académicos sobre migrantes indígenas en la ciudad, y algunos estudios son realmente señeros, como el realizado con mazahuas y otomíes a finales de la década de los 60 (Arizpe, 1975), el trabajo etnográfico entre muchas otras comunidades indígenas es todavía una labor pendiente.

Además del peso desmedido que habían cobrado los pueblos y barrios originarios en los estudios antropológicos, los enfoques que se privilegiaron para el estudio de los indígenas urbanos distaban mucho de considerar planteamientos teóricos novedosos. Incluso hoy día muchas investigaciones antropológicas continúan trabajando desde perspectivas convencionales en las que predominan enfoques de tipo culturalista que fincan su análisis en la noción de cambio cultural basado en las dicotomías ciudad-campo, modernidad-tradición, etcétera (Martínez Casas, 2007). O el modelo economicista, que consideraba la migración indígena como una mera estrategia económica; o bien, los estudios centrados en la atención de la “identidad”, los procesos de cambio y con-

tinuidad cultural, el cambio de vestimenta o la pérdida o conservación de la lengua indígena en el contexto urbano (Mora *et al.* 2004: 231).

En contraste, el PIE 2015 quiso pensar la vida indígena urbana como un sistema de relaciones que reproduce formas de organización de raigambre indígena en la ciudad, sin privilegiar la vieja dicotomía entre la vida rural y la vida urbana, para comprender así los mecanismo que permiten a los indígenas urbanos desenvolverse en esos dos mundos que conocen y manejan a conveniencia. Pensamos, por ejemplo, en trabajos con perspectivas novedosas centrados en un enfoque relacional antes que esencialista (Martínez Casas y De la Peña, 2004: 89-150), así como en estudios centrados en temas como la vivienda indígena, las formas de reproducción cultural o los derechos indígenas en el contexto urbano (Sánchez, 2004: 57-87; Yanes, 2004: 191-224).

De igual manera, quisimos indagar a qué grado la cultura indígena es hoy día constitutiva de la Ciudad de México. Pero no como una forma de banalizar o folclorizar la ciudad, sino para *reconocer* la riqueza y diversidad cultural que, en un afán modernizador, se negó e invisibilizó, queriendo de este modo hacernos pasar por una sociedad homogénea: monolingüe del castellano y con una cultura nacional. Asimismo, juzgamos necesario que las investigaciones etnográficas consideren y registren las propias motivaciones de los indígenas urbanos para migrar y habitar la ciudad, para irse y retornar sin que sólo los factores económicos se supongan determinantes (Guerrero Galván, 2009).



Entre los objetivos del PIE 2015 nos propusimos conocer etnográficamente la realidad indígena en la Ciudad de México, sus núcleos de población y algunos de sus rasgos más característicos. Así como describir y analizar los esquemas de movilidad indígena y los patrones de asentamiento, las luchas por la adquisición de vivienda, el desplazamiento lingüístico, etcétera. Y, a partir de esta primera visualización, analizar las redes parentales, sistemas de ayuda, paisanaje y reciprocidad con que operan las distintas comunidades indígenas. Lo mismo que indagar en las formas de ser indígena en un contexto urbano a través, sobre todo, de las formas de ocupación – empleo y autoempleo–, la movilidad y su carácter pendular, las rutas migratorias, la utilización de tecnología y las redes de comunicación. Todo ello para dar cuenta de las formas de organización social que han permitido la reproducción cultural de estas comunidades indígenas, así como las estrategias lingüísticas que han seguido para preservar o dejar de transmitir la lengua materna. Igualmente, nos propusimos indagar sobre las distintas organizaciones indígenas en la ciudad que trabajan como traductores e intérpretes, o que las aglutinan en proyectos específicos –adquisición de vivienda, reconocimiento de sus derechos–, pero también aspectos del *capital cultural* que se actualiza en la ciudad –por ejemplo, las bandas de música, los sistemas de mayordomías o el tequio– que permiten la reproducción étnica y cultural de un pueblo, así como sus formas de organización. Por último, decidimos centrar la investigación en las formas que posibilitan la continuidad cultural, que les permiten seguir siendo “indígenas en la ciudad”,

para mostrar la contemporaneidad de sus formas de organización social y gobierno, así como las “costumbres y tradiciones” de los pueblos indígenas que viven en la Ciudad de México.

Con esto en mente, el PIE 2015 se propuso indagar sobre las formas de organización social en la ciudad, la vida ceremonial y la ritualidad indígena en el contexto urbano. También se consideraron las propuestas de los equipos de trabajo en virtud de que los propios investigadores contratados trabajaban con antelación la temática de los indígenas urbanos. En ese sentido, nos interesó estudiar las organizaciones indígenas de corte etnopolítico que trabajaban a partir del enfoque de la *comunalidad* y sus premisas de continuar siendo indígenas en la ciudad. Por ejemplo, estudiar el papel de las asambleas comunitarias –como el órgano máximo de representación y toma de decisiones indígenas– en los espacios urbanos como una forma de organización que permite cierta representatividad tanto en la comunidad de origen como de residencia, que estrecha y dinamiza las relaciones de interacción entre la ciudad y el campo. Finalmente, como un trabajo paralelo, propusimos que los equipos de investigación realizaran un mapeo demográfico y de los enclaves étnicos en las seis delegaciones de estudio, para así cruzar datos estadísticos con los recolectados en el trabajo de campo y sumar, además los datos estadísticos sobre población indígena urbana que las distintas dependencias del GDF habían generado.

La investigación etnográfica se llevó a cabo por medio de seis equipos de inves-



tigación conformados, en su mayoría, por antropólogos que cubrieron territorialmente las seis delegaciones con mayor población de indígenas urbanos según el censo de población (INEGI, 2010). El campo de estudio abarcó las siguientes delegaciones: Iztapalapa (30, 027 HLI); Gustavo A. Madero (14, 849 HLI); Tlalpan (10, 290 HLI); Xochimilco (9,322 HLI); Álvaro Obregón (8,528 HLI); Cuauhtémoc (8,402 HLI). Los seis equipos de investigación estuvieron constituidos por tres investigadores, uno de los cuales fungía como coordinador, por cada una de las seis delegaciones, colaborando en el proyecto un total de dieciocho investigadores. El PIE 2015 tuvo una duración de cinco meses durante los cuales, desde su inicio, se realizaron quincenalmente reuniones con el Comité Académico para dar seguimiento a cada una de las investigaciones. El Comité Académico del PIE 2015 estuvo conformado por la Dra. Regina Martínez Casas, del CIESAS; la Dra. Teresa Mora, del INAH; la Dra. Olivia Leal Sorcia, de la UACM; y el Mtro. Enrique Serrano, de la Coordinación Nacional de Antropología del INAH. Dentro de las responsabilidades de este comité se establecieron: la definición del marco teórico-metodológico, la elaboración del *corpus* de lecturas, un taller de preparación, un seminario de investigación, además de asesorías y revisión de resultados finales.

Durante las sesiones de trabajo, cada uno de los seis equipos presentaba sus avances y los miembros del comité realizaban sugerencias, tanto metodológicas como bibliográficas, así como cuestiones metodológicas y de posibles formas de abordar algunas temáticas. El seminario corrió

paralelo al trabajo de campo que realizaron los equipos de investigación y sirvió tanto para discutir los avances de las líneas de investigación como para resolver problemas teórico-metodológicos que se suscitaron durante el proceso de investigación, sistematización de datos y redacción de los ensayos finales. A la par, se elaboró un temario de lecturas que buscó sentar los antecedentes, así como orientar los resultados esperados de cada uno de los equipos de investigación, para que, además, los investigadores poseyeran un bagaje conceptual común que permitiera el diálogo de las etnografías ante la diversidad de las formas de organización y expresiones culturales indígenas de la Ciudad de México.

El resultado de todo este proceso de investigación, sistematización y redacción está ahora reunido aquí en seis ensayos de carácter etnográfico. Cada uno de ellos, a su modo, representan una contribución al conocimiento de las comunidades étnicas urbanas y nos permite tener un primer acercamiento a la realidad indígena de la ciudad; un acercamiento no desde un centro de investigación, universidad o instituto, sino desde la Secretaría de Cultura de la Ciudad de México, como parte de la construcción de una política pública que, previo a implementar acciones o programas, realiza un ejercicio de reconocimiento –a través de la investigación antropológica– de las comunidades indígenas de esta capital para establecer adecuadamente políticas públicas con pertinencia cultural.



# PRESENTACIÓN

OLIVIA LEAL SORCIA<sup>1</sup>

10

El interés por conocer las condiciones de vida, trabajo y residencia de grupos indígenas en la capital del país encuentra en la obra pionera de Lourdes Arizpe, *Indígenas en la ciudad de México. El caso de las “Marías”*, un antecedente fundamental. Publicado en el año 1979, fue resultado de una investigación más amplia, financiada por instituciones públicas y centros de investigación, en este caso el Instituto Nacional de Antropología e Historia y el Colegio de México. Si bien el desarrollo de lo que podemos llamar un diagnóstico de la condición indígena en la ciudad de México, arrancó bajo interrogantes que apelaban a conocer las formas de migración, el porqué de su elección por la capital del país, así como indagar su posición de subempleo y marginalidad, el resultado arrojó un extraordinario diagnóstico sobre el patrón migratorio de las comunidades estudiadas, además de su integración a los procesos económicos en la ciudad de México. Sobre sus aportes teóricos y metodológicos, la obra citada ha sido referida por otros autores en diversos balances sobre los estudios producidos en torno a lo que ahora podemos llamar indígenas urbanos durante la segunda mitad del siglo xx.

Para los propósitos de esta presentación, la intención de volver a referir la obra de Lourdes Arizpe los vinculo con el hecho de resaltar justamente, el impulso por parte de instituciones públicas y de investigación la elaboración de diagnósticos sobre grupos indígenas residentes en la capital del país. Al cambio de milenio además abría que agregar, el interés de los gobiernos locales por contar con información también actualizada sobre las poblaciones indígenas asentadas en sus territorios.

---

<sup>1</sup> Profesora investigadora, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.



En este marco se inscribe la iniciativa de realizar un estudio exploratorio sobre la situación actual de indígenas en la ciudad de México. Las inquietudes parten de comprender las dinámicas de migración, residencia, ocupación, y modos de vida de los indígenas urbanos, cuyo fin último se refiere a la definición de programas sociales pertinentes que tomen en cuenta las particularidades culturales, así como las recurrencias. Se trata de reconocer las culturas indígenas como parte constitutiva de la ciudad que supere miradas folclorizadas, y que parta de revalorar la riqueza multicultural que se alberga en la ciudad, contraria a una visión que apele por la homogeneización sociocultural, producto de un proyecto modernizador de ciudad excluyente.

11

Así, el Proyecto Investigación Etnográfica de la Ciudad de México, Indígenas urbanos, (PIE) impulsado por la Secretaría de Cultura del Gobierno de la Ciudad de México inició en el año 2015 una primera etapa de investigación. Entre sus objetivos se propuso conocer etnográficamente la realidad indígena en la capital del país, así como analizar las redes parentales, sistemas de ayuda, paisanaje y reciprocidad con que operan los residentes indígenas. Otros fines más ambiciosos fueron indagar en las formas de ser indígena urbano a través de la ocupación, la movilidad, las rutas migratorias, la utilización de tecnología y las redes de comunicación; además de explicar las formas de organización social que han permitido la reproducción cultural de los indígenas en un contexto urbano, poniendo atención en las estrategias lingüísticas que han seguido para preservar o dejar de transmitir su lengua.

Para el logro de dichos objetivos se organizaron seis equipos de trabajo, integrados principalmente por etnógrafos, quienes cubrieron seis delegaciones capitalinas, las cuales durante el 2010 arrojaron el mayor número de Hablantes de Lenguas Indígenas (HLI), según datos del último Censo de Población y Vivienda elaborado por el Instituto Nacional de Estadística (INEGI). Dichas delegaciones fueron Álvaro Obregón, Cuauhtémoc, Gustavo A. Madero, Iztapalapa, Tlalpan y Xochimilco.



Tomando como guía los objetivos enunciados, el arranque del trabajo de recopilación de datos en campo se orientó a partir de diversas interrogantes: ¿Cuáles aspectos organizativos y socioculturales permanecen y cuáles cambian en la vida de los indígenas urbanos?, ¿qué papel desempeñan y cómo funcionan las redes sociales étnicas en el proceso de inserción y reconfiguración de lo urbano?, ¿cómo los indígenas se apropian de un contexto urbano y se reproducen en él?

12

Estas primeras interrogantes se enmarcan en lo que podemos llamar un cambio en el paradigma sobre el estudio de las familias y grupos indígenas radicados permanentemente en ciudades medias y grandes metrópolis del país. Conceptos como aculturación, asimilación y desintegración que dominaron los enfoques en temas como migración rural-urbana, además de los primeros estudios urbanos principalmente desarrollados desde la antropología social durante los años sesenta hasta la década de los noventa del siglo xx, perdieron sus cualidades explicativas a partir de la emergencia de nuevos procesos en la estructura urbana y ocupacional de las ciudades mexicanas. Lo anterior también se debió a la diversidad de procesos de integración económica y sociocultural por parte de las familias y grupos indígenas, que se expandieron desde las áreas centrales de las urbes, hasta las zonas de periferia, varias de ellas caracterizadas como metropolitanas.

El vínculo espacio urbano — y procesos de sociabilidad de los indígenas urbanos por lo tanto, viene a posicionarse como una nueva apuesta en el análisis social que

nos permita analizar procesos novedosos de reproducción sociocultural y reconocimiento étnico, donde los indígenas asumen protagonismo al reconocerles capacidad de agencia y de acción social. Lo anterior por supuesto, no implica dejar fuera del análisis las problemáticas que históricamente han padecido en las ciudades tales como discriminación, explotación laboral, falta de reconocimiento de sus derechos individuales y colectivos, entre otros.

A partir de lo anterior es que podemos ubicar los posicionamientos conceptuales que surgieron a lo largo del trabajo en la elaboración del diagnóstico. Por ejemplo, destaca dar cuenta de la multiplicidad de formas de ser indígena en un contexto de urbanidad. Lo cual significa retomar las diferencias específicas de los sujetos en cuanto a su edad, género, trayectoria migratoria, lugar de origen, tiempo de residencia en la ciudad u ocupación. Se trata de reconocer que todos estos factores alimentan una concepción dinámica y heterogénea de lo que representa la vida cotidiana de los sujetos indígenas en las ciudades.

Otra veta de análisis relevante se refiere a la importancia de ponderar a partir de fuentes estadísticas, el número de HLI en un territorio delimitado, además de caracterizar sus formas de asentamiento urbano. Una tercera veta más, se dirige a ponderar y debatir postulados que privilegian una percepción encapsulada de la comunidad indígena en los nuevos lugares de destino migratorio (congregación residencial), contrario a quienes ponen el acento en mirar comunidades flexibles y mediadoras



en los nuevos espacios de concentración. Es decir familias y grupos que presentan dispersión territorial, pero que generan relaciones interétnicas de distinto nivel (conflictivas, solidarias, de competencia) con sus vecinos; y/o se aglutinan en diversos espacios urbanos a partir del impulso de redes de paisanaje, familiares y de compadrazgo, sumamente dinámicas y cambiantes.

Otra mirada de análisis escasamente trabajada se refiere a la identificación de grupos y familias indígenas socioeconómicamente diferenciados, los cuales establecen pautas migratorias igualmente diferenciadas y por ende estrategias y mecanismos variados de adaptación e inserción a las ciudades.

Así, mientras los equipos avanzaban en la recopilación de datos en campo y de forma documental, se presentó el reto de delinear un documento que articulara todas estas dimensiones de análisis. Se optó por lo tanto porque cada equipo de investigación identificara sus perspectivas de análisis desde el marco general de donde partió el proyecto de diagnóstico. Asimismo dependiendo de la disposición de las familias y los colectivos indígenas para brindar información; el conocimiento y movilidad de los etnógrafos en el territorio delegacional, así como el acceso a información estadística y bibliográfica sobre los grupos identificados en cada una de las delegaciones capitalinas, se estructuraron los informes finales.

El lector encontrará por lo tanto una heterogeneidad en las descripciones de los

grupos, familias y sujetos indígenas. Así también en unos casos se abordan más los temas enfocados hacia el uso, disputa y apropiación de ciertos espacios públicos por parte de diversos grupos; en otros se pone el acento en las formas en que se reproducen redes de paisanaje, familiares y laborales; mientras que la reproducción de fiestas religiosas y del ciclo de vida se destacan más en otros ensayos. No obstante el conjunto de los trabajos permite conocer de forma más integral los procesos contemporáneos de integración y reproducción económica de los indígenas en la ciudad de México al cambio de milenio.

A continuación se expone más detalladamente el contenido de cada uno de los ensayos por delegación ordenadas alfabéticamente.

13

## I. ÑUU SAVI: EL PUEBLO DE LA LLUVIA EN EL PONIENTE (ÁLVARO OBREGÓN) DE LA CIUDAD DE MÉXICO

En este ensayo, los autores plantean como hipótesis central, que la inserción de los grupos mixtecos no oculta su capacidad de agencia y negociación con el espacio social al que llegan. La pertinencia del diagnóstico como los autores lo marcan se refiere a analizar la adaptación de los grupos *ñuu savi* en una zona de la ciudad de México donde no se ha generado investigación al respecto. Por ello el objetivo principal alude a describir las formas en cómo los grupos mixtecos se insertan en el espacio urbano, habitándolo y adaptándose a su entorno sociocultural. En particular se describen los procesos de vida y trabajo



por parte de los mixtecos asentados en las colonias La Pólvara y La Conchita. Resaltan aspectos de la organización de la vida urbana de los grupos mixtecos oriundos del municipio de San Esteban Atatlahuca, Oaxaca.

Sobresale del análisis el patrón de asentamiento de los mixtecos en la delegación. Por ejemplo, encuentran que existe contigüidad residencial en los lugares de origen, pero nulo contacto entre mixtecos radicados en la demarcación. En general se detallan etnográficamente no sólo las ocupaciones a las que acceden los mixtecos, asentados en las colonias referidas, sino que además se describen otros espacios de ocio que resultan fundamentales para la sociabilidad urbana. Tal como lo analizan con la liga de basquetbol Sol mixteco. También incluyen información cualitativa sobre las relaciones (y tensiones) que mantienen los vecindados mixtecos en la ciudad con las comunidades de origen.

14

## II. PRESENCIA INDÍGENA EN LA DELEGACIÓN CUAUHTÉMOC, TRES ESTUDIOS DE CASO

La delegación Cuauhtémoc, históricamente ha representado un espacio central para el asentamiento temporal o definitivo de diversos grupos indígenas en la ciudad de México. A partir de la década de los años ochenta del siglo xx, las vecindades, las casonas históricas o los predios no urbanizados de esta delegación, han sido documentados como los espacios hacia donde arribaron familias indígenas proce-

dentos de diversas regiones del país, como parte de oleadas migratorias permanentes hacia la capital. Grupos como los mazahuas, triquis, otomíes y nahuas principalmente, han sido lo más etnografiados, destacando justamente sus procesos de asentamiento disperso y congregado en dicha demarcación. A lo anterior se suma, la amplia existencia de vendedores indígenas que diariamente se desplazan a esta delegación para comercializar diversos productos en los corredores tradicionales como la Lagunilla, Tepito, el Centro Histórico, Reforma y las colonias Roma y Condesa principalmente.

De la información contenida en el ensayo destaca la presentación de casos de sujetos indígenas (nahuas, otomíes, triquis) que abona en la caracterización de sus formas de vida y trabajo tanto de quienes residen en el territorio delegacional como de aquellos que llevan a cabo otras actividades ya sea ocupacionales o de comercio.

## III. DIVERSIDAD CULTURAL EN EL NORTE DE LA CIUDAD DE MÉXICO. LA DELEGACIÓN GUSTAVO A. MADERO

El estudio sobre la delegación Gustavo A. Madero parte de un análisis cuantitativo que da cuenta de la distribución de HLI en el perímetro delegacional, a partir de la consulta del total de Áreas Geoestadísticas Básicas registradas por el Instituto Nacional de Geografía (INEGI). Los datos estadísticos muestran que la localización y distribución de los HLI en dicha demarcación

oscila entre asentamientos congregados y dispersión de indígenas y familias en casi toda la superficie delegacional.

Además se presenta un análisis del funcionamiento de redes y estrategias comunitarias que permiten la conformación de sujetos colectivos quienes demandan servicios, reconocimiento, reivindican derechos grupales, a la par que recrean elementos constitutivos de su cultura o lugar de origen. Los autores identifican que dependiendo el tipo de asentamiento urbano donde residen, los indígenas otorgan significados diferenciados al territorio.

En particular se presentan descripciones etnográficas de zapotecos oriundos de la sierra norte de Oaxaca quienes celebran a su santa patrona, la Virgen del Rosario en Cuauhtepic, gigantesco asentamiento urbano localizado en el límite norte de la delegación. Otro grupo se refiere a los nahuas de Zongolica, Veracruz, quienes forman parte de una red de artesanos y comerciantes de madera, la cual aglutina tanto a paisanos como a otros sectores no indígenas, pero que les permite reproducir el oficio de la carpintería como un nicho ocupacional central en su reproducción económica no solo en la ciudad de México, sino en otras ciudades del país. Los chilas (nahuas) asentados en la colonia Vista Hermosa, también en Cuauhtepic presenta características destacables al tratarse de familias y colectivos que además de reproducir vigorosamente redes familiares, de padrinzago y compadrazgo, también han diversificado sus formas de empleo y autoempleo en la ciudad. Por último se presenta información de un joven totona-

co cantante de hip pop, radicado también en Cuauhtepic.

#### IV. LA REPRODUCCIÓN DE LA CULTURA INDÍGENA EN IZTAPALAPA

Para el 2010, la delegación Iztapalapa reportó el mayor número de HLI de toda la ciudad de México (30,226). Tendencia que se ha sostenido por dos décadas consecutivas. Asimismo tiene registrado el mayor número de grupos etnolingüísticos radicados en dicho territorio delegacional. Si bien se trata de un territorio que podemos caracterizar novel en términos de su proceso de urbanización, a diferencia por ejemplo de las zonas central y norte de la ciudad de México, su crecimiento sostenido con relación al número de grupos etnolingüísticos, así como su espectacular expansión urbana, conurbada en dirección suroriente con la periferia metropolitana, la han transformado en una demarcación estratégica para el entendimiento de diversos procesos socioespaciales donde los indígenas radicados han sido y siguen siendo activos participantes.

En este ensayo, los autores dialogaron con integrantes de por lo menos siete grupos indígenas: mazatecos, chinantecos, nahuas, purépechas, huicholes, triquis y zapotecos, radicados en once colonias. A partir de sus registros identifican un dinamismo en lo que nombran una continuidad cultural entre las comunidades originales y los asentamientos en la ciudad, posibilitando la construcción de referentes simbólicos sobre sus territorios ancestrales, pero



adecuados a los nuevos paisajes urbanos en los límites del territorio delegacional.

Al respecto destaca el caso de los huicholes que si bien representa uno de los grupos minoritarios en la delegación, la reproducción de ceremonias como el encendido del fuego nuevo en el cerro de la Estrella se ha convertido en una práctica que también se la disputan grupos de la mexicanidad que se asumen como los depositarios ancestrales, además de autoridades delegacionales y diversos promotores culturales. Lo anterior ejemplifica claramente las disputas no solo por espacios públicos y/o la dotación de servicios públicos donde se ven envueltos los indígenas de diversos grupos. Incluso en el plano de las creencias, las cosmovisiones y las prácticas culturales se vienen presentando disputas y enfrentamientos producto de relaciones de alteridad contrastantes.

16

Con respecto a las formas de asentamiento, ubican aquellos casos donde se presenta una congregación poblacional como son los casos de los zapotecos de Yatzachi el Alto, mazatecos de Chiquihuitlán, purépechas de Charapan y triquis de la organización MAIZ. Por el contrario también encontraron aquellos reunificados pero a nivel familiar como son los casos de los purépechas de Michoacán y de los nahuas de Puebla.

Por otro lado, también documentan las relaciones de reciprocidad y dependencia que algunos grupos han generado entre las comunidades de origen y los asentamientos urbanos. Este sería el caso de los mazatecos de Chiquihuitlán quienes en las elecciones municipales de su lugar de ori-

gen, votan en la ciudad ya que representan casi el 50% del total de la población. Dado que el municipio se rige por usos y costumbre únicamente requieren comprobar que nacieron en Chiquihuitlán. En otro sentido aparecen referencias hacia la apropiación de ciertos espacios públicos que no se encuentran en el territorio delegacional (deportivo Venustiano Carranza) pero que representan el principal espacio de reencuentro paisanal en la ciudad.

Otros temas como el tipo de oficios, la escolarización de las segundas y terceras generaciones, además de la participación en asociaciones culturales se refieren para los distintos grupos.

## V. DIVERSIDAD Y HETEROGENEIDAD: UNA RIQUEZA CULTURAL DE LOS INDÍGENAS EN LA DELEGACIÓN TLALPAN

Una particularidad de la delegación Tlalpan son sus grandes extensiones naturales (campo, bosques, pastizales, zonas de cultivo) lo cual señalan los autores, le otorga mayor ruralidad, esto es una condición de sociabilidad en un *continuum* rural-urbano, lo cual se vincula con la posibilidad de que las familias por un lado, accedan a un predio propio y por otro, el paisaje natural les recuerde los entornos campesinos de donde provienen.

En esta delegación se identificaron las lenguas náhuatl, mixteco, otomí y zapoteco con el mayor número de hablantes en esta demarcación. En particular se describe el



caso de la organización Nueva Sangre Purépecha A. C. la cual aglutina 107 familias purépechas siendo su comunidad de origen Charapan. El caso destaca ya que compraron un terreno en el Ajusco medio, donde construyeron el Centro Cultural Charapense cuyo propósito fue servir como espacio de encuentro para las reuniones, juntas, fiestas y eventos del grupo Nueva Sangre Purépecha. Sobresale el interés expresado por los entrevistados de impulsar diversas estrategias para lo que llaman “conjuntar y crear comunidad” en el espacio urbano.

Otro caso que se describe se refiere a los nahuas oriundos del estado de Puebla quienes presentan cierto grado de congregación, asentados en la colonia Isidro Fabela. Por último, los autores presentan lo que nombran migrantes “solitarios” o bien que pertenecen a una red familiar nuclear, generalmente asentados en las colonias que se encuentran más alejadas del centro histórico de Tlalpan tales como: Parres, Santo Tomás Ajusco, San Miguel Ajusco y San Miguel Topilejo.

## VI. RITUALIDAD DESDE LA URBE. TRES CASOS DE SER INDÍGENA EN LA DELEGACIÓN XOCHIMILCO

En este ensayo se analiza principalmente, los casos de los grupos nahuas y purépechas, aunque también, los autores identificaron la presencia de otomíes, mixtecos, mixes, tseltales, chinantecos, mazatecos y purépechas en la delegación Xochimilco. De manera particular se describen las

condiciones de adaptación en términos de vivienda y participación en ámbitos diversos en la vida de los pueblos de origen. Además de presentar datos que se refieren a las formas particulares de socialización de ciertos grupos, lo cual brinda nociones en torno a lo que podemos llamar la sociabilidad de las familias y grupos indígenas en la urbe capitalina. En términos conceptuales se incluye la noción de comunidad interétnica.

Para el caso de los nahuas por ejemplo, se exponen ciertas prácticas festivas que empiezan a impulsarse en los pueblos de origen y que son copiadas de la fiestas patronales de Xochimilco. Se señala su tipo de congregación y acceso a empleos urbanos. La comunidad que identifican de origen es Tepetzintla ubicada al noroeste de la sierra norte de Puebla.

Los puntos de asentamiento de indígenas en la delegación Xochimilco corresponden al barrio Caltongo, el Pueblo de San Gregorio Atlapulco; así como Santiago Tulyehualco y Santa Cruz Acalpíxca. La importancia del caso que se describe en el ensayo, es que refiere un amplio grupo de personas (700 aproximadamente), con una larga trayectoria migratoria y que para la época actual, se trata más de un grupo que presenta cierto grado de dispersión en colonias adyacentes, lo cual les permite mantener ciertos lazos de paisanazgo y por ende, fortalecer cierto tipo de redes familiares y de compadrazgo.

Un dato relevante es que las mayordomías patrocinadas por la comunidad citadina han agregado a la fiesta patronal cele-



brada en el pueblo de origen, la música de banda y la quema del castillo, “pues les recuerda las fiestas de Xochimilco”. La descripción en general para este grupo, presenta datos relevantes sobre los nahuas, que si bien representan la etnia con el mayor número de hablantes de lenguas indígenas en prácticamente todas las grandes ciudades del país, las etnografías resultan escasas en comparación con otros grupos etnografiados.

18

En el caso de los purépechas llama la atención la edificación y acondicionamiento de un solar urbano que funciona como casa-taller. Se brinda información sobre los fines de las familias purépechas quienes al permanecer en la ciudad, se dedican primordialmente al oficio de la carpintería. Desde este nicho ocupacional consideran relevante fortalecer vínculos en la urbe. Además los autores identifican que la estructura de las familias purépechas se modifica cuando se integran a la ciudad de México, al presentarse un reajuste de los roles que no necesariamente corresponden a los predominantes en el pueblo, para este caso de Capácuaro. En general mantienen fuertes lazos de ayuda y cooperación sobre todo para la celebración de las fiestas tradicionales en dicho pueblo.

En general, los casos narrados a lo largo del libro, dan cuenta de las diferencias sobre la relación de los grupos indígenas con el entorno citadino, aunque compartan sus mismos propósitos de mejoramiento económico. En cuanto a lo metodológico, la presentación de la información por de-

legaciones por un lado facilitó la ubicación socio espacial de los grupos, y de HLI, pero al mismo tiempo representó un reto delimitar la movilidad de los colectivos y las familias indígenas a los límites delegacionales. Por ejemplo, viven en una colonia, pero se agrupan en espacios públicos en otra delegación, se desplazan a trabajar y/o vender y prestar servicios a una tercera, mientras que se congregan en fiestas religiosas y familiares no solo en distintas delegaciones capitalinas sino en varios municipios conurbados de la extensa zona metropolitana del valle de México.

La configuración por lo tanto de procesos de sociabilidad urbana por parte de los indígenas donde se contemplen sus desplazamientos bajo mecanismo dinámicos de integración económica y social a la estructura ocupacional de la ciudad de México, representan futuras líneas de investigación en el corto y mediando plazo para los estudiosos de lo indígena en las ciudades. Lo mismo se podría mencionar en torno a sus procesos de participación política en los ámbitos locales, así como la pelea por acceso a programas sociales. En particular el tema de los usos, apropiación y disputa de diversos espacios públicos, principalmente, centros de cultura, calles y plazuelas, deportivos, predios que funcionan como casas-talleres, tal cual se muestra en varios de los casos narrados, obligan a desentrañar procesos de agencia y de impulso de derechos ciudadanos en un marco de equidad y justicia, amparados en leyes locales que se supone deben beneficiar al conjunto de los residentes capitalinos.



Sobre este último punto los resultados de investigación presentados, deberán retomarse para el diseño y revisión de acciones y programas de política pública impulsadas desde el gobierno de la ciudad de México, dirigidas hacia los grupos y familias indígenas radicadas en la principal ciudad del país. Encauzadas sobre todo para mejorar sustancialmente sus condiciones de vida, residencia y trabajo como parte de una política social incluyente y respetuosa de la diversidad étnica en el territorio ciudadano.



# ÑUU SAVI<sup>1</sup>

## EL PUEBLO DE LA LLUVIA

### EN EL PONIENTE DE LA CIUDAD DE MÉXICO

VÍCTOR AARÓN CORTÉS VITE

#### INTRODUCCIÓN

20

El intenso, vertiginoso y variopinto crecimiento de la Ciudad de México ha multiplicado el encuentro de facto de diversas poblaciones cuyas diferentes proveniencias, historias, lenguas y filosofías o cosmovisiones participan en un tinglado complejo. Las relaciones sociales que este encuentro supone y de hecho fomenta, están mediadas por una desigualdad de circunstancias históricas reconstruidas y condensadas en ideas puestas en práctica en la vida cotidiana.

Las calles de algunas colonias (para el presente caso, sobre todo las que tienen una ubicación hacia el norte de la delegación Álvaro Obregón en la dirección territorial Toltecas), ofrecen importantes ejemplos de cómo en el espacio urbano se constituye el concurso de lo diferente. En las calles del lugar se distribuye una comunidad de mixtecos cuyo origen son varias comunidades de la mixteca alta; Vicente Guerrero, *Ndoyonuyuji* (significa ciénega de las flores amarillas) y Guerrero Grande, entre otras, ubicadas en el municipio de San Esteban Atlatlahuca, que a su vez pertenece al distrito de Tlaxiaco, en Oaxaca.

Los grupos de esta etnia que se han asentado en algunas de las colonias del norte de la delegación Álvaro Obregón, forman parte de las poblaciones indígenas que llegaron hacia la década de 1970 particularmente a esa zona de la ciudad. En un momento en que las migraciones a la ciudad reunían ya trayectorias de varias décadas. Uno de los

---

<sup>1</sup> *Ñuu savi*: etnónimo del pueblo mixteco, significa: El pueblo de la lluvia. También descrito como *Ñuu Dzavui* o lugar del dios de la lluvia.



aspectos de interés consiste en la integración regional que aparentemente tiene el patrón de asentamiento en la urbe, cuya característica principal consiste en la contigüidad residencial según la cercanía de los lugares de origen y el poco o nulo contacto entre mixtecos con orígenes más distantes en los estados de Guerrero y Oaxaca quienes se han insertado en la zona de la demarcación territorial.

La idea que anima este texto es que la inserción de los grupos mixtecos, aunque mediada por la dominación histórica de los grupos étnicos mestizos y blancos, no oculta su capacidad de agencia y negociación con el espacio social al que llegan. En este trabajo se resaltan las historias de hombres y mujeres *ñuu savi* (de la mixteca alta) que han habitado en la delegación Álvaro Obregón desde ya hace algo más de 3 décadas; en su inserción a un medio urbano como el que ofrece la zona poniente de la Ciudad de México.

21

Por añadidura, busca también generar algunos puntos de interés en el estudio de la adaptación de los grupos *ñuu savi* a una zona de la Ciudad de México donde no ha habido investigación al respecto. Por ello el principal objetivo aquí es el de describir las formas en que los grupos mixtecos se insertan en el espacio urbano, habitándolo y adaptándose a su entorno sociocultural. Para ello se divide en dos partes, la primera explora de manera breve los trabajos que han abordado el estudio de la etnia *Ñuu savi* y una caracterización del municipio de Atlatlahuca en atención al lugar de proveniencia de los grupos mixtecos. También en la primera parte del ensayo se aborda el tema de las migraciones indígenas a la Ciudad de México y culmina con una descripción de la delegación Álvaro Obregón como escenario histórico para la inserción de los mixtecos a la urbe.

La segunda parte gira en torno del análisis de los datos recabados en el trabajo de campo realizado sobre todo en las colonias Pólvora y La Conchita. Resaltando aspectos de la organización de la vida urbana de los grupos mixtecos de San Esteban.

## ÑUU SAVI

22

Los estudios sobre la región mixteca se iniciaron en la primera mitad del siglo xx con pioneros como Ignacio Bernal, Alfonso Caso, Wigberto Jiménez Moreno, Ronald Spores y Kenneth Pike, sin embargo es hacia las décadas de 1960 y 1970 cuando se incrementó el interés desde la antropología, la arqueología y la historia sobre la etnia *Ñuu savi* (Spores y Robles, 2014; Herman, 2008). Por lo que las investigaciones son relativamente recientes en comparación con otras áreas y etnias mayormente estudiadas. De lo investigado destacan interpretaciones de vestigios de los antiguos reinos mixtecos, análisis de los numerosos códices donde se describen importantes sucesos históricos y míticos, organización social, ritualidad, variantes dialectales, procesos migratorios, identidad, derecho consuetudinario, sobre lo cual hay en la actualidad una vasta literatura (Jansen, 1989; Caso, 1956 y 1979; Lind, 2008; Monaghan, 1995; Dahlgren, 1954, Ravicz, 1965; Escárcega y Varese, 2004; López, 2014).

El pueblo *Ñuu savi* tiene sus territorios ancestrales en el oeste de Oaxaca, el este de Guerrero y el sur de Puebla, conformando así las áreas en las que se distribuyen diversos grupos que a su vez conforman diferentes y numerosas variantes dialectales. El mixteco es uno de los idiomas mayormente diferenciados entre los grupos que lo hablan.

Los *ñuu savi* comparten los territorios con amuzgos, chatinos, cuicatecos, chochos, triquis y mestizos (Monaghan, 1995). Por condiciones históricas las mixtecas

se encuentran divididas en una clasificación geográfica y climática, pero también sociocultural y lingüística: la mixteca alta, con clima frío (y suelos hoy erosionados) en la parte este de Oaxaca, de donde provienen los registros materiales mixtecos más antiguos que datan de 3000 a 5000 años a. C., hacia el valle de Nochixtlan y Tamazulapan. En la mixteca baja el asentamiento más antiguo data de 1150 a.C., en el sitio Santa Teresa. Mientras que la fecha más antigua de ocupación de la mixteca de la costa se remonta a 500 años a.C. (Lind, 2008: 14-19).

Los pueblos mixtecos se organizaban en torno a la figura de reinos o *yuhuitayu* (*yuhui*: petate y *tayu*: asiento, “el lugar del gobernante”), con capitales y poblaciones menores o *ñuu*. De las tres mixtecas, la alta era la más densamente poblada. Eran estados estratificados y gobernados por una aristocracia que se casaba entre sí en función de la descendencia que era heredera. Cada noble elegía de entre sus parientes a 4 consejeros encargados de aspectos económicos, religiosos y militares. El primer piso de la estructura social estaba compuesta por comuneros, con y sin tierra que tributaban o trabajaban respectivamente, para el rey y vivían en barrios del *ñuu* en casas pequeñas y circulares de estuco y tierra compactada. La dinastía más antigua remite a Tilantongo y las formadas antes de la conquista fueron Tututepec en la costa en 1097 y Teozacoalco en la baja 1189. Cada pueblo o *yuhuitayu* tenía un dios tutelar aunque había otras deidades compartidas por todos: señor 9 Viento, *Ñuhu*

o espíritus de la tierra, *Dzahui* dios de la lluvia; en Achiutla estaba el señor 1 Muerte (Lind, 2008: 21-30).

El abismo que existe entre la historia ancestral y la conformación de la identidad de los mixtecos en la actualidad, nos plantea a las miradas externas una paradoja. Por un lado pertenece menos al terreno del discurso histórico, que a la forma en que cada grupo ha enfrentado sus propias circunstancias; y por otro, la ingente dificultad de establecer un *continuum*, atendiendo las condiciones propias de la historia relativamente reciente de los pueblos mixtecos quienes en su devenir han conformado singularidades. Aún desde ese punto de vista igualmente externo, se antoja innegable la huella de tiempos remotos en la vida de los mixtecos. En otro sentido, preguntarse por la vigencia de una tradición tan ancestral nos lleva a debatir la búsqueda en el trabajo de campo de “los cómo” desde la imbricación de los puntos de vista de quienes lo viven y de quienes lo estudian<sup>2</sup>.

Para los grupos mixtecos el territorio está cargado de significados. Ante el arribo del catolicismo a la región ha habido sincretismos: las deidades del aire, la tierra, sol y fuego, luna y de las predicciones, lluvia y de la vida, del monte y los animales; se corresponden localmente con los santos patronos en turno (Bartolomé y Barabas, 2008: 69-71).

---

<sup>2</sup> Esa pretensión tan abarcadora históricamente, por otro lado, excede con creces las dimensiones de este trabajo.

Los marcajes del ciclo agrícola están ritualizados, como en el caso de antes de sembrar cuando se ofrece en un ritual, bebidas y comidas al santo patrono, en el que hay plegarias y oraciones propiciatorias de buena cosecha. Se ofrendan cigarrillos encendidos en las cuatro esquinas de a parcela de trabajo y se ofrece el sacrificio de un gallo. Entonces se hace la limpia y siembra de la plantación. (Bartolomé y Barabas, 2008: 72, 73).

Bartolomé y Barabas describen que la residencia de los *ñuu savi* es patrilocal en un contexto de endogamia comunal. Se dan en general pocos casos de matrilocalidad, si el hombre decide cuidar a los suegros. La alianza es la relación social fundamental, es decir, buscar el acuerdo “con un gran número de personas para desarrollarse como miembro de una red social” (Bartolomé y Barabas, 2008: 73).

La organización civil y social de los *ñuu savi*, impone una serie de servicios que los miembros varones de la comunidad deberán desempeñar a lo largo de su vida alternativamente, iniciando con las actividades que exigen menos responsabilidad y conforme van avanzando en edad y prestigio, a llegar a los cargos que se reconocen dentro de los más complejos y de mayor responsabilidad. Este sistema clasifica a los hombres como principales o ancianos cuando se trata de quienes han desempeñado todos los cargos, y la gente con trabajo, aquellos que están aún en edad de prestar un cargo o servicio. Desde este punto de vista las autoridades son tenidas en una categoría similar a la de padres comunales o tíos de la comunidad (Ravicz, 1965).

## SAN ESTEBAN ATATLAHUCA

24

El municipio de San Esteban Atatlahuca forma parte del distrito de Tlaxiaco. Se encuentra ubicado en la Mixteca Alta en el Estado de Oaxaca en las estribaciones de la Sierra Madre del Sur. Una de las primeras descripciones etnográficas sobre San Esteban Atatlahuca la debemos a Pablo Velásquez en el marco del indigenismo posrevolucionario quien hizo recorridos, entre otros lados, por el distrito de Tlaxiaco en 1954. Sus descripciones narran el tequio como institución fundamental en la mixteca alta. Velásquez ve una incapacidad de satisfacer las necesidades de las familias en los pueblos que describe, ve a los hombres y mujeres en unos casos complementar la agricultura con el comercio y en

otros es la agricultura la que hace segunda al comercio, aportando un antecedente para la discusión sobre si las poblaciones rurales indígenas constituían exclusivamente núcleos agrarios (Velásquez, 2011). El municipio de San Esteban se compone de 35 comunidades. En este ensayo se retoma Ndoyonuyuji principalmente junto con Guerrero Grande y Vicente Guerrero (o Guerrero Chico). Este criterio de selección responde a la procedencia de los radicados en la colonia Pólvora que constituye el foco geográfico de este trabajo.

Las condiciones agrícolas del municipio de San Esteban en la actualidad han resentido mucho la erosión del suelo por lo que

### UNIDADES DE PRODUCCIÓN CON CULTIVOS EN EL CICLO OTOÑO-INVIERNO 2006-2007 SEGÚN SUPERFICIE SEMBRADA, COSECHADA Y PRODUCCIÓN OBTENIDA POR CULTIVO, ENTIDAD Y MUNICIPIO

Cultivo Entidad Federativa Entidad y Municipio	Unidades de producción	Superficie sembrada cosechada (hectáreas)		Producción obtenida (toneladas)
		sembrada	cosechada	
<b>AVENA FORRAJERA</b>				
<b>OAXACA</b>	4	2.51	2.51	0.51
San Esteban Atatlahuca	1000	1 526.68	924.05	11 402.33
porcentaje total				0.004%
<b>FRIJOL</b>				
<b>OAXACA</b>	11	5.96	5.18	0.34
San Esteban Atatlahuca	8 375	12 187.39	11 092.43	2 769.18
porcentaje total				0.012%
<b>MAÍZ AMARILLO</b>				
<b>OAXACA</b>	4	4.2	4.15	2.69
San Esteban Atatlahuca	3 247	3 591.91	3 071.13	7 562.41
porcentaje total				0.014%
<b>MAÍZ BLANCO</b>				
<b>OAXACA</b>	9	23.5	23.05	7.98
San Esteban Atatlahuca	16 679	30 811.87	26 996.20	54 405.92
porcentaje total				0.035%
<b>OTROS CULTIVOS</b>				
<b>OAXACA</b>	7	2.76	2.17	0.43
San Esteban Atatlahuca	3 011	4 813.52	4 031.12	31 266.95
porcentaje total				0.001%

Fuente Censo Agrícola, Ganadero y Forestal 2007. Elaboración propia.

### DESGLOSE DE PRODUCCIÓN AGRÍCOLA

2013		Toneladas
<b>FRIJOL</b>	Oaxaca	26287
	Atatlahuca	3
<b>MAÍZ</b>	Oaxaca	628530
	Atatlahuca	683
<b>TOMATE VERDE</b>	Oaxaca	3996
	Atatlahuca	18
<b>JITOMATE</b>	Oaxaca	96693
	Atatlahuca	69
<b>2014</b>		
<b>FRIJOL</b>	Oaxaca	2874
	Atatlahuca	3
<b>MAÍZ</b>	Oaxaca	646851
	Atatlahuca	995
<b>TOMATE VERDE</b>	Oaxaca	3625
	Atatlahuca	17
<b>JITOMATE</b>	Oaxaca	92334
	Atatlahuca	73

Fuente INEGI-SIMBAD. Elaboración propia.



los productos sembrados y cosechados se reducen a maíz, frijol y trigo. Según datos del censo agropecuario, ganadero y forestal del INEGI en San Esteban se siembra más el maíz blanco que otro tipo de cultivos. Se puede observar que los cultivos principales hacia los años 2013 y 2014 incluyeron tomate verde y jitomate, pero la producción siguió sobre el pilar del maíz. Las cifras sobre las cosechas hacen suponer que gran cantidad de lo producido se destina al autoconsumo. El salario por jornal oscila entre los 80 y los 100 pesos. Y la organización del trabajo ocurre mayormente por la vía de la faena aunque hay quienes mencionan que estos ingresos son de un monto mucho menor, en referencia quizá a la cantidad de tiempo que ha sido empleado en la estancia en la ciudad de México.

Allá el trabajo no hay más que a veces cuando el gobierno pone del empleo temporal y así, pero casi no hay trabajo. Las personas sí tienen trabajo pero lo que ganan son 30 pesos al día y así. Y casi hacen más como que faena un día en su casa de alguien y al otro regresan y así. Ya tiene mucho tiempo un día voy a tu casa y el otro vas tú y así. Así es cuando hacen. Primero siembran y luego hacen limpia de las milpas y así, hasta que pisan el maíz. Pero sí es más, casi no pagan. Los que tienen dinero pagan y los que no... o le dan el maíz a cambio, lo que salga de la cosecha (María, 27 años).

La mayoría de las comunidades del municipio son mixtecas, aunque también hay mestizos, la mayoría radicados en San Esteban, en lo que llega a ser casi la mitad de la población estimada de 489 habitantes según el censo de 2010.

Ndoyonuyuji se encuentra dentro de las

### POBLACIÓN NDOYONUYUJI

<b>2000</b>	Población masculina	Población femenina
Población total 264	130	134
<b>2010</b>	Población masculina	Población femenina
Población total 294	158	136

Fuente Censo de población y vivienda 2000 y 2010. Elaboración propia.

comunidades más densamente pobladas; sin embargo, si se revisan los censos de 2000 y 2010, el crecimiento es muy cercano a 0 por ciento en la década, lo que habla de los índices de emigración. Los censos también revelan una inmigración apenas sensible, que es consistente con el hecho de que algunas familias regresan para que el jefe de familia desempeñe alguno de los cargos de la comunidad. La mayor parte de la población es mixteca y bilingüe y hay una minoría que es monolingüe. En general todos los entrevistados coinciden en que no hay quien no aprenda la lengua, así sea nacido en la ciudad o en Ndoyonuyuji. Sin embargo se da un fenómeno de diglosia en el sentido de que hay quienes dicen que no saben hablar la lengua por llevar varios años en la ciudad aunque entienden lo que se dice en una conversación mantenida en mixteco. Aproximadamente un tercio de la población se declaró económicamente activa en 2010. La principal religión es la católica y hay un pequeño grupo de protestantes. Y apenas 7 de los 66 hogares censales manifestaron tener jefatura femenina (Censo de Población y Vivienda de 2010 del INEGI).

Vicente Guerrero se encuentra aproximadamente a 3 horas a pie desde Ndoyonuyuji.

## HABLANTES DE LENGUA INDÍGENA NDOYONUYUJI

### 2000

Población de 5 años y más que habla lengua indígena	Población de 5 años y más que habla lengua indígena y no habla español	Población de 5 años y más que habla lengua indígena y habla español
<b>227</b>	<b>32</b>	<b>194</b>

### 2010

Población de 3 años y más que habla alguna lengua indígena	Población de 3 años y más que habla alguna lengua indígena y no habla español	Población de 3 años y más que habla alguna lengua indígena y habla español
<b>272</b>	<b>20</b>	<b>251</b>

Fuente Censo de población y vivienda 2000 y 2010 del INEGI.

26

Para llegar, hay que ir por una brecha, subir y bajar el cerro del ratón<sup>3</sup>. A este cerro, en el lugar donde nace el agua, el 3 de mayo la gente de Ndoyonuyuji acude a hacer la petición de lluvia a Dios para propiciar buenas cosechas y un año de buena lluvia.

La principal fecha del calendario festivo de Vicente Guerrero es en diciembre, durante los días 7 y 8, dedicados a la virgen de la Soledad. 4 mayordomos son los encargados de dar de comer y beber a los acompañantes y de dar un baile el 7 para amanecer el 8. La fecha principal para Ndoyonuyuji es el primer viernes de cuaresma en el mes de febrero. En el censo de 2010, Vicente Guerrero tenía una población de 102 personas. En donde se registraron 6 casos de monolingüismo y 82 de bilingüismo.

3 Una habitante de Vicente Guerrero mencionó una leyenda sobre el nombre del cerro "que antes era *Cabaniñe* ahí vivieron personas cuando hubo guerra y mucha gente llegó a refugiarse al cerro, cuando llegó la guerra murieron las personas y hubo sangre por todas partes y se quedó el nombre de cerro de sangre; pero, con el tiempo fue pasando de generaciones tras generaciones y se llamó cerro de ratón, *Cabaniñi*".

## MIGRACIÓN ÉTNICA A LA CIUDAD DE MÉXICO

La historia reciente de las movilidades migratorias de los grupos étnicos a la Ciudad de México, resalta la complejidad con que estos se insertan y adaptan a las dinámicas urbanas. Luego del crecimiento urbano de la segunda mitad del siglo xx, la capital experimentó en su engrosamiento, la presencia continua y variada de hombres y mujeres procedentes de otras latitudes, con otras lenguas, historias, formas de pensar y otras tradiciones (Mora, 2011). En este panorama, la inserción a las dinámicas urbanas es el más estudiado desde disciplinas sociales como la antropología, la sociología, la historia y la psicología desde las ópticas de la salud, la migración, la educación, las representaciones sociales, la identidad, el género y el trabajo (Mora, 2011; Conning, 1999; Vicente, 2011; Velázquez, 2010; Pérez, 2002; Martínez, 2007; Martínez y De la Peña, 2004).

Los grupos étnicos que habitan la ciudad tienen una historia en común en más de un sentido, por un lado comparten raíces y boscajes simbólicos que dotan sentido a su cosmovisión, y por otro se encuentran de frente con un armazón cultural y económico de desigualdad. Sin embargo resulta relevante visualizar las diferencias en las poblaciones étnicas en la ciudad. Pérez (2002) distingue a las poblaciones indígenas de las ciudades en tres posibles categorías; aquellos indígenas que fueron conquistados desde la época colonial, las poblaciones indígenas alcanzadas por los procesos de crecimiento urbano y los indígenas inmigrantes a las ciudades.

También es importante resaltar las diferencias al interior de los propios grupos étnicos que migran. En el sentido de que constituyen en su historia poblaciones étnicas socioeconómicamente diferenciadas que establecen pautas migratorias igualmente diferenciadas y por ende estrategias y mecanismos variados de adaptación e inserción a la ciudad.

En ese escenario se regresa a un aspecto relevante de la historia en común de los grupos étnicos que habitan en la ciudad, se trata de las relaciones desiguales de poder constituidas históricamente “sobre diferencias físicas y culturales, utilizadas por el Estado y los grupos sociales urbanos para ubicar y mantener a la población indígena en una posición de subordinación, merced a su exclusión y marginación dentro de la estructura y dinámica de la sociedad mexicana” (Mora, 2011: 279).

Los grupos mixtecos, al igual que de otras etnias, han migrado desde hace siglos. Una de las migraciones antiguas se encuentra descrita en el código Nuttall, donde se menciona a los mixtecos como acompañantes en el peregrinar hacia el centro de México codo a codo con los aztecas (Alfaro, 2004).

La llegada de los mixtecos a la ciudad se dio en el periodo de auge del crecimiento de la Ciudad de México. En la década de 1970 la delegación Álvaro Obregón entraría a formar parte del área urbana de la Ciudad de México. Dadas las condiciones de su desarrollo industrializador y urbanizador, el crecimiento ingente de la población en esa zona se debió a factores como la facilidad de encontrar trabajo y vivienda.

## LA ZONA INDUSTRIAL Y MINERA DE LA DELEGACIÓN ÁLVARO OBREGÓN

Durante el siglo XIX se asentaron algunas fábricas de textiles como La Hormiga, especializada en la fabricación de telas de manta de algodón; y otras de papel como Loreto, Santa Teresa y La Loma. Y otra llamada Contreras que consistía en una serie de molinos de trigo. Sin embargo las actividades preeminentes continuaban siendo agrícolas y forestales. Con la descentralización citadina como política federal de 1950 se inició de modo sostenido el crecimiento hacia el sur de la Ciudad de México. Ese fue el contexto de la puesta en marcha de la urbanización de la zona (Yáñez, 2000).

La inmigración a la Ciudad de México aumentó después de la década de 1950. Para la década de 1990 la delegación Álvaro Obregón era una zona con mayor porcentaje de hablantes de lengua indígena en la Ciudad de México. Las lenguas mixtecas se encuentran en tercer lugar de las lenguas habladas por los habitantes de la Ciudad de México. (Mora, 2011: 285). Pero en el transcurso de 1950 a 1980 la población de la delegación se triplicó. Se asentó firmemente una industria cementera, de asbesto y en general de materiales de construcción, que daría un cariz al corredor industrial que fue alcanzado por la mancha urbana, una urbanización que algunos llaman incompleta y otros falsa (Yáñez, 2000: 47).

La zona era el ejemplo de crecimiento urbano sobre el territorio minado de la industria cementera (Cementos Tolteca y Preconcreto) que había degenerado los suelos.

Una zona industrial, productiva o laboral, en la que era notable la preeminencia de la fábricas, talleres y comercios que producían cemento, sus derivados y otros productos para la construcción, Y una extensa zona de asentamientos urbanos, obreros y populares, con intensa historia, en la que sus pobladores, pobres y de escasos recursos en su mayoría, habitaban los territorios en condiciones extremadamente difíciles (Yáñez, 2000: 22).

La industria pesada tendría su punto más álgido hacia la década 1980 bajo los rubros ya conocidos de papelería, fundidora, cementera y de asbesto, más el incremento de pequeñas y medianas fábricas y talleres. Como apunta Yáñez, esta zona no podía seguirse llamando la periferia tradicional del centro de la ciudad, debido a las condiciones de asentamiento de la población inmigrante, entre quienes se contaban los paracaidistas. Para la década de 1980 la zona se encontró plenamente integrada a la ciudad con varios asentamientos poblacionales alrededor. Para Yáñez resalta la contrastante manera como la industria “históricamente (ha) tenido (diferentes impactos socioculturales y espaciales) para organizar y estructurar la vida cotidiana tanto de sus trabajadores y empleados, como de amplios núcleos de población –en alta proporción migrantes rurales–, que a lo largo del tiempo se asentaron en los deteriorados territorios dejados a su paso por el despliegue de empresas extractoras de materiales para la construcción (arena y grava entre otros) y de las más modernas instalaciones industriales” (Yáñez, 2000: 24).

## LOS MIXTECOS Y SU APROPIACIÓN DE LA URBE

Para entender la manera en que los grupos mixtecos se insertan en la ciudad es preciso mencionar un panorama, aún brevemente, de algunos de los sucesos situados en las décadas en que se desarrolló la inmigración desde la mixteca alta. Desde la perspectiva de la apropiación de los espacios urbanos de vivienda y esparcimiento, por un lado; hasta las condiciones de conformación de espacios de vinculación política en la vida de una colectividad asentada de forma cada vez menos precaria a las características de la urbe por el otro.

Antes de establecerse en la delegación Álvaro Obregón (hacia las décadas de 1970 y 1980), las familias de mixtecos provenientes de San Esteban Atlatlahuca tenían como lugar tradicional de destino en la zona conurbada los municipios La Paz (en Los Reyes), de Valle de Chalco, y Xochimilco, estos lugares en el presente congregan aún una población importante de *ñuu savi* proveniente de la mixteca alta. La principal diferencia que hay entre estos asentamientos y los de la delegación Álvaro Obregón, es la posibilidad de la propiedad de la tierra, ya que muchos han comprado terrenos para construir su casa debido quizá a los precios más accesibles. “Allá en Xochimilco sí se de algunos que tienen su casa propia, pero aquí es pura renta” (Rogelio, 25 años, jardinero). Ligado a esto, otra diferencia importante entre unos y otros es la articulación con las remesas de los mixtecos que trabajan en Estados Unidos, que es una parte substancial del financiamiento de las viviendas. Lo que le



da a los asentamientos en la franja norte de la delegación Álvaro Obregón su característica principal que se trata de una población que constantemente piensa ya sea en migrar a los Estados Unidos o en retornar a San Esteban, dadas las condiciones del trabajo que no da para la adquisición de tierra o la construcción de vivienda. Por otro lado los grupos de edad de los radicados en la ciudad sugiere que la migración a la misma se da en relación a las edades productivas de hombres y mujeres quienes rara vez exceden los 60 años de edad.

En este contexto dio inicio la configuración de las redes migratorias con base a los principios de prestigio, reciprocidad y apoyo mixtecos para la organización tanto de actividades colectivas como el acceso a la vivienda y al trabajo.

La conformación de la vida comunitaria en la cotidianidad, llevó a los mixtecos a organizarse en Valle de Chalco en torno a la necesidad de vinculación con el lugar de origen que cobró la forma de una asociación mixteca que anualmente renta el espacio del Centro Social ASAO. En donde confeccionan festivales culturales que recorren los ámbitos de la gastronomía, el arte y el deporte mixtecos. Mediante la asociación, los grupos mixtecos devengan una cantidad de dinero misma que destinan a una contribución para obras en las comunidades de origen. En estrecha vinculación con la estructura organizativa de las figuras de autoridad de los mixtecos de San Esteban en la ciudad de México y el área conurbada.

Resalta el carácter regional de la asociación y esto a su vez destaca el hecho de que Ndoyonuyuji no se encuentre dentro de esa asociación sino que han hecho su propia adscripción como radicados de la Ciudad de México “La Pólvora”, constituyendo así la única comunidad del municipio que no está integrada en dicha asociación mixteca.

Algunos de los mixtecos de Ndoyonuyuji mencionan que esto es porque su participación no se reflejaba en una retribución directa hacia la comunidad, es decir hacia la mesa directiva de su lugar de origen. “De la comunidad de Ndoyonuyuji sí (tiene sus autoridades aquí). Pero de otras comunidades no. Es que igual de Vicente Guerrero tienen autoridades pero ya tienen su asociación. En Valle de Chalco están conformadas por varias comunidades. La única comunidad excluida de esa asociación es Ndoyonuyuji” (Reyna, 24 años). “Ellos de hecho, deberían estar (insertos en la organización) allá también (en Valle de Chalco), pero quién sabe por qué no” (José, albañil y comerciante de Guerrero Grande, 34 años).

Las políticas de urbanismo en la construcción de la zona sur-poniente de la delegación mediante el surgimiento de proyectos como Santa Fe, que no hizo más que acentuar las disparidades y los contrastes socioeconómicos de los asentamientos de la delegación, constituyó un aliciente para el mercado laboral en esa parte de la ciudad que comenzó a concentrar una población flotante en busca de trabajo que se concentra en puntos específicos de la delegación.



Para los trabajadores de la construcción mixtecos y para muchos otros,<sup>4</sup> 3 son los lugares representativos: el jardín de San Jacinto, las inmediaciones de las instalaciones de metro Tacubaya y las de metro Observatorio. En los tres se ha instituido un punto de contratación o levantón.

En este panorama de la conformación tanto de redes migratorias como laborales, los parentescos rituales figuran grandemente. Como registró Bade en 2004 para el caso de los mixtecos radicados en California, las redes de compadres y comadres, además de formas de celebración de las fiestas rituales, favorecen el acceso a la residencia, el empleo y son copartícipes primordiales en el proceso de atención de la salud.

30

---

4 En el parque San Jacinto converge una miríada de trabajadores de la construcción provenientes de diversos puntos del DF y del área conurbada. Entre ellos figuran mazahuas, otomíes, mixtecos y mestizos.

## DE LA CIÉNEGA DE LAS FLORES AMARILLAS (NDOYONUJUJI) A LA DELEGACIÓN ÁLVARO OBREGÓN. PRIMEROS PASOS HACIA LA CARACTERIZACIÓN CULTURAL DE LA INSERCIÓN DE LOS ÑUU SAVI A LA CIUDAD

Los primeros en llegar a la zona hacia finales de la década de 1970 comenzaron poco a poco a poblar ese espacio que describe Yáñez (2000) de callejones sin salida, bandas juveniles, alcoholismo y drogadicción, es decir, aquel entorno era más rural que urbano en la periferia de la ciudad. Uno de los mecanismos principales para llegar era propiciada por las relaciones de parentesco, por ejemplo los tíos invitaban a algunos sobrinos a hacer el viaje a la ciudad. Esta relación sigue siendo una de las más importantes para la gente de Ndoyonuyuji para llegar a la ciudad. Las mujeres tenían como expectativa laboral el trabajo doméstico y los hombres la industria de la construcción. Entre quienes deciden pasar temporadas largas de estancia en la ciudad, se encuentran también aquellos que vienen sólo por temporadas cortas, con el trabajo pactado de antemano. “Si no hay trabajo, no vengo, mejor me quedo allá... vengo unos tres o cuatro meses y me regreso a trabajar mi tierra” (Pascual, 34 años, albañil).

La apertura de espacios laborales permitió a los hombres encontrar empleo de manera más continua, de modo que el radicar en esta parte de la ciudad era para los mixtecos de Ndoyonuyuji un aliciente cada vez más interesante.

De aquellos que llegaron primero a la zona, un porcentaje menor logró conseguir reunir algún dinero para comprar terreno y construir, merced a los precios relativamente más bajos en la propiedad en esta zona urbana comparada con otros lugares. Poco a poco el panorama se tornó más urbano hasta la actual división de las colonias. Hoy en día son muy raros los abuelos, aquellos pioneros de la inmigración, que consiguieron hacerse de un terreno donde construyeron su casa y que prefieren quedarse en la ciudad. Por lo que el acceso a la vivienda en la actualidad es por lo general mediante la renta de espacios, habitaciones y casas.

Una manera habitual con que los mixtecos habitan la Pólvora es en vecindad junto con otros familiares, que son generalmente los primeros contactos con la ciudad que tienen los mayores de edad<sup>5</sup> o quienes vienen por temporadas. Estableciendo de esta manera la posibilidad de una cotidianidad con los vecinos provenientes de Ndoyonuyuji y de otras comunidades de San Esteban como Guerrero Grande y Vicente Guerrero.

De aquí de la colonia, un cálculo más o menos de lo que yo tengo en las listas (de la liga de básquetbol) de la gente que viene de San Esteban son más o menos como 30, sí hay mucho más gente pero están regados por otros lados... (Jalalpa, La Conchita, etc.) hay primos, hay tíos. Lo que pasa es que prácticamente por eso nos conocemos aquí, por decir toda la gente son familiares, pri-

<sup>5</sup> Es relevante la mayoría de edad porque a partir de los 18 años los hombres pueden ser convocados a participar en un servicio social comunitario y muchas son las referencias de quienes al cumplir la mayoría de edad deciden comenzar a migrar. Aunque también hay historias de quienes han llegado de 14 y 15 años a la ciudad.

mos tíos, todo como somos del mismo pueblo y del mismo rancho. Se va organizando uno. (Nelio, aproximadamente 29 años, mixteco de la Pólvora).

A pesar de que el patrón de residencia en Atlatlahuca es patrilocal, en la ciudad la diferencia es que cuando las nuevas parejas se juntan, buscan establecerse por su cuenta rentando ya sea en la misma colonia o en aledañas.

Tan sólo en la colonia Pólvora se asientan aproximadamente unas 10 familias mixtecas provenientes de Ndoyonuyuji, distribuidas en las calles de la colonia que resulta de un tamaño menor en relación a las colonias circundantes como Jalalpa, Olivar del Conde o Molino de Santo Domingo donde también habitan grupos familiares mixtecos.

Yo creo que son muchos porque son de diferentes comunidades de los pueblos de la Mixteca, de la misma comunidad han de ser como 10 familias, pero de la misma comunidad. De Atlatlahuca han de ser como unas 100. Varía, porque por ejemplo de Ndoyonuyuji, son 10, pero de San Esteban, son 12, varía” (Reyna, 24 años, madre y empleada doméstica).

Ciertamente la Pólvora no es la única colonia a la que han llegado a asentarse. La colonia Jalalpa en la dirección territorial que lleva ese mismo nombre, también dentro del territorio delegacional, alberga otras familias y lo mismo ocurre con la colonia La Conchita.

Otras familias que no son de San Esteban también se asientan en colonias de ambas direcciones territoriales. Sin embargo la presencia de paisanos mixtecos de otros municipios parece no tender lazos



de integración, contacto o conocimiento de ellos. De manera que hay poca o nula relación tendida hacia los mixtecos que habitan la colonia Olivar del Conde provenientes del estado de Guerrero y hacia los mixtecos provenientes de municipios de la misma Mixteca Alta, como es el caso del municipio de La Pera, en la misma colonia La Conchita pero cuya lejanía parece hacer eco de la que hay entre Ndoyonuyuji y La Pera (casi 6 horas). En la misma delegación hay presencia de mazahuas, nahuas, otomíes y chinantecos e igualmente el contacto parece ser nulo exceptuando un grupo de chinantecos que participan en la liga de basquetbol organizada por los mixtecos.

32

Aparejado al de la delegación Álvaro Obregón, otro flujo migratorio de grupos provenientes de San Esteban Atlatlahuca se estableció en la delegación de Xochimilco. En este caso la relación que los mixtecos de la Pólvara tiene con ellos es frecuente y estrecha. Los mixtecos tanto del poniente y sur de la Ciudad de México (Xochimilco) y de Los Reyes y Valle de Chalco, se organizaron para encontrarse periódicamente en un sitio que quedara a una distancia equilibrada entre los tres puntos, para celebrar torneos de básquet que son muy importantes para la vida comunitaria de los mixtecos. Por ello eligieron las canchas del Parque de los Venados “... para que ni a ellos ni a nosotros nos quedara lejos, antes de eso a veces venían unos de allá o nosotros íbamos” (Sebastián, 35 años, albañil).

No obstante el contacto estrecho con los demás grupos con quienes comparten proveniencia una vez asentados en la delegación Álvaro Obregón, los mixtecos de

la Pólvara decidieron organizar y mantener su propia liga y así poder participar en contribuciones para su propia comunidad. La vida cotidiana de los mixtecos de la Álvaro Obregón, es ocasión para ellos mismos de algunas comparaciones respecto a la vida que se da estando en el pueblo. Estas diferencias se pueden agrupar en torno a la atención de la salud, las formas del matrimonio y parentesco ritual, la educación (escolar y cultural), las festividades y el trabajo.

Algunas mujeres se dedican al trabajo en casa, ganando apenas lo suficiente para ir pasando, en una economía comprometida por la renta mensual de los espacios, la estrategia ha sido reunirse en familias. Hasta que deciden casarse y algunos se independizan. Más si se trata de compartir vivienda con miembros de la familia extensa. La vivienda se comparte además con familias que vienen de todos lados, hay gente de Puebla, del estado de México, de otros lados de Oaxaca.

El establecimiento de los grupos mixtecos en la delegación, ha dado lugar a múltiples nacimientos en la ciudad. Las más de las veces estos nacimientos se dan en los hospitales de la Delegación. Las nuevas generaciones de mixtecos nacidos en la ciudad se enfrentan al dilema de la pertenencia. Desde diversas ópticas, la pertenencia a la etnia no se agota con un criterio lingüístico pero en la ciudad el fenómeno de la diglosia ha dado lugar a que algunos mixtecos abandonen el idioma.

Porque igual nosotros en español nos comunicamos casi siempre, y digamos si nos encontramos con...

un familiar o con otras personas (de allá), hablamos mixteco. Porque aquí en la ciudad las personas igual como que nos ven raro hablar mixteco. Conforme nacen aquí, entonces ellos ya optan por querer hablar o no hablar el mixteco. Igual como en la escuela la gente al hablar dicen pues qué onda. Yo no me avergüenzo, pero hay muchos que ya no lo quieren hablar, se va perdiendo (Reyna, 24 años).

En Vicente Guerrero (igual que en otras comunidades de San Esteban) la atención del nacimiento se encuentra entre la obstetricia y las parteras. “Allá en el pueblo no (van al hospital) porque hay parteras, porque van a la casa de la persona a sobarle a las mujeres embarazadas para que en el momento del parto no haya complicación. Allá sí, pero aquí no. Es todo ir al doctor” (Dorotea, 21 años, empleada doméstica). En la decisión de dar a luz, las mujeres se encuentran en la disyuntiva de ir al centro de Salud o al hospital Enrique Cabrera o regresar a su pueblo a parir de la manera tradicional. “Tiene sus ventajas y sus desventajas igual, mejor porque los doctores prácticamente si algo no trae bien, está la medicina para salvar al bebé. Y en el pueblo pues ahí sí se complica cuando la partera tiene que ir al doctor” (Reyna, 24 años, madre de 2). Pero además de esas consideraciones, la que más peso tiene es, de manera similar a la decisión de casarse en la ciudad o en el pueblo, el estar establecidos ya en la ciudad y el gasto energético, familiar, de tiempo y monetario inclina la balanza hacia hacer uso de los servicios clínicos de la ciudad. Es por ello varios niños *ñuu savi* nacen en la ciudad.

Debido a que en San Esteban los curanderos son una figura más en la atención de la salud, las nuevas madres que viven en la ciudad conocen o tienen nociones tanto de las enfermedades que estos

diagnostican como sus remedios. No obstante es un saber enfrentado a otros procesos de atención. Las enfermedades como el espanto es posible (siempre que se esté en el lugar de origen) “... lo que se puede curar, porque cuando es algo más ya van al doctor, que está como a una hora... en camión” (María, madre de familia, empleada de abarrotes y trabajadora doméstica, 26 años).

Esta circunstancia genera una distancia entre la descendencia que nace en la ciudad de aquellos nacidos en la Mixteca Alta. Debido a que no suele darse remedios del saber mixteco, sino medicinas, algunas madres no conciben el darles yerbas a sus hijos porque en ellos no va a funcionar ya que siempre han recurrido a la medicina y a los doctores. Ellas, por otro lado, sí se lo permiten porque han acudido antes a esos remedios, debido a lo cual en ellas sí harían efecto.

Bade (2004), hablando de la atención de la salud de los mixtecos que viven en California, encuentra que las redes sociales funcionan también como mecanismos de atención de la salud. Donde no son raros los viajes de regreso a los lugares de origen, cada vez más accidentados por las condiciones del traslado migratorio; y donde los recursos culturales sustentan saberes y etnoatenciones.

Para el presente caso el proceso de atención de la salud es diferente desde el punto de vista de la ciudad y del pueblo. Por ejemplo, hablando de una curación de espanto<sup>6</sup> “Aquí no creo que alguien venga a recoger la tierra porque por lo regular

6 Se enferma de espanto el espíritu si la persona sufre una caída o accidente en lugares específicos. Esto es diagnosticado por un curandero.



aquí todo es de piso. No se puede yo creo porque es difícil recoger la tierra de algún lado, porque ahí en el pueblo se talla la tierra en la frente, los pies, las manos, es difícil que esa tradición se siga en el DF, no se da” (Reyna, 21 años). Los patios y azoteas suelen albergar algunas plantas medicinales como la ruda y la *yerbanuestra*. En unas cuantas ocasiones se consulta con otros paisanos que sepan qué se puede usar para remediar un mal.

34

Los *ñuu savi* radicados en la Ciudad de México comparten el calendario festivo nacional. Sin embargo cuando hay celebraciones en sus comunidades de origen, suelen acudir. El número de veces que regresan es variable en función de su trabajo, disponibilidad y ganas. Por ejemplo José que atiende una tienda y es comerciante, suele acudir una o dos veces por año. Pero Rogelio que forma parte de la mesa directiva de deportes, suele acudir con mayor frecuencia a Ndoyonuyuji.

El matrimonio y el parentesco ritual tienen diferencias en la vida de los *ñuu savi*, en la medida en que las circunstancias imponen diferencias en las tradiciones para casarse en la ciudad y en el pueblo.

La formalización de una alianza matrimonial puede ir por dos sentidos. La petición de la novia, la boda por iglesia, y la boda por lo civil. Los matrimonios suelen darse entre miembros de diferentes localidades y también de la misma localidad. Lo que nunca se ve son matrimonios con mestizos de la ciudad.

En San Esteban la petición de la novia se hace ofrendando a su familia una fiesta en la que llevan mole, pollo, pulque, cervezas, botellas de tequila y tortillas. Una de las condiciones de hacerlo por la vía de la tradicional petición de la novia es que una vez formalizado el lazo, es menester que la nueva pareja vaya a vivir a la casa del marido. Por lo que quienes ya se han establecido en una vida urbana, optan por casarse en la ciudad. Esto reduce los costos y los tiempos de la boda. Ya que al igual que los bautizos y otras liturgias católicas en la ciudad lleva tres días de pláticas lo que en la Mixteca Alta lleva un mes. Apparently los lazos y liturgias hechas en la ciudad tienen la misma credibilidad que las que se llevan a cabo en las localidades de origen, pero no es claro si cuentan con el mismo prestigio. No obstante, la decisión de casarse en la ciudad o en el pueblo parece depender más claramente de las circunstancias de establecimiento de las parejas en la ciudad.

Llama la atención el comportamiento con respecto al parentesco ritual por compadrazgo. A decir de algunos, el término compadre es exclusivamente de uso rural, ya que estando en la urbe, aquellos compadres formalizados por un bautizo (a veces son hermanos), no se denominan así.

Pues ahí y acá son diferentes porque allá se dicen compadres pero aquí ya no. Pus como que ya no les gusta o no sé. Como hay veces que más que para otras personas agarran a su hermano y pues como le voy a decir compadre a mi hermano, los niños le dicen padrino pero los papás no le dicen compadre y allá sí, se ve mal que si es tu compadre no le digas compadre (María, 27 años).

## EL BÁSQUET COMO ESPACIO DE INTERACCIÓN EN LA CIUDAD: LIGA SOL MIXTECO

La organización social de los mixtecos en la Pólvora se concretó en el uso de los espacios públicos urbanos hacia finales de 2014. Uno de los ámbitos de la participación pública, donde han actuado aún aquellos que se han asentado fuera de la delegación, fue la formación de una liga de básquetbol. Por el lugar que ha alcanzado durante los últimos dos años, la existencia de la liga lleva a concebir los alcances de ese deporte como uno de los elementos importantes de reunión para las familias mixtecas de San Esteban Atlatlahuca que radican en la Ciudad de México.

La liga, que es al mismo tiempo una manera de congregar semanalmente a varias familias en torno a una actividad en común, y de ofrecer la posibilidad de la interacción recreativa en la ciudad; es un espacio de conformación de metas comunes ya que, como sugería antes, las familias de los *Radicalizados de la Ciudad de México*, “Pólvora”, que es la asociación de Ndoyonuyuji, son conscientes de que junto a la práctica del básquetbol, viene aparejada la recaudación de algunos fondos monetarios para los proyectos comunitarios de las autoridades de su localidad en la Mixteca Alta. El espacio donde se lleva a cabo es el parque Batallón de San Patricio, construido en la década de 1980. Ahí tiene lugar la liga de básquetbol Sol Mixteco<sup>7</sup>. La liga es llevada a cabo en dos temporadas, una de invierno y otra de verano, a un costado del edificio delegacional Álvaro Obregón.

Las cuotas por arbitraje ascienden a los 200 pesos por equipo que son pagados al inicio de los partidos cada domingo. La organización descansa en un comité llamado Mesa de deportes, dividida en funciones de presidente, secretario y tesorero, quienes se encargan de registrar los equipos, dineros y marcadores y también de cronometrar la duración de los juegos y contratar a los árbitros. Cada temporada hay un número variable de equipos, entre 15 y 20<sup>8</sup>. Debido a la buena organización de la liga, han llegado equipos desde otras delegaciones.

La historia de la liga es muy reciente. Comenzó a finales de 2014 impulsada por los esfuerzos de uno de los originarios de Ndoyunuyuji:

Anteriormente vino un compañero de allá (Juan de Dios) y tuvo la visión de iniciar, ¿cómo se llama? Una liga, la liga y sí. Iniciamos con pocos equipos y ahorita gracias a Dios ya vamos creciendo. Y ahorita lo que queremos es que vaya creciendo y entre más equipos tengamos podemos recaudar un poquito más de recursos. Así empezó. (Eladio, 28 años, del comité organizador).

A pesar de que uno de los iniciadores de la liga hoy día está en Estados Unidos,<sup>9</sup> la liga se mantiene gestionada cada año por diferentes personas y permanece apoyada por la presencia de familias mixtecas que habitan en la delegación. Cada año la mesa organizadora busca el apoyo de los fun-

7 Antes de esto, los mixtecos celebraban un torneo de básquet en el parque de los venados, aprovechando una relativa equidistancia entre los mixtecos asentados en Xochimilco y los de Álvaro Obregón.

8 La variedad de procedencias de los miembros de los equipos ha dado lugar a una convivencia de chinantecos, nahuas y al parecer también tzotziles.



cionarios delegacionales encargados del deporte.

Las canchas de la Conchita fueron el primer espacio urbano dentro de la delegación Álvaro Obregón donde los mixtecos buscaron establecer las competiciones. No obstante que jugaron toda una temporada ahí, el sitio fue problemático merced a los grupos urbanos que lo habían ocupado desde hace años y con quienes tuvieron un conflicto,<sup>10</sup> por lo que al año siguiente la liga fue refrendada pero, en el parque Batallón de San Patricio, esta vez con la venia de las autoridades de la delegación con quienes la mesa gestionó un apoyo para trofeos al final de la temporada.

36

El espacio que actualmente ocupa la liga es demandado a la delegación por parte de sus organizadores. Aunque de manera cotidiana siguen haciendo uso del espacio deportivo de La Conchita, coexistiendo con los grupos urbanos que hacen uso de él.

La organización del básquet es un punto nodal de la convivencia de los mixtecos de San Esteban en la ciudad, las presencias de población diversa (chinantecos, poblanos, chiapanecos, capitalinos, etc.) le dan una

faceta donde las relaciones sociales ocurren de forma multiétnica (al menos multilingüe) en las que el mixteco, el español y el chinanteco, forman parte del *locus* deportivo desde el cual los participantes hablan entre sí.

Desde el punto de vista organizativo, la apropiación y participación en este espacio le permite a los grupos mixtecos un punto nodal más de la convivencia comunitaria, más allá de otros espacios urbanos que también se prestan para ello. La liga sol mixteco, se convierte también en una carta de presentación o de vinculación con las estructuras de autoridad tradicionales en San Esteban, una relación por cierto no carente de tensiones de las que hablaré en el siguiente apartado.<sup>11</sup>

En este punto, la hipótesis es que el uso comunitario del espacio urbano está en función de un proyecto cultural mixteco que relaciona al deporte con la organización de los mixtecos radicados en la ciudad, y al mismo tiempo que recreativo, es un elemento que refuerza la participación pública de las familias en el afianzamiento de una estructura de autoridad. El básquetbol es uno de los elementos de vinculación con arraigo en San Esteban. Su puesta en escena en el Batallón de San Patricio implica para ellos la búsqueda de espacios situación que a su vez desemboca en la negociación de los mismos, primero con los miembros de diversos grupos urbanos con quienes los comparten y luego con las autoridades en este caso delegacio-

---

9 La conformación de la comunidad de mixtecos radicados en la delegación Álvaro Obregón es punto intermedio entre la ciudad de México y los Estados Unidos. Un ejemplo lo ofrece quien inició la liga hace un año y medio después de haber salido salpicado por una mala administración de un presidente municipal priista, a quien dos mil pobladores mixtecos convocados por autoridades tradicionales en la plaza de San Esteban depusieron a Camerino Bautista García. Exigiendo la aparición del dinero de los ramos 28 (Participaciones y Aportaciones Federales a los municipios) y 33 (Aportaciones para la Infraestructura Social Municipal y Aportaciones para el Fortalecimiento de los Municipios del Estado de Oaxaca) a cada una de las agencias municipales.

10 El conflicto fue por la aplicación de las reglas, la liga contrató sus propios referis y ese detalle se presentó como detonador del conflicto que llevó a residentes y mixtecos a los golpes.

---

11 Ver página 29.

nales. Esta búsqueda de apoyo encuentra respuesta en la delegación menos por un criterio de interés en la pertenencia a la etnia mixteca que por el apoyo y la difusión deportiva como política estatal.

## ORGANIZACIÓN POLÍTICA MIXTECA EN SAN ESTEBAN Y EN LA PÓLVORA

La inserción a la vida urbana significa para los grupos mixtecos problemas tales como el acceso a la vivienda, el trabajo y la seguridad social, además de los innumerables problemas que la adaptación al ámbito urbano ofrece. La primera interrogante en la inserción de los grupos mixtecos a la delegación cuestionaba la particularidad de las experiencias de inmigración: qué las caracterizaba de otras experiencias inmigratorias de otros grupos. La respuesta a esto se antoja inasible al marco de este ensayo, pero al menos una posible salida se presenta en el concepto de la organización social. Una primera forma de mirar la especificidad cultural de la inserción de los grupos mixtecos a la zona poniente de la Ciudad de México, es hurgar en la forma en que políticamente los grupos se organizan en torno de la idea de resolver estas circunstancias mediante la conformación de actividades públicas que involucren a la mayor parte de las familias radicadas en la ciudad.

Esta búsqueda llevó a ver una particularidad en la organización de una asamblea de representantes de los radicados, que funciona a la vez como gozne con la comunidad de origen y como vinculación de la vida social y política en la propia ciudad. El ejemplo del básquetbol en la ciudad se antoja como característico de la manera en como se puede entender la especificidad de la normatividad mixteca en su aplicación al contexto urbano<sup>12</sup>. Para continuar

---

12 De tal manera que el espacio urbano fue apropiado desde la categoría de membresía a un grupo étnico: liga Sol Mixteco; y al mismo tiempo no exclusiva, pues está dirigida hacia el público en general.



con la organización en asambleas en la ciudad de México es necesaria una inmersión en algunos puntos de la organización de la vida política en los pueblos de la mixteca alta.

La organización mixteca en términos políticos remite a dos nociones: 1) los organismos de tomas de decisión (en otros lados llamados sistema de cargos) y 2) la normatividad. A partir de la comprensión de algunos de los elementos importantes de la cosmovisión mixteca, López puede ubicar (siguiendo una lectura desde el derecho consuetudinario) un conjunto de principios y normatividades jurídicas de los grupos en la mixteca alta. La relación entre el *ñuu* (pueblo) y el *ñuhu* (territorio habitado) es en principio la vinculación del sujeto con el espacio que habita en el universo. La familia y familia extensa así como el parentesco ritual constituyen el primer grupo político. El *Tiñu ñu*, como segunda escala organizativa, es el trabajo colectivo referente a los hijos del pueblo (servicio obligatorio para la comunidad) y los hombres de cargo que son los que están investidos de autoridad<sup>13</sup>. La tercera escala de la organización política la conforman las asambleas generales donde se elige a las autoridades y se dialogan las soluciones a los problemas graves. Finalmente, el consejo de ancianos formado por quienes han transitado por todos los cargos funge de consejero para las autoridades (López, 2014).

13 Los cargos surgidos por los usos y costumbres se interrelacionan con los del piso de gobierno del municipio. Los que hay en San Esteban son Fiscales, Topiles, Mayor de Vara, los Comandantes, Alcalde único constitucional; también los Regidores de: Ecología, Cultura, Mercado, Salud, Educación, Obras, y Hacienda; Síndico municipal y finalmente Presidente Municipal.

En la urbe, el único elemento organizativo que no se reproduce a la manera de la mixteca alta es el concejo de ancianos, por las características de los grupos de edad. Sin embargo fue necesario el transcurso de un par de décadas desde que los primeros mixtecos se asentaron para la elección de representantes de los radicados que actualmente organiza el espacio de normatividad de la comunidad de radicados mixtecos de Ndoyonuyuji<sup>14</sup>.

Las mujeres tienen una participación reducida en los cargos ya que la mayoría de las veces en las asambleas son electos hombres. Probablemente una distinción entre las estructuras organizativas de Atlatlahuca y La Pólvora sea la participación femenina en las asambleas, pero sólo un trabajo de campo ampliado al lugar de origen podría hacer emerger una adecuada comparación.

Recientemente algunos de los convocados por las autoridades de la Mixteca Alta, han declinado la invitación. Esto infringe la normatividad tradicional y por lo que los entrevistados refieren, la sanción que se enfrenta por ello es del orden de lo moral

Depende de cómo se porten, ¿no? Si la comunidad lo necesita y quiere su apoyo para hacer algo y hay gente que no coopera y llega allá; y sí, la gente sí se molesta. Porque la gente piensa que está aquí y no les interesa porque hay gente que viviendo aquí le dan un cargo y se tiene que ir de regreso aunque tenga hijos, aunque tenga familia y se tiene que ir. Y la mayoría casi no van, es este como dejar todo y irse y ahí no hay dinero para que le

14 En la práctica, esta organización también vincula a mixtecos de las otras comunidades de San Esteban que viven en las colonias del norte de la delegación Álvaro Obregón aunque su capacidad de convocatoria no es total.

paguen y sus niños en la escuela. Y la gente muchas veces no va, varias veces que sí se van y luego regresan otra vez. Es muy difícil porque si ya tiene algo de cosas pus quiere rematarlo porque la mudanza es muy cara y sale más caro llevarlo y es regresar y sin nada otra vez. Por eso casi no van (María, 27 años, empleada doméstica madre de dos niños, juntada).

Por otro lado, el panorama de sanción moral para las mujeres es mucho menor si se rehúsan a prestar un servicio, lo que otorga al sistema de cargos o servicio social una impronta de género masculino. Ya que si una mujer está casada con un hombre de otro pueblo, es con el otro pueblo con quien mantiene el compromiso. Ya que a ella no la nombrarán con un cargo en su comunidad de origen.

De modo que la membresía a lo colectivo conlleva la participación en los cargos comunitarios en Atlatlahuca y del mismo modo lo hace en La Pólvora. Esto imprime un cariz de vinculación y retorno relativo de las familias al lugar de origen. Ofrece también la ocasión de un aprendizaje más firme del idioma *ñuu savi* para los hijos nacidos en la ciudad quienes no siempre aceptan con beneplácito la estancia de un año a la que están condicionados sus padres por el servicio.

Antes (página 00) mencioné sobre las tensiones en la relación de las estructuras organizativas de Ndoyonuyuji y de los radicados en la Pólvora. En la dinámica, la principal de ellas alude a la membresía y la participación social y política. Esta se visibilizó cuando Casimiro, el actual presidente de los radicados, fue llamado por el cabildo municipal para ocupar una regi-

duría y él se negó a prestar el servicio en Atlatlahuca en atención a que la comunidad de radicados lo eligió para representarlos. Un conflicto por linderos con una comunidad aledaña, propició que se expresara una tensión que atraviesa las relaciones sociales entre el lugar de origen y la ciudad. Cuando el presidente de los radicados acudió a la Asamblea General Comunitaria convocada por el municipio para elegir a sus autoridades por medio de usos y costumbres en el mes de junio de 2015, fue injuriado y con ello los radicados fueron descalificados por “los tíos” o autoridades de San Esteban. Alegaron que la falta de presencia e interés de los radicados sólo cambia en tiempos de fiesta y elecciones. Por otro lado, el discurso de los radicados es que las autoridades sólo se fijan en ellos cuando les piden las cooperaciones anuales.

Esta relación revela por un lado el apoyo de los radicados a las autoridades de Ndoyonuyuji y por el otro un nivel de rejuego político entre las poblaciones de la ciudad y del campo que problematiza el concepto tradicional de comunidad.

## REFLEXIONES FINALES

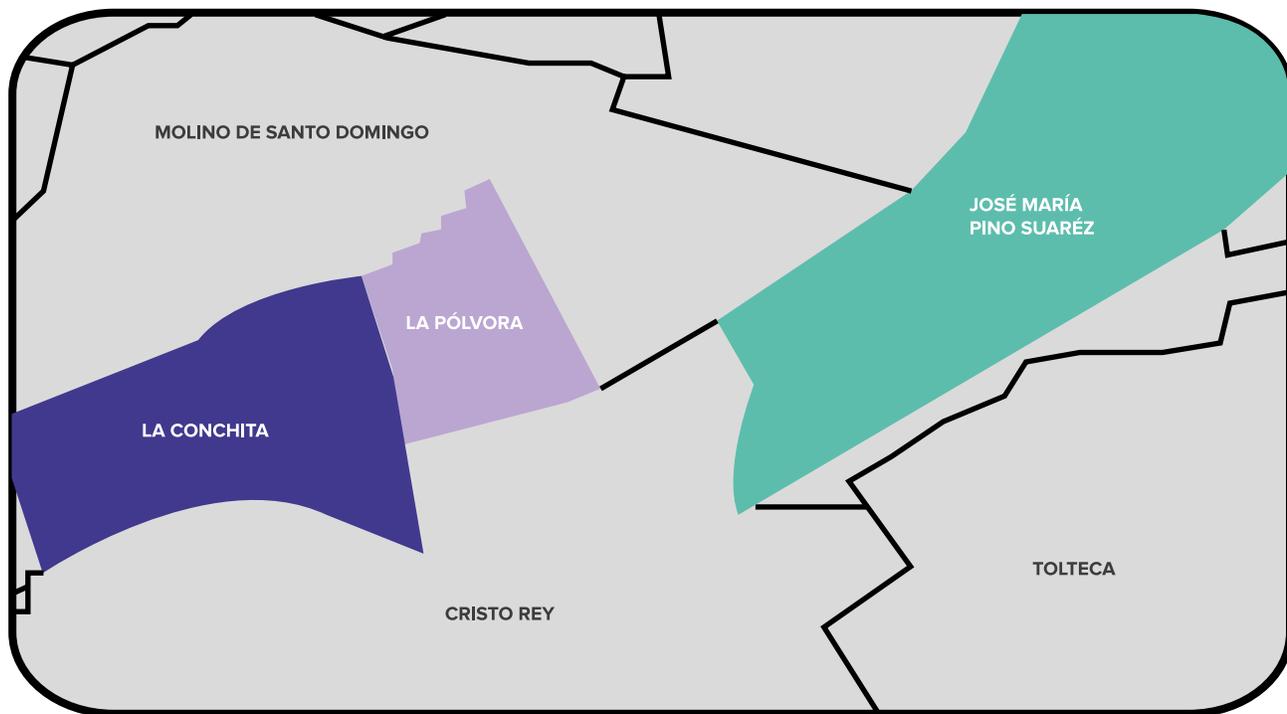
En este trabajo se distinguen algunas de las situaciones sociales en las que se da una tensión que involucra al lugar de origen en la Mixteca Alta y el de destino en el poniente de la Ciudad de México. Todas ellas refieren un conjunto de problemáticas relacionadas con la inserción de los *ñuu savi* a la zona poniente de la Ciudad de México.

40

La cercanía y cotidianidad que los mixtecos radicados en la Ciudad de México establecen en sus estancias en la urbe, en relación al criterio de demarcación del territorio municipal (y en el caso de las personas de Ndoyonuyuji comunitario) como primer indicador de una membresía a la colectividad urbana, parece sugerir que el esquema de parentesco y los criterios básicos de normatividad mixteca ha llegado a constituir con el tiempo una organización social que ha fraguado en el terreno de lo político. En esta circunstancia, la conformación de actividades comunitarias se ha extrapolado y ha ofrecido un espacio de organización política donde las figuras de las asambleas y la conformación de espacios de participación comunitaria como el básquetbol, han cobrado fuerza en la inserción de los grupos *ñuu savi*. En la cuatricromía de quienes llegan, quienes regresan a la montaña, quienes se establecen en la delegación Álvaro Obregón y la población de San Esteban, se imprime una situación histórica, no de la dilución o edulcoración de la identidad, sino de la plasticidad de los grupos para adaptarse a sus condiciones.

El ejemplo de los *ñuu savi* en el poniente de la Ciudad de México ofrece un panorama de esa plasticidad de las relaciones sociales en la adaptación a una forma de vida urbana compleja, por un lado la inserción a la urbe y por otro la emergencia de una estructura organizativa basada en principios de carácter étnico nos hace estimar la pregunta en el papel de los procesos organizativos en la identidad de los grupos, ¿hasta dónde llega la exclusión entre los procesos en lo rural y lo urbano?





**RESIDENTES PARTICIPANTES EN LA LIGA SOL MIXTECO**





## DELEGACIÓN ÁLVARO OBREGÓN

### MANZANAS CON HOGARES CON POBLACIÓN INDÍGENA

	SIN POBLACIÓN
	1-10 HABITANTES
	11-50 HABITANTES
	51- MÁS HABITANTES

### VIVIENDAS Y PUNTOS DE REUNIÓN

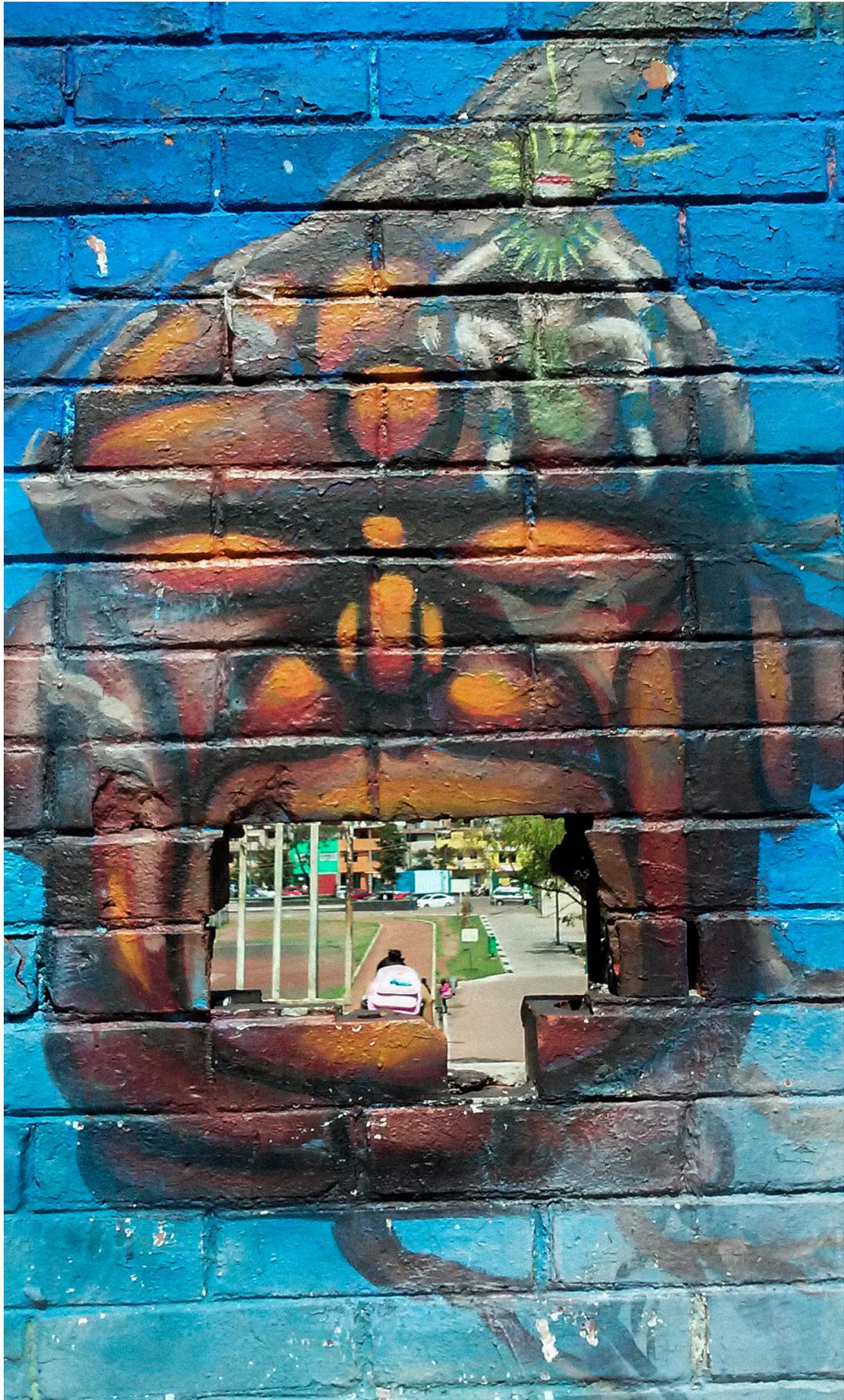
	POBLACIÓN OTOMÍ COL. TOLTECAS
	POBLACIÓN OTOMÍ COL. CRISTÓ REY
	POBLACIÓN MIXTECA COL. JALALPAN
	POBLACIÓN NAHUA COL. EL CAPULÍN
	POBLACIÓN CHINANTECA COL. JOSÉ MARÍA PINO SUÁREZ

### SIMBOLOGÍA

	ESCUELA
	ESTACIÓN DE METRO
	INSTALACIÓN DEPORTIVA O RECREATIVA
	CENTRAL DE AUTOBUSES
	CENTRO DE ASISTENCIA MEDICA
	CUERPO DE AGUA
	ÁREA VERDE

PROYECCIÓN: CÓNICA CONFORME DE LAMBERT  
 DATUM: ITRF 1992  
 CARTOGRAFÍA GEOESTADÍSTICA URBANA  
 CIERRE CENSO DE POBLACIÓN Y VIVIENDA 2010  
 ELABORADO POR: ENRIQUE SERRANO, JORGE CANO Y RUBÉN LUNA





# DIVERSIDAD CULTURAL EN EL NORTE DE LA CIUDAD DE MÉXICO

LA DELEGACIÓN

GUSTAVO A. MADERO<sup>1</sup>

KARLA RUIZ OSCURA, ISMAEL PINEDA Y RUBÉN LUNA

## INTRODUCCIÓN

44

La Ciudad de México es una de las metrópolis más extensas y diversas del orbe. Dentro de toda su demarcación se concentra históricamente una multiplicidad de población con características etnolingüísticas particulares que provienen de todo el país. Al mismo tiempo, también es el espacio fortuito para concentrar las más abruptas desigualdades sociales, económicas, políticas y culturales. A pesar de este hecho, no deja de ser un crisol de grupos e individuos que convergen –disgregados y aglutinados– en un mismo espacio políticamente reconocido.

La composición pluriétnica y pluricultural de la ciudad es el resultado de constantes movimientos poblacionales que durante siglos ha caracterizado a las poblaciones del altiplano central y regiones aleñañas.<sup>2</sup> Por ello es importante pensar la metrópoli en esencia diversa desde sus orígenes.

Este ensayo trata de dar cuenta de la población indígena que vive en ella, particularmente de la población asentada en el norte de la ciudad en la Delegación Gustavo A. Madero (GAM). Es una reflexión conjunta y dialógica acerca de las distintas formas de habitar la ciudad, de configurar espacios, de tejer y afianzar redes, de vivir marginación y discriminación, de deconstruir identidades sólidas: de reproducir la comunidad de origen en la gran urbe.

---

1 Elaborado por el equipo de investigación del Proyecto de Investigación Etnográfica, SCGDF, en la delegación Gustavo A. Madero.

2 Hay que concebir la diversidad cultural y étnica de la ciudad desde una perspectiva de larga data. En su etapa precolombina se conformaba por una multiplicidad de pueblos y señoríos que rodeaban la ciudad de México Tenochtitlan y en épocas recientes se nutre de una serie de migraciones masivas ocurridas desde mediados del siglo xx.

## MÁS DE AQUÍ QUE DE ALLÁ: PRESENCIA INDÍGENA EN LA DELEGACIÓN GUSTAVO A. MADERO

La delegación GAM<sup>3</sup> cuenta con un territorio amplio y diverso, principalmente de uso urbano que comprende extensas áreas verdes, zonas de conservación y franjas montañosas que se entremezclan con amplias planicies de asfalto saturadas de viviendas y avenidas. Cuenta con el principal santuario en el Valle de México: el Tepeyac. Una gran cantidad de avenidas, líneas de metro, mercados, plazas y fábricas ensamblan el paisaje urbano del norte de la ciudad.

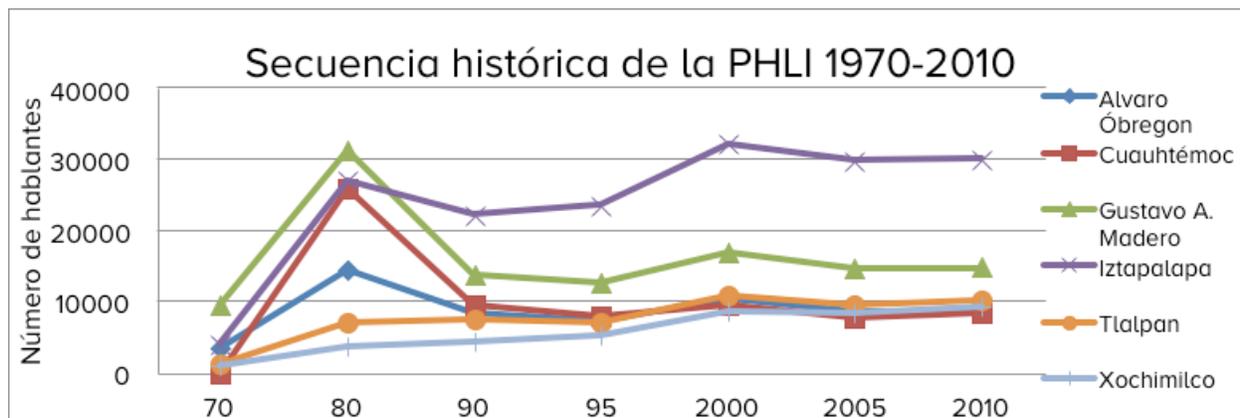
También conserva uno de los últimos bastiones naturales del norte de la ciudad: La Sierra de Guadalupe. El macizo montañoso históricamente fue el último lugar de la zona norte de la ciudad hasta donde llegó la urbanización, fungió como barrera natural en el proceso de urbanización del Distrito Federal y el resto de la zona metropolitana. Por la naturaleza de sus relieves prefiguró una traza urbana muy particular, es decir, calles y callejones irregulares con constantes curvas y que en ocasiones no tienen salida, con pendientes pronunciadas, escalinatas y angostillos que se suceden sin previo aviso. Todo esto hizo que la zona norte que corresponde a Cuauhtépec y a sus múltiples colonias sea de difícil acceso para la población externa, y a la vez sea un bastión y zona de resguardo para los residentes de las colonias, es aquí donde se asienta la mayor parte de la población indígena de la delegación.

---

3 Se localiza en la parte norte del Distrito Federal, colinda al este con el municipio de Ecatepec de Morelos y Tlalnepantla de Baz, al norte con Coacalco de Berriozabal y Tultitlán y al oeste nuevamente con Tlalnepantla de Baz y la delegación Azcapotzalco. La extensión territorial de la delegación es de 8,662 hectáreas, es decir, el 5.81% del territorio del Distrito Federal, de estas, 7 mil 396 hectáreas están clasificadas como urbanizadas y tienen como principal uso el habitacional y comercial.

El espacio urbano de la delegación GAM comprende 7,396 hectáreas urbanizadas que representan el 85.5% del total del territorio. Este se divide en 306 Áreas Geostadísticas Básicas (AGEB), 255 colonias y 8,330 manzanas que conforman el espacio urbanizado en la delegación. En ellas se encuentran 537 unidades habitacionales, 56 asentamientos irregulares, 165 barrios y fraccionamientos.

Con base en información del INEGI se estima que la población indígena en la delegación para la década de los setenta fue de 9,562 personas que declararon hablar alguna lengua indígena, para el 2010 el núme-

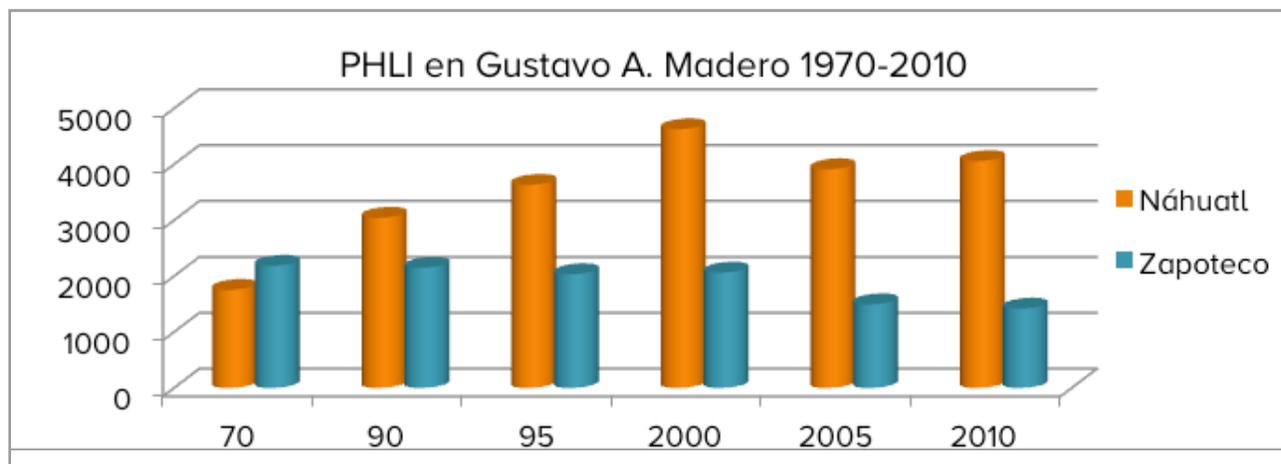


Elaboración propia con datos del Censo de Población y Vivienda correspondientes al periodo 1970-2010

46

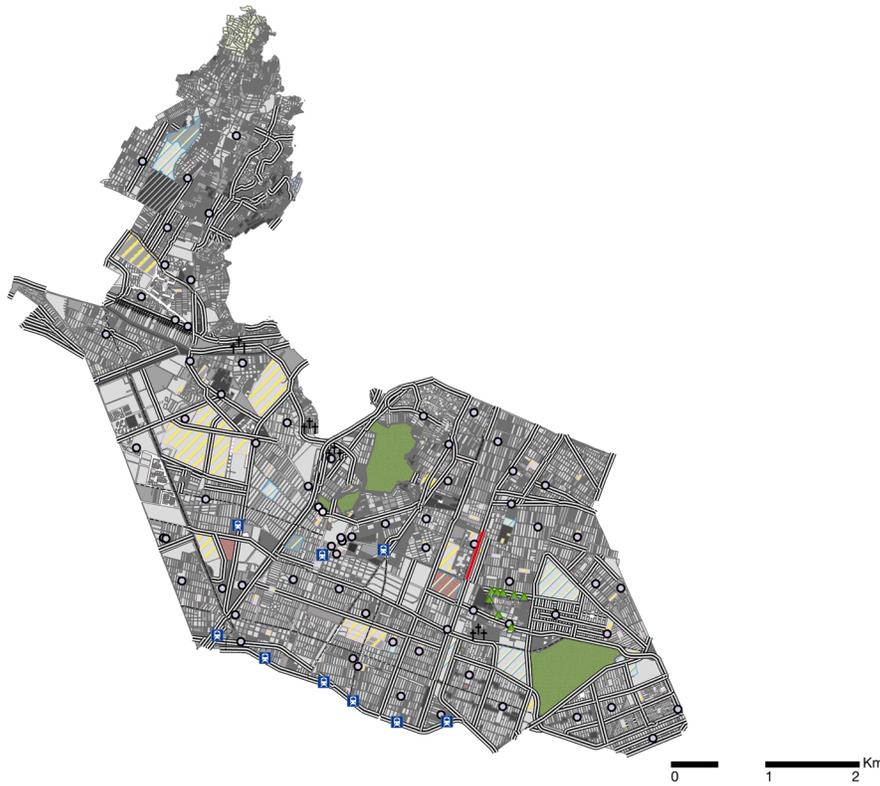
ro de hablantes de alguna lengua indígena (hli) fue de 14,849.<sup>4</sup> Esta población representa el 12% del total de la población hli en el Distrito Federal, tan sólo detrás de la delegación de Iztapalapa que cuenta con más de 30,000. Ambas representan cerca de una cuarta parte de la población total hablante de lengua indígena en el Distrito Federal.

En este mismo año se registraron hablantes de 16 lenguas indígenas, algunas del norte, centro y principalmente sur de México. Los grupos etnolingüísticos, y sus distintas variables, con mayor presencia en la delegación han sido el náhuatl, zapoteco, mixteco, otomí, mazateco, mazahua, en ese orden.



Elaboración propia con datos del Censo de Población y Vivienda correspondientes al periodo 1970-2010

4 Cabe mencionar que el criterio de identificación de la población indígena ha cambiado, actualmente se contempla además de la lengua, la autoadscripción, la pertenencia por parentesco, entre otros, pero para hacer comparables las cifras se tomó el mismo criterio, hablantes de lengua indígena para la secuencia histórica. INEGI Censo de Población y Vivienda 2010.



Elaboración propia con datos del Censo de Población y Vivienda correspondientes al periodo 1970-2010

Para el 2010 de las 306 AGEB en que se divide la delegación sólo en once no se registró ningún hablante de lengua indígena. Tres de las once AGEB no tienen población alguna. De las 8,330 manzanas, de las cuales 315 no tienen datos de población, es decir o no hay habitantes o no son manzanas con viviendas tales como centros deportivos, fábricas, estaciones y talleres de metro, escuelas, parques, etcétera. En 1,709 hay presencia indígena, es decir en el 21% del total de manzanas.

Encontramos mayor población congregada en las manzanas correspondientes a la zona norte de la delegación. Particularmente en la zona noroeste que corresponde a la colonia Vista Hermosa y Tlapexco donde se

asientan los nahuas de Chilacachapa, Guerrero. También se identifica la concentración de zapotecos en la zona norte de la delegación que corresponde a las colonias de Malacates, Ampliación Malacates y una porción de Lomas de Cuauhtepac.

Mediante los recorridos y el análisis espacial observamos un sector importante de la población no congregada, dispersa, en pequeños números a lo largo y ancho de las 8,330 manzanas en todo el territorio de la delegación. Es decir, la localización y distribución de la población indígena en la delegación convive con dinámicas de congregación y dispersión en casi toda la superficie delegacional.

## LA CIUDAD: ESPACIO Y REDES SOCIALES

El espacio urbano del norte de la Ciudad de México se nos presenta históricamente como un crisol que alberga distintas expresiones culturales e identitarias. Estas expresiones no están al margen de relaciones de poder y de conflicto con el mismo espacio y con los demás actores que allí cohabitan. En este sentido nos interesa ver cómo se elaboran redes y estrategias comunitarias que permiten tanto la configuración de espacios determinados como la conformación de actores sociales, disgregados o congregados, como sujetos políticos. Nos interesa dar cuenta de las experiencias etnográficas en tanto dinámicas de conformación de sujetos colectivos que demandan y ofertan servicios, pugnan por su reconocimiento cultural, reivindican sus derechos colectivos, a la par que recrean elementos constitutivos de su cultura o lugar de origen, todo ello en el marco de la metrópoli.

Por tanto consideramos que “Las experiencias de la metrópoli son desiguales en la medida en que reflejan el poder desigual de los actores en su relación con el espacio, y en particular en su capacidad para *domesticarlo*, es decir, para convertirlo en algo que tiene un significado y un uso para cada quien” (Duhau, 2008). Se habla de *domesticación* del espacio (calle, barrio, colonia) a partir de revisar el proceso por el cual los antiguos migrantes indígenas se insertaron y se apropiaron –en ciertos niveles– de su nuevo espacio de residencia.

El punto de partida para entender esta domesticación del espacio por parte de los pueblos originarios e indígenas (migrantes o no) está expresado en la disputa para desarrollar sus dinámicas socioculturales en el entorno urbano, ya sea de manera individual o colectiva y más aún cuando se encuentran en lugares desconocidos o sombríos en relación con su espacio de origen.

La capacidad de las personas y grupos –sobre todo de antiguos migrantes provenientes de entornos rurales concentrados en la ciudad– de apropiarse de un espacio urbano independientemente del fin (laboral, residencial, comercial, cultural y/o social) funge como base para fomentar ciertas relaciones socioculturales que se asientan en la creación de una “comunidad imaginada”, que emerge a partir de distintos elementos compartidos y que se evidencia en momentos cumbres como un rito, una asamblea, el trabajo colectivo o una fiesta.

Los límites se amplían o reducen en función de las negociaciones –a veces difíciles– que se llevan a cabo tanto al interior como hacia fuera de la comunidad. Dicho de otra manera, los límites comunitarios, por ser negociables, trascienden el espacio físico ocupado por una colectividad. Lo que importa, finalmente, no es el lugar sino la pertenencia, y ésta se define por el conjunto de elementos significativos que se manifiestan como fronteras simbólicas (Martínez, 2004).

## GRUPOS CONGREGADOS

Mediante tres casos concretos ilustramos la conformación de redes familiares y paisanaje de población indígena consolidada en la delegación GAM. A través de ellos podemos ejemplificar las múltiples maneras de ser indígena en la ciudad, de insertarse y apropiarse de los espacios de la ciudad y de dar forma y recrear sus sentidos comunitarios que ligan a sus miembros en comunidades imaginadas (que son extensas y elásticas) en el *continuum* en el tiempo que enlaza el presente con el pasado, así como el espacio donde se tejen relaciones entre la urbe y las comunidades de origen. Su propio proceso de maduración en el tiempo como miembros de esta ciudad nos ofrece la posibilidad de reconocer nuestra diversidad, además de valorar y legitimar los derechos de los pueblos indígenas y sus grandes aportes a la sociedad global.

## EL GRUPO OAXAQUEÑO Y LA VIRGEN DEL ROSARIO: FIESTA Y CONEXIÓN ÉTNICA

El grupo de zapotecos de la Sierra Norte de Oaxaca residentes en la zona de Cuau-tepec al norte de la ciudad ejemplifica un caso peculiar de la conexión y concentración de un grupo étnico que rebasa los límites territoriales de una colonia y erige en un espacio urbano periférico sus medios para socializar y recrear comunidad. Pero ¿cómo se aglutinan? ¿qué elementos los distingue? ¿cuáles son los mecanismos para concretar la extensa red que generan como grupo étnico? Dichos cuestionamientos trazan el hilo conductor que pretende dar cuenta de las maneras en cómo los zapotecos de la Colonia Malacates establecen su forma de vivir lo indígena en la Ciudad de México.

Desde la década de los ochenta los zapotecos concentrados en la incipiente Colonia Malacates empezaron a cimentar la morada de su cultura general, siendo la segunda generación de zapotecos llegados a la ciudad. Los indicios de la celebración de la Virgen del Rosario datan de hace 34 años cuando un grupo de oaxaqueños retomaron la celebración ya existente de la imagen de la Virgen en la colonia. La gente menciona que en Yalálag celebraban a la Virgen del Rosario y “por arte de magia” o por “coincidencia” se toparon con la imagen en su nuevo entorno urbano. A partir de ese momento un señor originario de Oaxaca dedicado a la música otorgó por primera vez una fiesta con banda de viento, y en adelante el grupo oaxaqueño fue recuperando y adoptando la imagen



de la Virgen como propia. Gerardo Molina menciona que a pesar de festejar a la virgen y retomar costumbres religiosas en los nuevos espacios residenciales, la fiesta, genera la cohesión y aglutinamiento de las personas para mantener en principio, la lengua madre vigente y crear una comunidad imaginada relacionada al ser zapoteco.

50

El grupo oaxaqueño está integrado por diversas personas provenientes del estado de Oaxaca principalmente de los pueblos de Santiago Camotlán y Villa Hidalgo Yalálag. Durante todo el año el grupo oaxaqueño está en continua comunicación; el primer domingo de cada mes realizan un rosario en honor a la Virgen del Rosario en donde se reúne la mayor parte de los integrantes que habitan en la Colonia Malacates. Los rosarios se llevan a cabo en la casa del señor Gerardo Molina originario de Santiago Camotlán. En el contexto del rosario se va planeando –depende de los meses que falten para la fiesta– la coordinación y organización de la fiesta que se celebra el primer domingo de octubre.

El atole de champurrado y el pan típico de esta región oaxaqueña es el aperitivo que prosigue después del rosario, si es bueno el ambiente se hace presente el brindis acompañado con mezcal y la reminiscencia a la madre tierra.<sup>5</sup> Los rosarios duran aproximadamente una hora, una pregonera elegida por la agrupación apoya todo el año para efectuar dicho culto religioso.

Algo que es importante resaltar es que los rosarios sirven de vehículo para inducir a los integrantes del grupo oaxaqueño a conversar en su lengua madre (zapoteco) y por lo regular a recordar y compartir experiencias vinculadas al lugar de origen.

La organización de la fiesta cuenta con una estructura formal y está conformada por una representación principal que es el Presidente del grupo oaxaqueño respaldado por todo su grupo de trabajo (tesorero, secretario y colaboradores). Dichos cargos son honoríficos y se deciden de manera comunitaria a partir de asambleas generales en torno a la fiesta de la Virgen del Rosario. La mayoría de integrantes –si no es que todos– comparten la referencia general de provenir del estado de Oaxaca o ser originarios de Yalálag o de Santiago Camotlán. No es un requisito pero sí un criterio diferenciador en el colectivo.

Desde el mes de julio la organización de la fiesta empieza a recibir las primeras cooperaciones que sirven para sufragar todos los gastos que genera la fiesta. Tanto las comidas, cohetes, banda de viento, logística, programas de la fiesta e invitaciones son costeados a partir de la recolección de recursos económicos dotados por los integrantes del grupo oaxaqueño y sus redes de cooperación; dichas redes se distinguen por las relaciones parentales y de paisanaje de los oaxaqueños en toda la Cuenca del Valle de México. El grupo oaxaqueño se extiende no solamente en la Colonia Malacates y colonias aledañas, sino a diversos espacios como Chincucac, Nezhualcáyotl, Chimalhuacán, Taxqueña, San Juan de Aragón, San Felipe de

---

<sup>5</sup> Tradición muy marcada en algunos pueblos de Mesoamérica, en el caso de los pueblos zapotecos del estado de Oaxaca es más marcada en zonas serranas y Valles Centrales. En esta tradición se ubica claramente el caso de los pueblos serranos que incluye zapotecos (bene xon), mixes (ayuuk jã'äy) y chinantecos (Tsa ju jmi), éstos últimos pertenecientes a la región del Papaloapan.

Jesús, Chalco, Chiconautla, Ayotla, entre otras colonias, donde residen parientes y paisanos del grupo de Cuauhtepac.

Las familias oaxaqueñas reciben a la comisión de recaudación al grito de ¡*quihubo paisano!* y pozontle frío<sup>6</sup> para refrescar la garganta del calor abrumador de la jornada. En ocasiones las familias se preparan para recibir a la comisión y como medio de agradecimiento por acordarse de la familia los invitan a comer y tomar algo fresco. Pero lo más representativo a parte de la cooperación es el ambiente que sugiere platicar en la lengua materna. Ese momento se convierte en la manifestación de añoranzas colectivas y es el medio común para resaltar una identificación grupal que coexiste gracias a la relación que establecen los zapotecos urbanos a lo largo y ancho de la metrópoli.

## La fiesta: encuentro y jolgorio

Entre la danza de los negritos y los bailes chuscos la fiesta da inicio invitando a cualquier extraño al jolgorio oaxaqueño instaurado en Malacates. La calenda realizada un día antes de la celebración principal resulta el momento lúdico para coexistir y bailar sin pesadumbre, donde la banda filarmónica de viento “Cuatro Barrios” ameniza a toda la gala con música tradicional. Este hecho es importante dado que la banda está conformada por descendientes y originarios de Oaxaca, que tienen como referente principal el

nombre que rememora a los cuatro barrios que conforma la estructura de Villa Hidalgo Yalálag. Las actividades rebozan entre la religiosidad popular (instaurada históricamente por los sectores populares e indígenas) y los distintos parámetros de la institución religiosa (entendida como la iglesia). Esto es notorio en los relatos que existen entre los vecinos de Malacates, por un lado mencionan que los elementos religiosos instaurados en los órdenes formales de la iglesia se respetan e impulsan año con año, ponen como ejemplo los rosarios, las misas, las procesiones y demás actos protocolarios de una celebración religiosa. Pero siempre es necesario dotar a la fiesta de alegría y baile, es ahí donde los oaxaqueños introducen todos los elementos propios para lograrlo: calenda, baile, comida, burla, goce y mezcal forjan estas dos perspectivas de celebración religiosa particulares de las comunidades indígenas y sectores populares.

Estas formas de celebrar “a lo oaxaqueño” han ocasionado algunas disputas por el espacio, y con la Comisión de Capilla de la Virgen del Rosario que depende institucionalmente de la parroquia más cercana y que generalmente está conformada por personas mestizas o quizá por personas con algún origen étnico que han ido perdiendo su costumbre propia y se han incorporado a la celebración desde el ritual católico convencional instaurado y regido por la iglesia.

## La disputa por la fiesta

Se cuenta que anteriormente la Comisión de Capilla y el grupo oaxaqueño se coor-

---

<sup>6</sup> El pozontle es una bebida tradicional que se elabora con una planta silvestre conocida como Cocolmecha, además de cacao, maíz y piloncillo que se mezcla con un molinillo de madera.



dinaban para realizar la celebración de manera conjunta. Sin embargo, desde hace algunos años ambos grupos han cambiado sus dinámicas y han decidido realizar su fiesta de manera independiente. Existen muchos motivos pero quizá los más evidentes al momento de realizar la presente investigación, es que la intervención y llegada de los oaxaqueños el día de la fiesta es abrumadora para quien no es oaxaqueño, motivo por el que se menciona que hay una apropiación de la fiesta por parte del grupo gracias a que cuentan con una red muy fuerte en la zona metropolitana. Dicha apropiación del espacio y de la fiesta causa revuelo en algunas representaciones eclesiásticas que perciben que la fiesta no sólo es de los oaxaqueños, sino de toda la comunidad de Malacates.

A pesar de las restricciones eclesiásticas intensificadas por la Comisión de Capilla y algunos habitantes de la colonia, los oaxaqueños residentes en Malacates no frenan su organización –que en todos los tiempos ha sido autónoma– y recrean un tejido amplio de intercambios entre sus parientes y paisanos, dejando claro que su relación con el espacio depende del sentido aportado por una comunidad imaginada y que los lazos de cooperación –entendidos comúnmente como tequio o faena<sup>7</sup> se recrean independientemente de los entornos vivenciales de las comunidades indígenas.

---

7 Formas de trabajo comunal.

8 Las múltiples concentraciones de zapotecos en la zona metropolitana propicia la diseminación de elementos culturales que se refleja por ejemplo en las fiestas patronales de la Colonia San Miguel en Cuauhtepic y la Virgen patrona de los músicos Santa Cecilia en Chimalhuacán. Estas dos fiestas guardan relación importante con la celebración de la Virgen del Rosario en Cuauhtepic.

Los intercambios entre los paisanos oaxaqueños se concretan en muchos elementos que envuelve la fiesta, uno de ellos, y no menos importante, es el preparativo de los alimentos, donde muchos miembros del grupo oaxaqueño colaboran para su realización. Algunos de los productos utilizados en la preparación de la comida son adquiridos de la región de origen para dotarle toda la “esencia oaxaqueña” y quizá con ello darse el gusto de probar nuevamente lo propio, que se convierte en un deleite a los sentidos y un satisfactor sin igual para mantener viva la costumbre y dar tregua a la nostalgia urbana. Menciona Yolanda Pardo (2013) investigadora de la zona de Cuauhtepic que la preparación culinaria va más allá de la necesidad básica de alimentarse, porque también satisface y nutre otros niveles de las relaciones sociales y emocionales de los miembros del grupo.

Para el Grupo Oaxaqueño la Colonia Malacates es el epicentro base para la congregación temporal de las redes de colaboración étnica que refiere su trayectoria comunitaria de origen. La celebración religiosa que evoca a la Virgen del Rosario es el motivo que impulsa una manera particular de apropiación de un capital simbólico y a la par del espacio domesticado en el entorno urbano, tomando en cuenta los procesos migratorios que ha experimentado este grupo de zapotecos a mediados y finales del siglo pasado.

Sin duda las redes que germinan entorno a la pertenencia étnica rebasan los límites de la fiesta de la Virgen del Rosario en Cuauhtepic,<sup>8</sup> pero es en este momento donde

probablemente se afianzan los vínculos que articulan el sentido de lo propio, debido a la especial condensación de elementos simbólico-rituales. Dentro de la fiesta se tejen y reproducen distintos elementos culturales que refieren a una identificación étnica específica. La fiesta es la muestra de todas las relaciones y redes que el grupo oaxaqueño mantiene en la zona metropolitana, la reinención de elementos culturales mantiene y estimula la conexión continua de muchas personas pertenecientes a una misma articulación comunitaria, es una sensación “de estar en un ambiente de convidar” y de “poder revivir algunos momentos que hemos vivido en el pueblo”, dicen los zapotecos de Malacates.

## LOS NAHUAS DE ZONGOLICA VERACRUZ, RED DE ARTESANOS Y COMERCIANTES DE LA MADERA

En San Juan de Aragón se localiza un grupo de nahuas que viven en un campamento donde también desarrollan una actividad laboral específica: la fabricación y venta de muebles e insumos de madera de pino. Esta labor económica tan definida y organizada favorece la integración compacta de los miembros tanto por su afianzamiento a una misma actividad productiva como por la forma de residencia comunitaria en un entorno urbano en el que habitan, adaptan y transforman su espacio de forma muy singular. El taller, que también es el espacio de residencia del grupo, es un terreno compartido por varias familias –alrededor de catorce– donde se aprecia la organización de la vida comunitaria. Hay una parte del espacio donde se encuentran varias viviendas de lámina y madera que sirven de casa habitación a los miembros del grupo, y en el fondo del terreno hay un espacio amplio destinado para los talleres de carpintería de cada familia, ya que cada una organiza su actividad productiva de manera autónoma, aun si bien todos participan en labores comunes como limpieza de terreno, provisión de agua, etcétera; y todos participan de los espacios de decisión donde tratan asuntos generales para todos los miembros, y en ese sentido, el taller es una recreación del espacio comunitario que se vive muy definidamente a partir de las fronteras que se establecen en el paisaje urbano.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> El terreno donde actualmente se encuentran asentados fue cedido por el gobierno delegacional en 2011 a cambio de un terreno que el grupo ocupaba ubicado en la colonia Nueva Atzacocalco, dentro de la demarcación de la misma delegación. El acuerdo fue desocupar aquél terreno para la construcción de un espacio recreativo, a cambio de un convenio para la obtención de viviendas a través del INVI.

Su actividad económica es un nicho laboral muy definido entre los nahuas de esta región de Veracruz que viven en la Ciudad de México y en otros contextos urbanos. Ellos suelen comprar la madera en la región de procedencia, donde también eventualmente reforestan y participan del tequio en sus comunidades de origen. “Los primeros empezaron con la venta de carbón en la región (de origen)”, pero cuando los encinos del pueblo se comenzaron a acabar, empezaron a transitar a formas cada vez más diversificadas y especializadas del oficio de la carpintería.

54

Relatan los entrevistados que las formas de venta también han variado en el tiempo, los primeros comerciantes iban con sus “diablitos” recorriendo las colonias y eran sujetos de constante abuso por parte de policías y supervisores de vía pública. Debido a esta situación comenzaron a formar redes de comerciantes y más tarde organizaciones gremiales que daban amparo y protección legal a los miembros, esto permitió que obtuvieran permisos de venta en puntos específicos como esquinas, y lograran permisos delegacionales en espacios de venta semifijos en las calles o en algunos sitios institucionales o del sector privado, de fomento al autoempleo como expo ventas, tianguis o espacios en centros comerciales, lo cual representó una lucha permanente tras varios años de concertación política con los gobiernos y autoridades delegacionales.

Esta actividad económica ha favorecido un proceso migratorio constante y creciente a lo largo de más de 30 años. La red es extensa y abarca varios puntos de la ciudad,

área conurbada y estado de México, además de otras ciudades en varios estados de la república como Oaxaca, Jalisco, Querétaro, Chiapas, Nuevo León, Tabasco, Guanajuato, y por supuesto Veracruz. Los talleres ubicados en la Ciudad de México son espacios rentados en su mayoría,<sup>10</sup> y se ubican principalmente en las delegaciones Álvaro Obregón, Azcapotzalco, Tlalpan, Tláhuac, Cuauhtémoc, y Gustavo A. Madero.

Es importante señalar que los lazos parentales son fundamentales para la llegada e inserción de los nuevos miembros al espacio urbano, y constituye, sin duda alguna, una estrategia altamente eficaz para la sobrevivencia y adaptación económica y social del grupo. En estos espacios comunales, como el caso del taller de San Juan de Aragón, se van transmitiendo los conocimientos necesarios para la reproducción social del grupo, los jóvenes van aprendiendo y desarrollando su oficio gracias a su adiestramiento guiado por sus antecesores que cuentan además con la experiencia de vivir en la ciudad o en los contextos receptores, no obstante tienen acceso inmediato al conocimiento del oficio, a la principal materia prima como la madera, las camionetas para transportar la mercancía, las herramientas de trabajo e insumos para la producción, y también acceden de manera inmediata a los puntos de venta que son resultado de la gestión que los diferentes grupos han logrado – más o menos– mantener gracias a la concertación de acuerdos con las diferentes

---

10 El grupo de San Juan es una excepción, ya que el terreno donde se encuentra su campamento fue prestado mientras se les otorga vivienda a través de un convenio con el INVI y la delegación GAM.

dependencias gubernamentales o áreas administrativas en cada contexto local.

Con el tiempo y a partir de esta necesidad constante de defensoría en el terreno jurídico y para la gestión de proyectos y apoyos, la red de paisanaje se conformó en una asociación civil llamada Coordinadora Nacional de Artesanos y Comerciantes A.C., cuyo lema es *Zepanian Titlatozke* “Juntos hablaremos”, la cual agrupa en la actualidad aproximadamente 3,200 miembros en el país, de los cuáles se calcula que hay alrededor de 600 miembros en el Distrito Federal y área conurbada, de acuerdo al señor Porfirio.

Los talleres/espacios de residencia operan como “grupos de trabajo” identificados por todos los miembros de la organización y suelen tener reuniones periódicas para tratar temas generales, que normalmente son de apoyo a los grupos que están más vulnerados o han sufrido algún “atropello” o abuso por parte de las autoridades locales en el contexto receptor o bien por parte de grupos de delincuencia organizada, quienes tienen una presencia importante en su región de origen.<sup>11</sup> El apoyo entre compañeros es importante, mencionan los entrevistados, porque de otra manera “se sufre más estando solos”. La defensoría de sus derechos individuales y colectivos se combinan sobre una base sólida, lo cual representa un ámbito importante para la

organización y a la larga deriva en un beneficio directo a las familias que conforman los talleres.<sup>12</sup>

“El personal de vía pública y policías han aprovechado sus posiciones para extorsionar a los compañeros”, menciona Don Porfirio, y entonces la organización se ha planteado como el principal objetivo, la conformación de un mismo frente de apoyo jurídico y político que en ciertas situaciones llega al espacio público donde el grupo se organiza y cobra fuerza a partir de “hacer presión y que respondan a las denuncias de abusos”.

Guevara nos recuerda que: El verdadero rostro de esta ciudad, (evidencia) las profundas fisuras sociales que la atraviesan, escondidas por años bajo el manto del mestizaje, que actuó como ideología naturalizadora y encubridora de profundas diferencias y desigualdades económicas y sociales, que fueron sostenidas, reproducidas y legitimadas cotidianamente por prácticas institucionales formales (2010:14).

Este caso de la red y organización de nahuas de Zongolica, ejemplifica una forma de organización compacta, anclada en valores colectivos como la solidaridad y lealtad, así como en la adquisición de conocimientos y prácticas colectivas y comunales que han favorecido los procesos de inserción a la ciudad. En esta experiencia de más de 30 años se han genera-

---

11 En la región Zongolica es cada vez más marcada la presencia de delincuencia organizada a partir de la llegada del narco, lo cual genera constantes tensiones y violencia con la población residente, que en años recientes ha coadyuvado a la formación de grupos autónomos de defensa ciudadana como el caso de la policía comunitaria, a la vez que procesos migratorios masivos, en lo que se ha llamado *migración forzada*.

---

12 Otro ejemplo también se reporta en el caso del grupo de Tláhuac, ya se han logrado obtener viviendas por la gestión de programas a través de la CDI.

do ámbitos de reivindicación de derechos muy importantes, espacios de acuerdos, gestión y concertación política, paralelamente a la sólida conformación de estrategias de sobrevivencia que les permiten la captación de recursos y capitales para el sostenimiento de las familias en los talleres y campamentos. Sin duda es una experiencia importante que puede aportar elementos en la organización de colectivos en grandes ciudades, sean indígenas urbanos o no.

## SER CHILA AQUÍ Y ALLÁ, LAS VOCES DIVERSAS

Existen ejemplos claros de cómo la migración paulatina y constante de paisanos ha favorecido la consolidación de redes de apoyo (familiares y de paisanaje), además de un sólido proceso de inserción al medio urbano a partir de la conformación de nichos laborales, que muestran, además de una estrategia práctica para la subsistencia, una base sólida de donde surgen diversas demandas políticas en defensa de sus derechos.

En estos procesos de maduración y consolidación de las bases organizativas es crucial la conformación de prácticas compartidas, en donde se aglutinan las demandas colectivas de los derechos cuyo motor es la lucha por conseguir vivienda, trabajo y servicios. A su vez refuerza e intensifica con sus demandas como miembros de grupos o pueblos indígenas –proceso que se ha incrementado sobre todo a partir del Movimiento zapatista–, y el reciente auge de los reclamos en el tema de derechos culturales, que ha dado la pauta para la movilización política y étnica en el espacio público y ha conformado un escenario de reivindicación étnica amplio, aglutinante, a favor de los derechos de los pueblos indígenas en la Ciudad de México, en el que se han sumado amplios sectores no indígenas.

En este sentido se describe y analiza la configuración étnica de los nahuas o *chilas* de Cuauhtepic, como gustan autonombrarse. Los nahuas de Guerrero originarios de Chilacachapa, Municipio de Cuetzala del Progreso, mantienen una red familiar-



paisanal de más de 60 años en la Ciudad de México y área conurbada. La tradición migratoria de este grupo, se debe en gran medida a que Chilacachapa, como muchos otros pueblos de la región y del país, tiene una larga historia de pobreza, marginación y falta de oportunidades, que en tiempos recientes han exacerbado las problemáticas por la fuerte presencia del narcotráfico y la violencia cotidiana que se vive en la región. En las oleadas recientes, la migración de los chilas ha sido fuertemente influida por el clima de violencia que aqueja el estado de Guerrero, según las apreciaciones de las personas entrevistadas.

A partir de los años cincuenta comenzó la emigración a ciudades como Acapulco, Cuernavaca, Iguala, y principalmente la Ciudad de México, además de otras ciudades en el interior del país, así como a ciudades como Chicago, Los Ángeles y Phoenix, en Estados Unidos y otras ciudades en Canadá (Ver Leal: 2014).

En este largo camino migratorio los chilas llegaron de la Ciudad de México a partir de los años cincuenta y se asentaron en la colonia Nueva Atzacolco en la delegación Gustavo A. Madero. Para década de los sesenta hubo un aceleramiento en las dinámicas migratorias y a la Ciudad de México llegó una oleada de chilas que ocupó principalmente vecindades en colonias del centro de la ciudad, sobre todo en la Colonia Guerrero, en las calles de Belisario Domínguez, Pensadores mexicanos, Libertad y Perú. Más tarde llegó otro grupo que se asentó en la calle de Ecuador esquina con Brasil, el cual fue el asentamiento más numeroso en esos años. En un segundo periodo llegaron otras fami-

lias a varias colonias de Azcapotzalco, a la colonia Pensil, y a las colonias Cuauhtémoc y Anzures, estas últimas fueron asentamientos recurrentes debido al fácil acceso a espacios laborales como el servicio doméstico en casas de particulares que en ese momento pertenecían a la clase media alta.

Esto marcó una primera etapa migratoria donde la población se fue asentando en las colonias y predios del centro de la ciudad. Las vecindades y pequeños cuartos de azoteas alquilados fueron las principales viviendas durante este periodo, esto generó dinámicas conflictivas y difíciles por el hacinamiento y la convivencia con sectores marginales y populares, conflictos que en gran medida eran parte del escenario de los barrios del centro de la ciudad, se registró en entrevista que había pocos espacios para convivir armoniosamente, por la constante pugna por baños, el agua, espacios compartidos como la zona de tenderos, lavaderos, etcétera.

Más tarde algunas familias comenzaron a tener ingresos constantes, por lo que se comenzó a buscar predios o viviendas que pudieran albergar no sólo a las familias extensas ya radicadas en la urbe, sino a la parte de la familia que estaba por migrar y que día a día iban arribando a la ciudad. Esto generó una dinámica de migración a contraflujo, es decir, del centro a las periferias, se comenzó a buscar predios en colonias o ejidos de los márgenes de la urbe. Así se inicia una segunda etapa de migración intraurbana del centro a las periferias. A finales de los años sesenta y principios de los setenta se asentaron otras familias en Santo Domingo, Coyoacán, y en la



colonia Del Sol y Aurora en Nezahualcóyotl, Estado de México. En ese mismo periodo se fundó Xalpa en Iztapalapa, y al mismo tiempo llegaron alrededor de 60 familias a La Presa, Estado de México.

Ya para finales de los años ochenta y principios de los años noventa se fundó la colonia Vista Hermosa, Cuauhtepac, paralelamente Tulpetlac, en Ecatepec de Morelos, Atizapán de Zaragoza en Naucalpan y más recientemente llegaron familias a Venta de Carpio, Chiconautla, Jardines de Morelos, San Agustín, en Ecatepec, y Topilejo y San Pedro Mártir en Tlalpan, otras más a la Laguna de Xico en Chalco y a algunas colonias de Tláhuac.<sup>13</sup>

58

De esta forma, se ubica que hay dos grandes momentos migratorios, el primero se caracterizó por el arribo a la zona centro, a vecindades y cuartos de azotea en renta, el segundo momento, que no se contraponen al primero sino que coexisten y se complementan, se identifica por el desplazamiento del centro de la ciudad a la periferia urbana, a predios más amplios y que pudieron comprar, y quizá hay hasta un tercer momento de desplazamiento del centro para ocupar las zonas periféricas, algunas no urbanas. A la par de la “colonización” de las periferias se fue consolidando otro fenómeno importante, la compra o adquisición de los predios del centro de la ciudad.

Al inicio de su proceso migratorio a la

Ciudad de México, a finales de los años cincuenta, la red se fue afianzando de forma compacta a partir de concretar procesos organizativos en el terreno laboral y de lucha por el acceso a servicios en la ciudad, que ellos denominaron “derecho a la ciudad” donde hubo un momento álgido de movilización política durante los sesentas y que se prolongó hasta los ochentas, y que resultó muy importante para su lucha a favor de sus derechos como indígenas, sobre todo a partir de 1994 con el levantamiento armado del EZLN.

La lucha por el derecho a la ciudad se convirtió desde su arribo como el elemento aglutinador y que hasta la fecha los distingue de otros grupos en la ciudad. Los chilas han participado y conformado diversas agrupaciones y organizaciones sobre todo por la lucha de la vivienda. Particularmente en la experiencia del grupo de la colonia Pensil, desde donde conformaron la Coordinadora Única de Damnificados que más tarde se convirtió en la Coordinadora Nacional del Movimiento Urbano Popular, también en la Unión de Inquilinos de la Colonia Pensil y años después formaron parte de la Asamblea de Barrios. En este proceso fue importante la coyuntura del temblor de 1985 en la Ciudad de México, ya que por su activa participación en el rescate y ayuda en el levantamiento de escombros, posibilitó una plataforma política con margen de acción y gestión amplia.

Con los años varios predios fueron cedidos o vendidos a los chilas como resultado de esas movilizaciones que llevaron a cabo en conjunto con otros sectores populares, tal es el caso del predio en la calle Lago Gran

---

13 Datos proporcionados en entrevista con el señor Efraín.

Oso #50 en la colonia Pensil. En este contexto, la asociación civil Unión de Revistas, libros y publicaciones atrasadas “Vicente Guerrero Saldaña” A.C., logró su consolidación hacia los años ochenta después de afianzar su personalidad propia como asociación civil chila. Es necesario observar que una de sus estrategias en la arena política y laboral han sido las alianzas establecidas con otros grupos, gremios y sectores sociales que en momentos de coyuntura han favorecido para dar respuesta a varias de sus demandas.

En el caso de Cuauhtepac la congregación de chilas en Vista Hermosa ha logrado la consolidación del Comité vecinal como claro ejemplo de la articulación con otros actores en sus espacios de residencia y trabajo. Esto ha permitido el desarrollo de proyectos autogestivos como la Casa de Cultura en Vista Hermosa, que forma parte de la red de casas de cultura administradas por la delegación y a la vez un espacio de vinculación vecinal donde se reúnen y toman acuerdos con base en mecanismos de decisión comunal, como la asamblea que se lleva a cabo periódicamente para atender diversos asuntos que son de interés común entre los avecindados, sean chilas o no.

Estos y otros ejemplos nos muestran una trayectoria muy extensa en términos de experiencias colectivas de autogestión, donde quizá la base de aglutinamiento de sentidos se encuentra en el *ser chila aquí y allá...* No obstante estos momentos en la historia de su migración, los chilas han tejido una amplia red de paisanos en la que vale detenerse y revisar la manera en la

que se ha conformado el sentido compartido de la pertenencia del chila. Es así que preguntamos, *para usted ¿qué es ser chila en la Ciudad de México?* Y ellos respondieron...

### *Compadritos por siempre*

Hoy ser chila en la Ciudad de México tiene que ver mucho más con las formas tradicionales del respeto entre paisanos expresadas a través del compadrazgo<sup>14</sup> y las formas de interrelación propias que expresan la ayuda mutua y el arraigo a sus tradiciones. Es difícil que un chila se mantenga aislado... los chilas que viven en esta colonia se visitan con los de la otra colonia, y los otros con los de aquella otra colonia y así (...) ya que somos apegados a la tradición que nos hace ser chilas donde sea que estemos...El compadrazgo se conserva para mantenernos unidos y hay chilas en Chicago, Los Ángeles y Phoenix, en Estados Unidos y hasta en Canadá (Entrevista a Don Efraín, 2015).

Los recuerdos de su pueblo, o de aquellos años de lucha compartida, los vínculos parentales, de padrinazgo y compadrazgo, pero sobre todo el inquebrantable apoyo mutuo, han sentado las bases para que esta red paisanal se fortalezca con los años, logrando una madurez colectiva y comunal importante como pocas en su tipo.

---

<sup>14</sup> Hay bastante literatura sobre el tema del compadrazgo-padrinaje, por mencionar algunas referencias podemos encontrar trabajos de Arizpe 1973; Mounsey Taggart 1975; Good 1988 y Gledhill 2004.



Las fiestas del ciclo de vida como bautizos, confirmaciones, primeras comuniones, quince años y especialmente bodas (Leal, 2014), constituyen espacios en los que los vínculos comunales, familiares y de paisanaje se reavivan, coadyuvando a que el vínculo colectivo se mantenga a partir de la celebración de su *costumbre*, donde los elementos culturales, incluidos los sentidos profundos de su cultura y sus valores están presentes: “es un momento de mucho respeto”, comenta el señor Fortino.

Por ejemplo para el caso de las bodas, Olivia Leal (2014) ha documentado algunas prácticas de la tradición del compadrazgo-padrinaje, como por ejemplo la fiesta llamada “La dejada de la muñeca”:

“Se trata de una muñeca elaborada de pan, la cual es ataviada con ropa y accesorios donados por las madrinas y familiares mujeres del novio). La muñeca “vestida”, representa un regalo para la novia y durante el festejo se organiza una comida especial, y si se cuenta con recursos económicos se contrata una banda de música, además de la entrega de numerosos regalos entre los padres de la novia y el novio. La celebración de “La dejada de muñeca” significa el reconocimiento de la nueva pareja por parte de ambas familias. En los discursos que se expresan entre los familiares, se resalta el surgimiento de una “sola familia”, esto es la unión de la familia del novio y de la novia. Lográndose con ello, reafirmar los lazos de ayuda y cooperación en caso de necesitarse” (Leal, 2014:257).

El padrinaje y el compadrazgo son vínculos positivos que atenúan las pugnas y conflictos entre los chilas, ya que se constituyen como estrategias para el mantenimiento de los vínculos entre paisanos, lo cual hace posible la organización y articulación del sentido colectivo entre paisanos que tie-

nen marcada dispersión geográfica, y diferenciaciones ocupacionales y políticas. Esta observación sobre el mantenimiento de lo colectivo anclado a una práctica cultural tan definida es una pieza crucial para entender las formas de vinculación de los chilas de la Ciudad de México y en Chilacachapa, y al mismo tiempo nos revela con mucha claridad las marcadas diferencias y ámbitos de conflicto que existen en esta comunidad imaginada. Entre los cambios generacionales se hace notar que hay una tendencia a preservar las tradiciones, de acuerdo a los entrevistados, así que los jóvenes chilas de la Ciudad de México siguen participando de las costumbres del padrinazgo y compadrazgo aunque de acuerdo con el señor Efraín, “ya se ha perdido mucho el sentido del respeto hacia el padrino... ya no es como antes”.

El vínculo con la comunidad de origen continúa presente a través de las celebraciones cívicas o religiosas que año con año congrega a todos los paisanos en su comunidad de origen, como es el caso de la fiesta del 8 de octubre, día que conmemoran la independencia de México, y el 25 de julio que se celebra al santo patrono Santiago Apóstol. Es un momento en el que ser chila cobra un sentido a partir de la historia, la tradición y lo más importante, el ser chila en relación al territorio. La historia de Chilacachapa es motivo de orgullo y los chilas de la Ciudad de México recuerdan y conmemoran momentos importantes de su historia, su pasado prehispánico y su orgullo por su lengua que definen como mexicano –no náhuatl–, y su origen en la tradición chontal, que es motivo de orgullo y pertenencia.



De acuerdo a lo anterior, podemos concluir que ser chila en la Ciudad de México responde a necesidades, objetivos y ópticas diversas, tomando en cuenta que en ello se traducen diferentes niveles de identificación relacionados a la adscripción étnica “chila”, ya sea en el terreno económico-laboral, cultural o político, y de acuerdo a los espacios o momentos en el proceso de maduración y consolidación de la red de chilas en la ciudad.

## GRUPOS NO CONGREGADOS

En el amplio crisol de formas comunales de habitar, domesticar y madurar espacios y trayectorias en la ciudad, existen de manera paralela a los sujetos sociales colectivos, ejercicios y experiencias no comunales que pugnan por reproducir historias de vida en el ámbito de lo privado, de lo particular y de lo individual. En las caminatas por los trenes, mercados y calles encontramos un número amplio de individuos, o familias nucleares que asumen y manifiestan su pertenencia étnica pero que no reproducen dinámicas comunitarias en la urbe.

61

Sujetos que recrean una vida urbana al margen de la convivencia con paisanos o miembros del mismo grupo, que trabajan y se divierten en la ciudad de maneras individuales o en el mejor de los casos familiares pero no que no sobrepasa la familia nuclear. No recrean fiestas, no hacen danzas, no participan en trabajos colectivos, no forman parte de organizaciones de su lugar de origen, no tienen interlocutores comunitarios con los cuales recrear una comunidad imaginada.

De estos casos, que probablemente sean numéricamente la mayoría de la población indígena en la delegación GAM, queremos dar cuenta con una forma particular de habitar la urbe, de vivir experiencias de marginación y de reivindicar el ser indígena pero de manera individual. Así se ilustra la presencia juvenil indígena poniendo de ejemplo el caso de Juan Santiago, en donde

un elemento básico de la cultura como la lengua puede ser un recurso fundamental para describir y contar experiencias de desolación y gozo al inmiscuirse en la gran Ciudad de México tras un proceso de migración prolongado. También pretende dar cuenta de las diferentes maneras en las que la juventud indígena explora y escoge los medios para reivindicar su condición étnica.

## EL MUNDO DE LA POESÍA URBANA: HIP-HOP INDÍGENA EN CUAUTEPEC

En las inquietas calles de la colonia Compositores Mexicanos las letras y los estribillos de *Juan Sant* evocan un paisaje único y aventurado del barrio periférico que caracteriza a Cuauhtepc, en la Delegación Gustavo A. Madero. Bajo la frase: “Yo escribo mis letras y estas letras me describen” Juan Sant rapero totonaco originario de Pantepec, Puebla cuenta y vive la vida a su manera tras la escena del hip-hop maderense.

62

### Artistas indígenas, medios y maneras

Muchas de las manifestaciones artísticas indígenas hacen referencia en el contenido de sus obras y trabajos a los elementos culturales que les dota de pertenencia y arraigo. También suelen ser los canales por los cuales revelan las distintas maneras de discriminación, racismo y desigualdad que evidencia su posición socio-política en el país. A través del tiempo han existido diversas agrupaciones que erigen en su insignia artística el recobro de su pertenencia étnica a partir de amalgamar distintos géneros musicales involucrando sus lenguas de origen. “Sak Tzevul” es uno de los grupos pioneros en retomar la variedad musical del rock y adjuntar destellos culturales de su región ubicada en la zona de Zinacantán, Chiapas. Venado Azul, Lumaltok, Rockercoatl, Vayijel, PatBoy (hip-hop), Youalli G,<sup>15</sup> entre otros forman parte del andamiaje musical que oferta este tipo de expresio-

---

15 Véase más detalles de artistas de la escena hip-hop indígena en: Nicolás Hernández Mejía, 2014, *Resignificación del hip-hop en los jóvenes indígenas migrantes en la Ciudad de México. Un estudio de caso: La experiencia de Juan Sant*, tesis de licenciatura, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México.

nes alternativas desde una base indígena. El caso específico de Juan Sant delata una peculiar forma de apoderarse de la ciudad con el recurso más cercano que es el calor del barrio al estilo consonante de la experiencia cotidiana.

## *Masters of Ceremonies, Juan Sant el perro flaco vuelve*

“Zona norte en el cantón”<sup>16</sup> anuncia el poderío artístico-cultural de la región de Cuauhtepic. Ubicado en la parte septentrional de la ciudad, es uno de los núcleos urbanos más diversos de toda la Zona Metropolitana del Valle de México. Entre bochos que laboran como transporte local e interminables laderas de concreto que conforman la Sierra de Guadalupe se tejen infinidad de relaciones socio-culturales que emanan de una urbanización desahogada en la región. Una de tantas manifestaciones refiere a la fuerte presencia de población indígena asentada desde las grandes oleadas migratorias de los años sesenta y setenta del siglo pasado. Dichos flujos migratorios estuvieron impulsados en un primer momento por la creación e impulso de nuevas zonas industriales en la división norte de la ciudad y la necesidad de estos espacios de adquirir mano de obra para su crecimiento y desarrollo. Tiempo después las oleadas migratorias se comportaron de manera distinta y estuvieron respaldadas por la existencia de redes familiares y laborales que atraían nuevos sectores poblacionales de todo el interior de la república.

*Juan Sant* nombre artístico de Juan Santiago llegó a la Ciudad de México a los quince años de edad, bajo una aspiración de superación personal y económica decidió osar en un nuevo entorno apoyado por miembros de su familia. Alejado de aquellas dinámicas del trabajo en el campo y procesos continuos de rezago económico que produce la vida en la Sierra Norte de Puebla, Juan Sant conspiró en contra de su destino y decidió viajar a la ciudad. Los trabajos irregulares formaron parte esencial de su vida urbana; el primero de ellos ganando un raquítico salario semanal aunado a una enérgica discriminación fomentada por sus patrones y gente que lo rodeaba. Sin embargo la adaptación a la ciudad nunca fue un problema; los viajes por el metro, la curiosidad por la estructura citadina y la “escuela calle” le dotaron a Juan el capital social y cultural para emparejarse en las dinámicas del barrio.

En la primera parada, Juan desembarca en la Delegación Azcapotzalco donde sólo estuvo unos cuantos meses, para después arribar a la Colonia Caracoles en Tlaxtepan, Estado de México. Ahí la situación se torna complicada; las hostilidades sociales y los espacios laborales limitados hacen que las oportunidades se diluyan y las relaciones en la calle florezcan. El acompañamiento con grupos juveniles, principalmente *cholos*, fue determinante para el primer acercamiento a la escena implacable del barrio y emprende el juego peligroso de conocer la calle como espacio de aprendizaje y convivencia. Al mismo tiempo las condiciones tan cambiantes y agitadas de la ciudad hacen que Juan sobreviva su vida bajo una depresión ligada

---

16 Fragmento de una canción de Juan Sant.

al extrañamiento de su entorno familiar y espacial de origen.

Como aliento en el nuevo espacio el rap chicano irrumpe en los primeros arsenales musicales que instruyen a Juan Sant en la escena del hip-hop nacional (*El diablo, Shadow*) exhortando como eje principal el orgullo de “ser mexicano” y la exaltación de una raíz “mexica” ligado a un pasado indígena. Muchas de sus letras hacen referencia a este imaginario y que de alguna manera fue producto de su formación tiempo después como rapero totonaco en la Ciudad de México. “Cuando empecé a escribir mis letras nunca escribí en totonaco pero sí hablaba de mis raíces, también me ayudó empezar a leer libros porque era muy limitado mi español” (Juan Sant, 2015).

La discriminación hacia los sectores indígenas compone directa e indirectamente a gran parte de la sociedad mexicana, muchas de las pretensiones históricas sobre la construcción de un Estado Nación homogéneo, el racismo y la relación económica asimétrica con estos sectores originarios dan muestra de lo anterior; para el caso de Juan Sant fue el principal motivo para apartarse –en primer momento– de su legado cultural e implicarse en dominios que lo involucraran en una apariencia totalmente urbana. Las drogas, la calle, problemas familiares y la violencia hicieron el papel fundamental de encubrimiento de todos los elementos étnicos que lo distinguían. Al inscribirse en la cultura del barrio y la calle, los estigmas se desvanecen: “Yo quería ocultar a través de lo estético mi raíz”.

Ya constituido dentro de la escena del hip-hop en Cuauhtépec y después de haber adquirido un lugar en los escenarios artísticos, Juan Sant retoma su legado revelándose en contra de los estereotipos negativos ligados al “ser indígena migrante” en la ciudad. “El ego de un indio” título de su más reciente material producido a lo largo de un año por Mente Negra producciones revela el sentido de concebirse en una dualidad identitaria; por un lado retoma su identidad étnica al edificar algunas canciones en su lengua madre (totonaco), y por el otro, refiere a una pertenencia identitaria vinculada con la movida juvenil del hip-hop en la zona norte de la Ciudad de México. Estos dos elementos que lo constituyen como totonaco y rapero reside en “concebir la identidades como estrategias identitarias precisamente para subrayar su carácter relacional y dinámico. La utilización de la lengua madre también fue un recurso de “originalidad” en la escena juvenil del hip-hop a nivel delegacional. “En esta cultura como que todos tienen algo especial, algo que los identifica” dice Juan Sant aludiendo a su particularidad y recurso étnico que le sirvió y sirve de impulso a “ser alguien” único en toda la escena. El título de su último material resulta enigmático para ejemplificar la reivindicación étnica que revela su situación actual. “El ego de un indio” revela la noción y valoración consciente de su pasado y alimenta las maneras de cómo se puede recuperar la identidad étnica desde diferentes formas y modos. “Vengo de tierras de nahuales, los brujos, *huhues* y diablos, que sabios...” oración que relata aquellas vivencias que Juan tuvo en el mundo ritual de su comunidad.



Lo interesante de este caso es situar las maneras tan flexibles que muestra la identidad de un joven indígena en la ciudad al momento de tratar de ocultar algunos elementos primarios –como la vestimenta– y unificar la apariencia a partir de adoptar características totalmente urbanas como medio de inserción a un espacio nuevo. De resaltar algunos componentes y obnubilar otros aspectos que conforman su pasado, y que, sirve como estrategia reparadora ante la discriminación, racismo y desigualdad existente en todos los ámbitos de la sociedad mexicana.

Juan Sant forma parte de un gran número de indígenas residentes en la Ciudad de México que se encuentran disgregados y carentes de una extensión de redes amplias, parentales o comunales, de organización en torno a la pertenencia e identidad étnica, sin embargo, muestra las diferentes maneras de vivir y ser parte de la ciudad a partir de retomar ambientes que son canales de expresión artística vinculados con su identidad étnica. “Esta elección obedece a una estrategia (en general inconsciente) de lograr, como finalidad, un reconocimiento de su existencia en el sistema social con los recursos que se tiene y enfrentando los retos que se presentan día a día” (Romer, 2005).

Las canciones y rimas en su lengua madre, ponen de manifiesto su recorrido y experiencias en la ciudad. Aluden tristeza pero orgullo, también sugieren procesos de resignificación y reposicionamiento de su ser indígena en la ciudad, “Miren, ahora sonrío cuando veo a aquel que me discriminaba...”

## CONSIDERACIONES FINALES

Existe una diversidad de población indígena en la delegación GAM mayor a lo registrado en distintas investigaciones. Es decir, hay presencia de más de 40 grupos etnolingüísticos en la delegación. Esta presencia se manifiesta de múltiples formas, desde los grupos congregados con zonas definidas o domesticadas que realizan fiestas, asambleas, trabajo comunitario, u acciones colectivas. Coexisten también formas individuales casi personales de vivir la ciudad, de población indígena que no recrea vida en comunidad y que en ocasiones se subsume o disfraza en una identidad urbana marginal y anónima.

También hubo una constante mención a un conjunto de temas pendientes en la agenda política en materia indígena que constantemente fueron expresados tales como: derecho a la vivienda, reconocimiento de sus formas organizativas comunitarias, acceso a la educación en su lengua, entre otros. Es decir, la construcción de sujetos colectivos participes de la agenda política-social y no solo en materia cultural del gobierno del D.F.

Así, los temas se han ubicado a lo largo del proceso de investigación, son en realidad ámbitos para la aplicación de políticas públicas y este caso culturales, que ameritan necesariamente de más profundización y metodologías combinadas y participativas que favorezcan la detección de ámbitos de acción en el tema. Esperamos que con este trabajo se puedan trazar algunas rutas posibles que favorezcan la construcción de mejores escenarios para los indígenas urbanos.

# DIVERSIDAD Y HETEROGENEIDAD DE LOS INDÍGENAS EN LA DELEGACIÓN TLALPAN

## UNA RIQUEZA CULTURAL

ANA MORÁN PÉREZ Y ATSUMI RUELAS TAKAYASU

66

### INTRODUCCIÓN

Los indígenas urbanos que se encuentran en la delegación Tlalpan, se caracterizan por su gran heterogeneidad en cuanto a la forma de apropiarse y recrearse en la ciudad. Por esto, uno de los objetivos esenciales derivados de esta investigación etnográfica ha sido dar cuenta de la multiplicidad de formas de ser indígena en un contexto de urbanidad. Esto es algo que no sólo se expresa mediante la diversidad étnica o lingüística, sino también a través de las diferencias específicas de los sujetos, en cuanto a su edad, género, trayectoria migratoria, lugar de origen, tiempo de residencia en la ciudad u ocupación, entre otros factores. Todo esto construye una concepción de la vida en la ciudad sumamente distinta según sea el caso. Tal como lo señala Oehmichen (2007) “los inmigrantes indígenas no conforman una unidad homogénea. El grado de aculturación, escolaridad y ocupación, así como las formas en que se insertan en la vida urbana son diversos” (Oehmichen, 2007: 100).

Las diversas formas de apropiación indígena se observan en todos los puntos de la delegación Tlalpan, pero en el centro de la misma se vuelve aún más marcado, debido a que se trata de un punto estratégico de trabajo para los habitantes indígenas. Al ser un espacio concurrido por gran cantidad de gente, los indígenas dedicados al comercio informal encuentran un buen nicho laboral.<sup>1</sup> Así es como

---

<sup>1</sup> Uno de los espacios laborales privilegiados de los indígenas urbanos es el comercio informal, actividad que en ocasiones los coloca en una situación conflictiva con líderes de organizaciones de comercio informal, o con la propia policía y demás instancias gubernamentales.



durante nuestros recorridos en la plaza central nos fuimos encontrando con diversas presencias que estaban concentradas en el reducido espacio físico de dicho lugar. De tal forma, nos encontramos a Sara, una joven mujer nahua de la Sierra Norte de Puebla, quien se dedica a la venta de churros; a Juan, nahua de la Huasteca Hidalguense, dedicado a vender papas fritas. De hecho, la mayoría de los vendedores de este producto que se encuentran en el centro, son de dicha pertenencia étnica. Por otro lado, se observa a las mujeres totonacas proveniente de Orizaba, Veracruz quiénes venden por temporadas productos propios de la zona; y a la señora Paloma y su hijo Daniel, tzotziles de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, las cuales vienen a la ciudad únicamente a vender sus productos en los marcos de Ferias que la delegación organiza. También, se encuentra el caso de Maurilio, quien no se dedica al comercio informal, sino que es policía auxiliar, y se encarga de resguardar el acceso a una de las calles laterales del centro

67

A partir de nuestro contacto con varios interlocutores, notamos que existen diversas formas de incorporación de los indígenas a la ciudad, así como diversas estrategias para ganarse la vida. Igualmente, los patrones de migración varían de acuerdo con la época en que llegaron a la ciudad, algo que también determina su proceso de inserción a la misma; el tipo de empleo, la disponibilidad de vivienda, así como la especificidad de los grupos en cuanto a su cultura, su situación social y escolaridad. Los indígenas conforman un mosaico diverso en lo cultural y variable en su inserción en la estructura urbana (Oehmichen, 2010: 64).

La conformación actual de la Ciudad de México es resultado de un proceso de apropiación del espacio por parte de los diferentes grupos indígenas. Es una ciudad que se constituye por lenguas, culturas e historias de vida provenientes de distintos tiempos y espacios que conviven en el día con día, lo cual da como resultado un crisol complejo y sumamente heterogéneo que a veces se vuelve más manifiesto en lugares céntricos que son un espacio laboral privilegiado



de los indígenas. Es por esto que nos parece importante mostrar esta diversidad expresada en un espacio acotado, pero no por ello menos complejo y heterogéneo etnolingüísticamente, como el Centro de Tlalpan.

En síntesis, los indígenas urbanos son sujetos que se producen a sí mismos, y que interpretan su entorno, así como sus relaciones con los otros, desde la posición que ocupan dentro de una estructura social más amplia. A pesar de que los escenarios son similares, los indígenas de Tlalpan se construyen desde diferentes posiciones sociales, económicas, culturales y políticas, lo cual genera múltiples formas de existir y de ser indígena.

68

En este ensayo se pretende mostrar los resultados obtenidos del diagnóstico etnográfico realizado en la delegación Tlalpan. El objetivo general de dicho diagnóstico consistió en detectar cuáles son, en dónde están y qué hacen algunos de los indígenas urbanos asentados en diversos puntos de esta delegación, con la finalidad de visibilizar a la población indígena que reside o trabaja en la Ciudad de México.

En un inicio, las preguntas que nos planteábamos responder buscaban conocer algunos aspectos generales respecto a tales presencias. Nos interesaba saber dónde se localizaban, si eran poblaciones que sólo trabajaban en la delegación o residían en ella, si las autoridades de la delegación tenían conocimiento de la población indígena, en qué condiciones vivían o si contaban con alguna organización indígena en la ciudad.

Fue a partir de estos cuestionamientos que organizamos el trabajo de campo, y que nos planteamos algunos ejes temáticos que nos parecieron pertinentes dado su recurrencia durante la etnografía. Entre éstos se encuentran la presencia de un desplazamiento lingüístico que va de generación en generación; los espacios laborales privilegiados por varias de las mujeres indígenas migrantes a la urbe, como el servicio doméstico; la conformación de imaginarios sobre lo urbano producidos por los indígenas antes de su llegada a la ciudad; la presencia de organizaciones civiles que reproducen sus dinámicas culturales en contextos de urbanidad; la vida de los jóvenes indígenas que se trasladan a la ciudad de México para realizar estudios universitarios; entre otros. Estos ejes temáticos nos brindaron material para reflexionar sobre la forma en que viven los indígenas en la ciudad, así como para intentar comprender lo que significa ser un indígena urbano.

A partir de esto, nos formulamos tres preguntas que guiarán este ensayo: ¿qué cambia y qué permanece en la vida de los indígenas urbanos?, ¿qué papel tienen y cómo funcionan las redes sociales en el proceso de inserción y reconfiguración en lo urbano? y ¿cómo los indígenas urbanos se apropian de un contexto urbano y se reproducen en él? En relación a estas interrogantes, se desprenden tres hilos conductores que nos permiten explicar la mayor parte de nuestros hallazgos etnográficos. Dichos hilos conductores son:

1. Continuidades y cambios a las que se enfrentan los indígenas urbanos

2. Formas de apropiación de la ciudad
3. Las redes sociales en el proceso de inserción y reconfiguración a un contexto urbano.

El diagnóstico etnográfico se realizó entre mayo y septiembre de 2015. Este período se organizó en tres etapas: la realización de trabajo de campo, elaboración de cédulas etnográficas y la redacción del informe final. De forma paralela a ambas etapas, se llevó a cabo una revisión bibliográfica sobre materiales de interés para el trabajo.

En ese sentido, la metodología empleada fue centralmente de tipo cualitativo. Para la primera etapa de la investigación, realizamos diversos recorridos de observación en rutas estratégicas que abarcaron diversos puntos de la delegación Tlalpan. El propósito de esto era buscar asentamientos en los cuales la población indígena se reuniera. Asimismo, se realizaron entrevistas a profundidad, así como conversaciones dirigidas con dieciocho interlocutores. El material obtenido se registró en notas y diarios de campo. E igualmente, nos dimos a la tarea de hacer una revisión estadística sobre datos sociodemográficos de la delegación y de la situación de la población indígena en la misma.

La segunda etapa de la investigación, consistió en elaborar cinco cédulas etnográficas que se presentarían en el marco de la Feria de las Culturas Indígenas de la Ciudad de México. Y la tercera etapa, es decir, la elaboración de este ensayo, consistió en organizar la información obtenida y redactar el documento.

La estructura del ensayo consiste en una descripción general de la delegación Tlalpan, así como de los espacios en los cuales se detectaron presencias indígenas. Igualmente, se muestra un breve perfil sobre los interlocutores.

Posteriormente, se desarrollan los tres hilos conductores antes planteados, mediante los que se busca reflexionar sobre las continuidades y cambios a las que se enfrentan los indígenas urbanos; así como evidenciar las diversas formas de apropiación de la ciudad y mostrar la importancia de las redes sociales en el proceso de inserción y reconfiguración en un contexto urbano.

Por último, se esbozan algunas de las conclusiones en donde se muestran algunos de los alcances y limitaciones que presenta este diagnóstico etnográfico sobre la población indígena en Tlalpan.

# APROXIMACIÓN A LA ZONA DE ESTUDIO Y A LOS ACTORES SOCIALES: DELEGACIÓN TLALPAN

El diagnóstico fue realizado en la delegación Tlalpan, ubicada al sur de la ciudad de México. Ésta colinda al norte con las delegaciones Magdalena Contreras, Álvaro Obregón y Coyoacán; al este con Xochimilco y Milpa Alta; y al oeste con el municipio de Xalatlaco, en el Estado de México. Tiene una superficie de 312 km<sup>2</sup>, lo cual representa el 20.7% de extensión territorial del Distrito Federal, por lo que ocupa el 1er lugar en extensión de las 16 demarcaciones.

La delegación está dividida en cinco zonas territoriales. Éstas son: Subdelegación Territorial del Centro, Subdelegación Territorial de Villa Coapa, Subdelegación Territorial Padierna Miguel Hidalgo, Subdelegación Territorial del Ajusco Medio, y Subdelegación Territorial de Pueblos Rurales. Esta última es la que cuenta con el 80% de la extensión territorial, mientras que en el otro 20% del territorio se concentra el 83% de la población urbana. Cabe decir, que es en esta parte donde residen una buena parte de los indígenas de Tlalpan.

70

**PROYECTO DE INVESTIGACIÓN ETNOGRÁFICA CIUDAD DE MÉXICO**

**DELEGACIÓN TLALPAN**  
**MANZANAS CON HOGARES CON POBLACIÓN INDÍGENA**

- SIN POBLACIÓN
- 1-10 HABITANTES
- 11-50 HABITANTES
- 51- MÁS HABITANTES

**VIVIENDAS Y PUNTOS DE REUNIÓN**

- POBLACIÓN ZAPOTECA COL. HÉROES DE PADERNA
- POBLACIÓN NAHUA COL. ISIDRO FAVELA
- POBLACIÓN P'URHEPECHA COL. HÉROES DE PADERNA
- POBLACIÓN MIXE COL. POPULAR SANTA TERESA
- POBLACIÓN P'URHEPECHA PUEBLO LA MAGDALENA PETLACALCO
- POBLACIÓN MIXTECA PUEBLO SAN MIGUEL AJUSCO
- POBLACIÓN ZAPOTECA PUEBLO SAN MIGUEL TOPILEJO
- POBLACIÓN ZAPOTECA PUEBLO SANTO TOMÁS AJUSCO
- POBLACIÓN NAHUA PUEBLO SAN PEDRO MARTIR

**SIMBOLOGÍA**

- INSTALACIÓN DEPORTIVA O RECREATIVA
- ESCUELA
- ZONA RURAL Y ZONA DE CULTIVO
- ÁREA VERDE
- ESTACIÓN DE METRO

PROTECCIÓN CÓNICA CONFORME DE LAMBERT  
 DATOS 1990-1995  
 CARTOGRAFÍA GEOESTADÍSTICA URBANA  
 CENTRO CENSO DE POBLACIÓN Y VIVIENDA 2000  
 ELABORADO POR ENRIQUE SEFRANG, JORGE CANO Y RUBÉN LUNA




Debido a sus características geográficas, una de las principales actividades económicas en Tlalpan es la agricultura. El cultivo se extiende al este y sur de Tlalpan y hacia el oeste en las faldas del Ajusco. Se siembra principalmente maíz, avena y alverjón y un número importante de hectáreas se dedica a la fruticultura y floricultura.

Tlalpan tiene una población total de 587,182 habitantes (INEGI, 2010). De estos, 10,341 son población de 3 años o más hablante de lengua indígena y 10,290 corresponden a población de 5 años o más hablante de lengua indígena (INEGI, 2010). Sumado a esta información encontramos los hogares censales indígenas de 5,247 y la población en hogares censales indígenas de 13,382 (INEGI, 2010). Esta población indígena es heterogénea en cuanto a su pertenencia étnica y lingüística, pues que se han identificado 48 lenguas indígenas presentes en este territorio delegacional. De estas, 26 tienen menos de 10 hablantes, por lo que hay algunas que concentran la mayor cantidad de hablantes. Éstas son el náhuatl con 3,305; el mixteco con 1,409; el otomí con 1,009 y el zapoteco con 982 (INEGI, 2000).

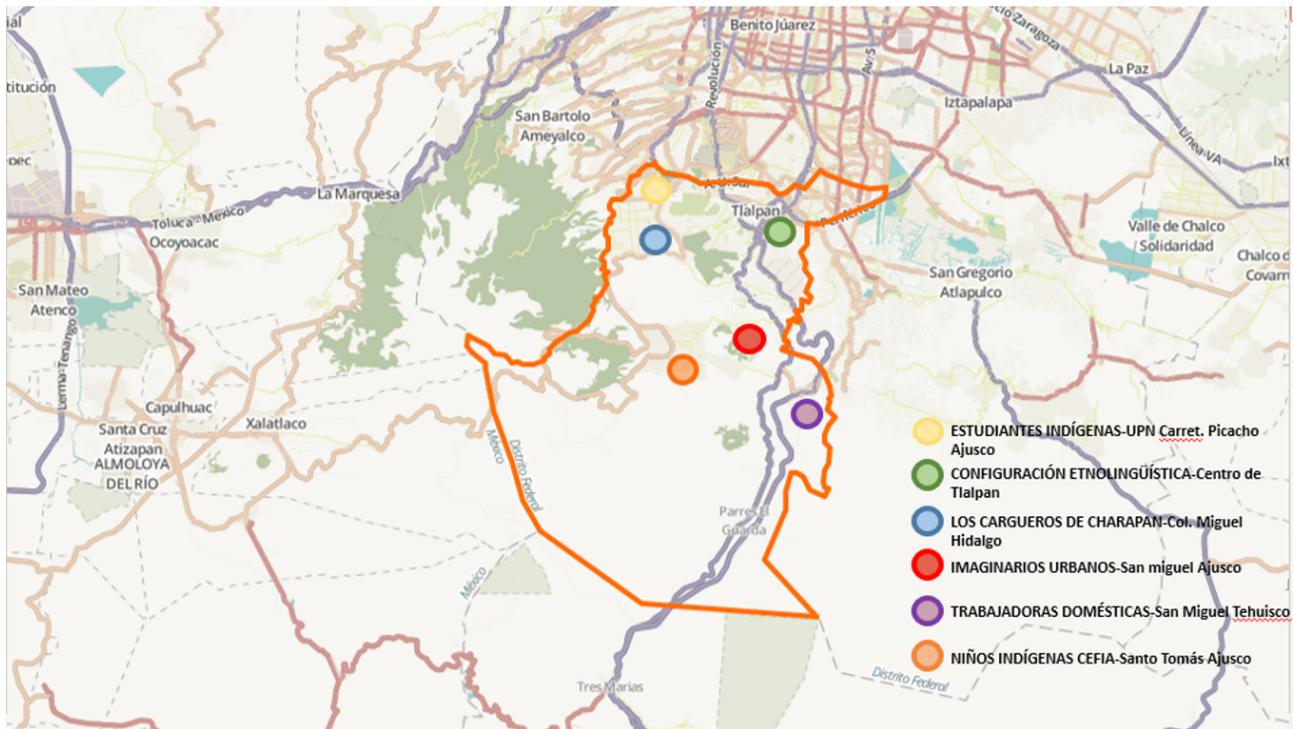
Por último, hay que señalar que Tlalpan, al igual que la mayoría de las delegaciones de la ciudad, se caracteriza por su diversidad en cuanto a la composición de la población que la habita. Esta población se distribuye en espacios sociales, culturales, económicos e históricamente diferenciados, como son los pueblos originarios, los barrios populares creados mediante la invasión de terrenos, o las colonias de cla-

se media y acomodada aledañas al centro de Tlalpan. Por ello, es indispensable evidenciar la heterogeneidad que caracteriza al contexto en el cual se desenvuelven los interlocutores.

## ¿QUIÉNES SON LOS INDÍGENAS URBANOS DE TLALPAN Y EN DÓNDE SE LOCALIZAN?

Los actores sociales que constituyen este estudio consisten en dieciocho interlocutores indígenas que residen o trabajan en las demarcaciones de la delegación Tlalpan. Los criterios de inclusión utilizados para constituir la muestra de estudio son que fueran personas de adscripción a algún grupo indígena, y que habitaran o trabajaran en Tlalpan. Por ende, la mayoría de estos informantes tienen características muy diferentes entre sí en cuanto a su origen, pertenencia étnica, trayectorias migratorias, tiempo de residencia en la ciudad, ocupación, grado de escolaridad, edad y género (véase anexo 1). Esta diferenciación brinda una gran heterogeneidad, que debe ser enfatizada, ya que se trata de condiciones que ubican a los sujetos de estudio en diversas posiciones desde las cuales se construyen como indígenas urbanos.

Asimismo, los lugares en los cuales interactuamos con tales interlocutores fueron muy variados, algo que también otorga particularidad a la estancia urbana de los indígenas. Los puntos en los que éstos se ubican son de diversa índole, desde pueblos originarios como San Miguel Ajusco,



Santo Tomás Ajusco, San Miguel Topilejo, Magdalena Petlascalco y San Pedro Mártir; zonas populares como Isidro Fabela o Lomas de Padierna; hasta espacios intersticiales como las orillas de la carretera Picacho-Ajusco (véase mapa 1).

## 1. CONTINUIDADES Y CAMBIOS ENTRE LOS INDÍGENAS URBANOS DE TLALPAN

¿Qué cambia y qué permanece entre las poblaciones indígenas urbanas? El cambio y continuidad en los indígenas de la ciudad es un tema recurrente y de suma importancia. López Austin ya mencionaba al respecto en su teoría del *núcleo duro*, que en la cultura de los pueblos indígenas existen diferencias y similitudes, un sistema cambiante de conductas, comportamientos, prácticas y costumbres colecti-

vas, pero también un *núcleo duro* que es la continuidad, una serie o agrupación de elementos que son resistentes al cambio pero no inmunes a la transformación, es decir, el bagaje cultural que está conformada por una larga tradición (mitos, leyendas, formas de organización, fiestas, música, etc.) conjuntada colectivamente que no pierde su sentido originario, sino que permite las modificaciones logrando conjuntarse, ordenarse y en un contexto distinto, reafirmar las concepciones del ser indígena, y en este caso ser indígena en la ciudad. Este es el caso de la organización civil de purépechas en la Ciudad de México.

1.1 Nueva Sangre Purépecha, A.C.: 107 Familias Purépechas insertas en el macrocosmos de la urbanidad

Hace 32 años numerosos purépechas de Charapan, Michoacán, conformaron la Organización Nueva Sangre Indígena A.C. en el Distrito Federal. Esta organización se ha dedicado a promover la cultura, usos y costumbres, organizar a las familias e impulsar actividades grupales como equipos de básquetbol, entre las familias migrantes de Charapan en la ciudad de México. Uno de los logros obtenidos por el grupo es haber comprado un terreno en el Ajusco Medio de 1800 m<sup>2</sup> con el deseo de construir un centro cultural charapense que sirva para las reuniones, juntas, fiestas y eventos del grupo Nueva Sangre Purépecha.

Miguel Palomares junto con su familia ha pertenecido a esta organización desde hace 26 años, y en este año la celebración de San Antonio Padua, santo patrono de la comunidad de Charapan, en su versión defeña, se realizó en Tlalpan el día 14 de junio del 2015, específicamente en casa de Miguel y su esposa Albertina. Su hijo Oliver y su esposa fueron el matrimonio de cargueros de ese año. El carguero de San Antonio Padua es reconocido como el carguero mayor, que durante un año se responsabiliza de participar en los trabajos necesarios para preparar la fiesta de la imagen de Padua.

Las fiestas-ritual son reinventadas en el contexto urbano de la ciudad, estas celebraciones comunitarias tienen lugar en distintos tiempos y espacios anualmente. Cada año se cambia de delegación y de familia de cargueros, el domingo 18 de julio de 2015, se hizo el ritual de cambio de carguero, la delegación a la que ahora le corresponde es Iztapalapa.

La transformación del espacio de la fiesta no se considera contrapuesto a la cotidianeidad del lugar de origen, y aunque se enfrenten a una adaptación a la ciudad y a sus complejos procesos de adaptación, pérdida o enriquecimiento de diversos elementos, la fiesta sigue funcionando como eje conductor para la reproducción, reafirmación y cohesión cultural charapense. Como es bien sabido, en las fiestas se re-ince en la identificación cultural, personal y familiar, así como en la diferenciación entre cada uno.

De acuerdo con esto, Miguel nos comenta que tienen registradas alrededor de 107 familias que viven en distintas delegaciones como: Iztapalapa, Coyoacán, Álvaro Obregón, Tlalpan, Cuauhtémoc, Gustavo A. Madero, Azcapotzalco y Benito Juárez, aunque también hay algunas en el Estado de México, en Ciudad Nezahualcóyotl. Y que a diferencia de estar en la comunidad de Charapan –en donde tanto la población de 12,153 (INEGI, 2010) como estar en el propio entorno cultural facilitan la organización social y festiva– en la Ciudad de México, se tuvieron que realizar diversas estrategias para conjuntar y crear comunidad: visitar las casas personalmente y numerosas veces, hacer llamadas, convocar a las familias y dirigentes, realizar largas juntas, etc., pero la devoción al santo patrono es fundamental en esta comunidad. Según nos comenta Miguel, es el eje y motor que permite movilizar a tantas familias charapenses dispersas de la metrópoli defeña.

De acuerdo con Lombardi Satriani (1975), el contenido de las fiestas pueden expre-

sar alteridad, ser impugnadores o narcotizantes, y las fiestas mismas son testimonio de los procesos, continuidades, adaptaciones, oposiciones, diferenciaciones y traducciones a partir de los cuales se construyen una identidad propia y de pertenencia a un grupo social, en este caso al grupo Nueva Sangre Purépecha.

Un ejemplo de ello es cuando Miguel diferencia a los distintos grupos de purépechas de Michoacán de los mismos paisanos que viven en la ciudad de México, concluyendo que los que saben hablar la lengua son más genuinos, lo cual a él lo hace distinto, pero no por ello menos purépecha. Al preguntar a Miguel porqué se llaman Nueva Sangre Purépecha, comentó que es por venir a la ciudad, ya no son los mismos de la comunidad; quieran ellos o no, estar en la ciudad te hace distinto, hay algo nuevo, pero no por ello son menos genuinos o menos purépechas. A pesar de las continuidades del migrar y cambiar de residencia, conservar un grupo aglomerado de identificación charapense ha sido una de las estrategias visibles para seguir manifestando una identidad purépecha urbana en un contexto macroespacial como la ciudad de México.

74

## 2. LAS REDES SOCIALES COMO MOTOR DE INSERCIÓN Y ADAPTACIÓN

Una de las cuestiones centrales en el proceso de inserción en la ciudad, así como en recrear la vida en un contexto urbano diferente al del lugar de origen, son las re-

des sociales que van tejiendo los indígenas urbanos. Definimos red social a partir de la propuesta de Larissa Lomnitz (1975), quien señala que ésta es un “conjunto de relaciones de intercambio recíproco de bienes y servicios en un espacio social determinado” (Lomnitz, 1975 en Enríquez, 2000: 42). Tales relaciones de intercambio pueden operar informalmente, es decir, a nivel del redes domésticas o comunitarias, las cuales sirven de apoyo interno y espontáneo (Bronfman, 2001).

Las redes sociales en los contextos migratorios cumplen con tres funciones: a) adaptación, o “acomodamiento a las condiciones de llegada e integración en las instituciones principales de la sociedad de destino” (Maidana, 2013: 281). A esto le denominamos aquí inserción; b) selección, referida a la determinación de qué individuos migran; y c) canalización, es decir, la “transmisión de recursos necesarios para el desplazamiento” (Maidana, 2013: 281). A esta última función la planteamos como reconfiguración, la cual contempla tanto la transmisión de recursos simbólicos y materiales, como la redefinición de la identidad de acuerdo a la nueva posición social, cultural, económica, política que los sujetos migrantes ocupan.

Justamente, para comprender la reubicación contextual producida por el proceso migratorio, el concepto de redes sociales resulta útil, ya que permite abordar a los sujetos migrantes como sujetos relacionales que se producen y reproducen diferencialmente de acuerdo al contexto en el que se insertan. En tal sentido, la red social obliga a ver que “los lazos interpersonales

de un miembro del grupo formarían parte de un sistema total de interrelaciones” (Barnes, 1969 en Figoli y Fazito, 2005: 8).

Estos lazos interpersonales suelen ser de parentesco o de paisanaje, lo cual genera lealtades fuertes entre quienes forma parte de la red social, siendo esto uno de los elementos centrales para entender los procesos de inserción y reconfiguración del sujeto a un nuevo espacio físico, social y cultural. Enseguida, se intenta argumentar la importancia de las redes sociales en los procesos migratorios indígenas, a partir de mostrar el caso de las trabajadoras domésticas zapotecas.

## 2.1 El caso de las trabajadoras domésticas

Como parte del diagnóstico, interactuamos con tres trabajadoras domésticas residentes en San Miguel Tehuisco, colonia ubicada en el pueblo San Miguel Topilejo. El motivo por el cual nos acercamos al tema de trabajo doméstico consiste en que es de gran relevancia dado que se constituye como uno de los nichos más frecuentes en los que se insertan las mujeres indígenas<sup>2</sup> migrantes. Esto en palabras de Durin (2009) obedece a un nicho étnico y feminizado del mercado laboral, en tanto se trata de “labores étnicamente

diferenciadas que son las que requieren mayor desgaste físico, las peor remuneradas y aquellas con menos beneficios sociales” (Durin, 2009: 22).

A raíz de varias conversaciones dirigidas entabladas con las señoras Flor, Juana y Mari, trabajadoras domésticas en la modalidad de entrada por salida, notamos la importancia de las redes domésticas en su proceso de inserción y reconfiguración a un nuevo contexto. Esto no es exclusivo para las trabajadoras domésticas, puesto que también funge como algo central para la mayoría de los indígenas que migran a la ciudad; sin embargo, nos pareció interesante cómo entre éstas se tejen mecanismos de contratación informal basados en las redes sociales que poseen. Asimismo, dichas redes son fundamentales durante las propias trayectorias de estas mujeres en la ciudad, pues suelen ser la base para establecer vínculos de amistad y de alianzas por matrimonio. En general, las historias de las interlocutoras aluden a algún pariente que ya residía en la ciudad, como su anclaje a este sitio. En todos los casos fueron tías o hermanas quienes las motivaron a migrar y a desempeñarse en el servicio doméstico. Como lo mencionan Durin, Moreno y Sheridan (2007), las mujeres jóvenes hablantes de lengua indígena migran a partir de redes femeninas (hermanas, primas, tías, etc.), que se pueden definir como “redes de ayuda o mutua-protección, a partir de la inserción en un mercado de trabajo que demanda de sus servicios bajo la cobertura de una oferta restringida” (Durin, et.al., 2007: 40).

---

2 De acuerdo a la Comisión de Asuntos Indígenas de la Asamblea Legislativa del Distrito Federal (2005), se estima que el 95 % de la población indígena residente en la ciudad se concentra en solo tres actividades económicas: albañilería, comercio ambulante y trabajo doméstico (Chávez, 2006: 2).

El trabajo doméstico suele caracterizarse por dos cuestiones: la primera es que generalmente lo llevan a cabo personas de origen étnico y provenientes de fuera de la metrópolis; la segunda, se trata de un trabajo desempeñado en su mayoría por mujeres (91%) (CONAPRED, 2015).



Juana y Mari, trabajadoras domésticas. Fotografía: Atsumi Ruelas.





Fiesta de San Antonio Padua. Fotografía: Atsumi Ruelas.



Esto es algo que se sustenta con el testimonio de la señora Juana, mujer zapoteca originario de San Miguel Suchixtepec, Oaxaca, quien llegó a una edad temprana a la ciudad de México, a los 15 años, para trabajar en el servicio doméstico:

Allá en el pueblo estábamos bien mal. Como somos ocho hermanos, mis papás ya no podían mantenernos a todos. No teníamos huaraches, andábamos descalzos, no teníamos ropa ni nada. Entonces una tía que ya trabajaba aquí me dijo “vénte para acá a la ciudad, ahí hay una señora que está buscando quien le haga el aseo”. Y así fue como me vine para acá. Llegué directo a trabajar de planta con una familia. Después regresé al pueblo y me traje a mis hermanas.

78

En el fragmento anterior, se observa que las redes sociales, y en particular, las redes de parentesco, son la base para generar el proceso de desplazamiento del lugar de origen a la ciudad, así como para lograr que las mujeres se inserten laboralmente con alguna familia.

Igualmente, las redes sociales son relevantes durante la trayectoria laboral de las mujeres, pues operan como mecanismos de apoyo mutuo y de reciprocidad entre las trabajadoras y sus allegadas. Por ejemplo, si éstas se tienen que ausentar por un período determinado, producto de embarazos, problemas de salud o visitas temporales a los pueblos de origen, se recurre a las mujeres de su red social para que las apoyen y no se les despida. Esto se relata por la Sra. Juana a continuación:

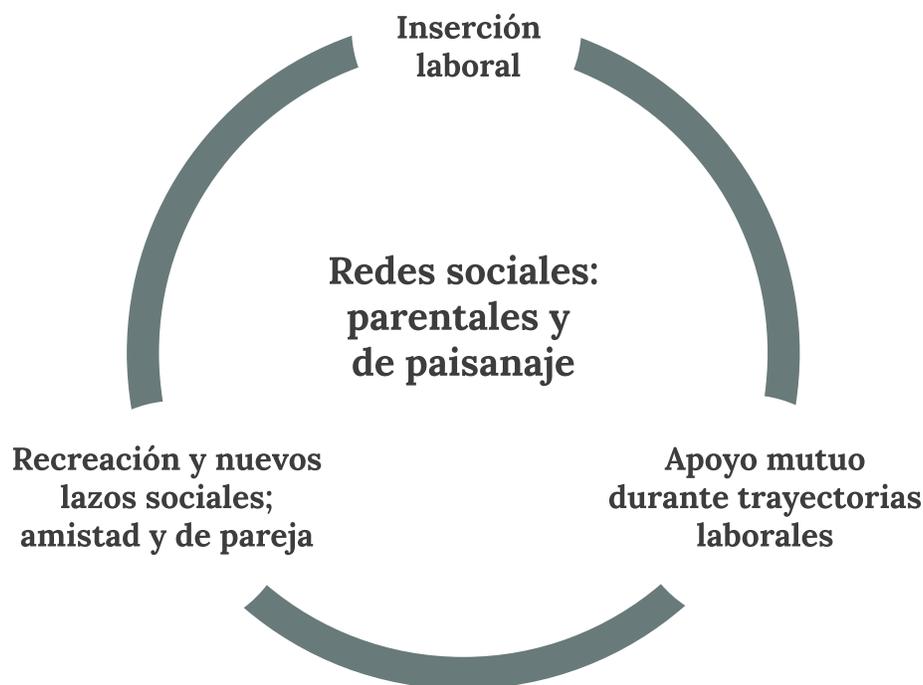
Cada año yo me voy a mi pueblo porque le ayudó a mis papás con la siembra. Ellos ya están grandes y se cansan, ya no aguantan tanto el trabajo del campo que es muy pesado, por eso me voy para

allá como un mes o a veces un poquito más para ayudarles. En ese tiempo, mi hermana Carmen me sustituye. Ella va ahí con la señora, y ya cuando regreso del pueblo, vuelvo a ir yo, pero regreso con mi trabajo seguro.

Por otro lado, las trabajadoras domésticas establecen redes de recomendación entre sus amigas o parientes para poder laborar en nuevas casas. Esto se vuelve un mecanismo de contratación informal basado en la recomendación, el cual opera como motor de inserción laboral de mujeres indígenas. Al respecto, Flor menciona que antes era más fácil ser contratada para trabajar “en casa”, como ellas lo denominan, pero hoy en día piden cartas de recomendación, porque de lo contrario las “patronas” desconfían. Flor y Rosa comenzaron a trabajar en nuevas casas bajo este modo operativo. En el caso de María y de Juana, el mecanismo es similar, ya que actualmente trabajan con familias emparentadas.

De igual forma, las redes domésticas y de paisanaje contribuyen a mantener el vínculo con la comunidad de origen, pues entre los familiares o los paisanos se recrean elementos de la vida en el pueblo, como comida, fiestas, o simplemente permiten rememorar situaciones vividas durante la infancia o adolescencia, en el caso de los migrantes de primera generación.

En resumen, consideramos que este es un ejemplo que muestra de forma general el peso de las redes sociales en el trabajo doméstico remunerado, las cuales dan pie a procesos de inserción laboral, así como a estrategias clave de apoyo y a la conformación de nuevos lazos sociales durante



la trayectoria de trabajo en la ciudad de México. Igualmente, son un factor importante en el proceso de reconstrucción identitarias de las personas que llegan a un nuevo lugar, en tanto sirven como orientadoras y sustento en un ambiente nuevo.

### 3. FORMAS DE HABITAR EL ESPACIO: DISTINTAS MANERAS DE HABITARLO

Ser indígena en la ciudad está directamente relacionado con habitar, apropiarse, resignificar y asumirse como parte de un espacio; un espacio diferente al del lugar de origen, en el caso de los indígenas que han migrado a las urbes. En el análisis de la apropiación del espacio, Henry Lefebvre comentaba que la apropiación de un espacio exige en todo momento una producción, la necesidad y el deseo de hacer algo

para estar en el espacio diferenciado (2013: 424), es decir, funciona como un movilizador de bienes, económicos, sociales y de bienestar, lo que permite relacionarse con el lugar en un sentido más expresivo y con un sentido de sociabilidad con el entorno. Los indígenas urbanos que en este caso, como diría Heidegger, construyen, habitan y hacen el espacio habitado, a través de estrategias en un espacio diferenciado, segregado o invisibilizado.

#### 3.1 Lo rural y lo urbano

Los indígenas urbanos resignifican el espacio en el que se desenvuelven cotidianamente, a veces en un sentido positivo o en ocasiones de forma negativa, pero casi siempre colocando como punto de referencia a su lugar de origen. En este caso, cabe decir que una de las características de la delegación Tlalpan es que se com-



pone por grandes extensiones de campo que le otorgan una mayor ruralidad a la que poseen otras delegaciones. Estas zonas se ubican en las periferias de la delegación –y de la ciudad en tanto Tlalpan se encuentra en la periferia sur de la misma–, en las cuales reside una cantidad considerable de indígenas.

80

Referirnos a lo rural en lo urbano, implica comprender la multiplicidad de elementos que entran en relación entre estos espacios, que suelen ser visto de forma dicotómica y opuesta. Sin embargo, nos parece que lo urbano y lo rural como espacios habitados por los indígenas urbanos, no deben ser analizados en términos de oposición, sino de interrelación, sin que esto signifique que no tenga cada uno una particularidad. Las contradicciones entre lo rural y lo urbano, tienden a ser complementarias en vez de solamente diferenciadas. Por lo tanto, planteamos la utilización de estos espacios desde una figura mixta: lo rural y lo urbano, ambos expresados en un mismo escenario, e interpretados por algunos de los interlocutores como una síntesis entre campo y ciudad que les permite recrear una dinámica de ruralidad, más o menos cercana a la de sus pueblos de origen, pero dentro de una urbanidad que le implica ciertos costos, así como también beneficios.

Tal como se ha dicho, la condición rural-urbana que presenta la delegación atrae a las poblaciones migrantes, generando una remembranza de sus lugares de origen y permitiendo la recreación de una condición de vida más tranquila en un contexto distinto, pero sin prescindir

de los bienes y servicios que la urbanidad ofrece.

A mí no me gusta la ciudad, por eso me vine a Santo Tomás que es más como comunidad... en Santo Tomás todavía se ven animales, las cosas están al aire libre, además se puede cocinar a la leña (Alejandrina).

Vivir en un lugar lo más parecido posible al de la comunidad de origen es una forma de mantener un vínculo con ésta, y de tratar de recrear una vida con elementos en común a su vida de antes. De acuerdo a Camus (1999) en esa forma de “estar no estando” en la ciudad se expresa “la concepción dual del espacio entre ciudad y comunidad rural” (Camus, 1999:166). Es un intento para no insertarse en el espacio, quizá producto de las condiciones negativas de discriminación y exclusión en las que lo hacen (Camus, 1999:166).

La tendencia es que los interlocutores con quienes trabajamos, tienen representaciones sobre la ciudad que la vinculan con un territorio caótico, con una dinámica de vida rápida y con una tendencia a los excesos: demasiados carros, gente y ruido. Sin embargo, dichas representaciones van acompañadas de elementos que sitúan a la ciudad como un lugar en donde las complicaciones económicas se diluyen o se superan, y el acceso a la educación es más fácil, permitiendo, de acuerdo con lo expuesto por Paniagua (1998:248), que la ciudad se convierta “en la creación humana donde el hombre se cohesiona y se organiza en armonía, abandonando el aislamiento y la dureza de la vida del campo, por más que allí la naturaleza esté al alcance de la mano”. En el mismo sentido,

Carlos Jiménez (1998) menciona que en un gran número de casos, lo rural es pensado como “el mundo tradicional, donde hay pocos habitantes, pero a su vez tranquilidad y vida placentera” y lo urbano como “el mundo civilizado, donde hay todos los servicios, pero a su vez intranquilidad, miedo y contaminación”, evidenciando una clara oposición.

### 3.1.1 Viviendo en la periferia

No obstante, otra razón por la que una buena parte de los indígenas urbanos se asientan en las zonas periféricas tiene que ver con que sus recursos para acceder a zonas centrales son limitados. La conformación de la Ciudad de México ha estado en un proceso continuo de cambio y transformaciones y de una expansión territorial hacia lo que se considera la zona periférica de la ciudad o también llamada la zona conurbada. Hasta la década de 1940 la dinámica del crecimiento demográfico urbano se concentraba dentro de la demarcación que se define como la región central del Distrito Federal, que abarcaba las delegaciones Cuauhtémoc, Benito Juárez, Venustiano Carranza y Miguel Hidalgo, que constituyen lo que hoy se conoce como el Centro Histórico de la Ciudad de México. A finales de 1930 y hasta 1970 el crecimiento acelerado de la población generó la expansión física del territorio urbano llegando a cubrir todas las delegaciones que hoy forman parte del Distrito Federal. La superficie territorial aumentó de 29,000 hectáreas en 1950; a 74,000 hectáreas en 1970, y en el año 2000 se alcanzó una superficie de 125,000 hectáreas. (Nivón, 1998:211). Esta creciente

expansión del territorio que se presentó entre 1980 y el año 2000 responde a diferentes procesos. Encontramos que, después del terremoto acontecido en 1985 muchos de los habitantes que perdieron sus casas, o por temor a otro posible desastre, decidieron cambiar su residencia y fueron a vivir a lugares más distantes del centro y se establecieron en las delegaciones Coyoacán, Xochimilco, Magdalena Contreras y Tlalpan; en la zona sur de la metrópoli, que se denomina como conurbación de la zona metropolitana de la Ciudad de México.

Al revisar los índices de población de la delegación Tlalpan en comparación con la delegación Cuauhtémoc, vemos como las zonas centrales se han ido despoblando paulatinamente, mientras que en la delegación Tlalpan hay un aumento poblacional. En 1980 la delegación Cuauhtémoc tenía una población de 843,283 habitantes y la delegación Tlalpan tenía una población de 384,613. Para 1990 la población en Cuauhtémoc disminuyó a 595,960 mientras que en Tlalpan aumentó a 484,866, y para el año 2010 la población en Tlalpan alcanzó los 587,182 habitantes.<sup>3</sup>

Este crecimiento de población y de expansión territorial también está ligado a los procesos de migración indígena que han llegado a establecerse en estas zonas. En el caso de la delegación Tlalpan encontramos un entrecruzamiento entre las poblaciones que ya se encontraban asentadas en la zona y que conforman lo que hoy se conocen como pueblos originarios,

3 X, XI, XIII Censo General de Población y Vivienda (1980, 1990, 2010).



además de la gente que fue desplazada de la zona centro por el terremoto del 85 y un gran número de población indígena que llega a habitar en esta demarcación.

Frente al constreñimiento que existe actualmente en la zona centro de la ciudad, donde los espacios públicos, laborales y de vivienda se encuentran saturados o controlados por organizaciones indígenas establecidas desde tiempo atrás, algunos habitantes indígenas han optado por vivir en la zona periférica de la ciudad. A partir de las historias de vida que hemos reconstruido en las entrevistas, nos hemos percatado que algunas personas que llegaron a la ciudad no cuentan con una red migratoria preestablecida o consolidada y que han llegado a través de relaciones familiares, pero sin una organización colectiva mayor y más sólida.

82

En la investigación sólo logramos identificar una congregación de habitantes originarios de una misma región y hablantes de la misma lengua, los nahuas de Puebla, asentados en la colonia Isidro Fabela. Los otros pobladores indígenas que hemos entrevistado han sido migrantes solitarios o con una red familiar nuclear, es decir, hermanos con sus esposas e hijos. Las colonias que se encuentran más alejadas, como Parres, Santo Tomás Ajusco, San Miguel Ajusco y San Miguel Topilejo, se han vuelto una especie de intersticios donde estas pequeñas familias o migrantes solitarios han podido establecerse.

Onofre Nicolás nos narraba que él, junto con su esposa e hijo, llegaron a vivir a San Miguel Ajusco porque en esa colonia se

pueden encontrar terrenos baldíos a bajo precio para la construcción de viviendas. El gasto en el pago de rentas en zonas más centrales es de alto costo y las posibilidades para la construcción de vivienda son pocas; por lo tanto las zonas alejadas y más despobladas se vuelven una oportunidad para poder acceder a una vivienda propia y de bajo costo. El hecho de que se encuentren espacios para la construcción o mayores posibilidades de compra de una casa habitación no implica que todos los migrantes que llegan a vivir ahí puedan tener acceso a una casa. Para lograr comprar su terreno y construir su casa, Nicolás se fue a la ciudad de Seattle y trabajó durante tres años, en una panadería en el día y en una pizzería por la noche. Mientras, su esposa trabajaba en los laboratorios del Hospital de Pemex y se encargaba de supervisar y dirigir la construcción de su hogar y vivía en casa de sus padres junto con su hijo.

Las formas de asentamiento de la población indígena en estas zonas, por lo general, se ubican en predios irregulares o colonias populares de autoconstrucción. Como es el caso de los purépechas de Capacuaro, Michoacán, los cuales se encuentran asentados sobre la vía pública en las laderas de la carretera Picacho-Ajusco.

En el kilómetro 6.5 de esta carretera, se encuentran tres familias purépechas de Capacuaro, Michoacán. La vivienda-habitación se localiza en predios irregulares, según la “Ley de Desarrollo Urbano del Distrito Federal” –publicada en la Gaceta Oficial del Distrito Federal el 29 de enero de 1996–. Esta Ley, en su artículo 2, desta-

ca como una prioridad la mejora y calidad de vida de la población, tanto urbana como rural. Para ello, es necesario, según consta en el apartado VI de dicho artículo, “evitar los asentamientos humanos en la áreas de mayor vulnerabilidad, en las áreas riesgosas y en las áreas de conservación”.

Los asentamientos de los purépechas se establecen en una zona de riesgo al lado de las carreteras debido a la proximidad de los núcleos ya consolidados de la ciudad y la evidente cercanía de las vías de comunicación. La cercanía con las madererías para la compra de la materia prima, la fácil visualización de los puestos y la venta “de pasada” de los automóviles, hace que la situación económica sea mucho más fructífera en la ciudad que en el mismo pueblo de origen, razón por la cual estas zonas son las elegidas por ellos. Sin embargo, la irregularidad del asentamiento provoca que las autoridades de la delegación de Tlalpan los desalojen constantemente, poniendo en peligro la subsistencia de las familias migrantes purépechas.

La familia de Silvano nos comenta que han recibido amenazas serias, a pesar de que ellos se están asesorando con un abogado y tienen un amparo que los protege por el momento. Sin embargo, la situación de Luis difiere. Él nos comenta que ha tenido que pagar \$30,000 a la delegación para que dejen de intentar desalojarlo por 3 años, y nos aclara que esta fecha está por vencerse. Hay una clara evidencia de corrupción gubernamental, no está de más informar que Luis no tiene comprobante de ese pago, ningún recibo lo avala. La forma en que resuelven esta situación varía

entre cada familia y cada familia dentro de su particularidad compartida se ampara o defiende según sus posibilidades económicas. Resalta ponderar que la población purépecha no tiene la capacidad económica ni el acceso a los mecanismos de crédito para obtener una vivienda en los mercados formales. En el caso de la demanda habitacional, existe un déficit habitacional permanente y acumulativo, en donde las necesidades rebasan a la producción y abastecimiento, y no solo afecta a la población de menores ingresos, también a la población de medianos ingresos.

Y en el caso legal, por un lado, existe una disposición inicial inflexible respecto a la ocupación ilegal de suelo, pero por otro lado, existe un reconocimiento de que el crecimiento de la ciudad es un “hecho natural” al que no hay oposición posible. Esta misma imposibilidad provoca casos de corrupción e irregularidades no solo de suelo, sino en las mismas instancias institucionales y departamentales de gobierno.

Estos casos mencionados anteriormente, muestran cómo la apropiación que los grupos sociales hacen del espacio físico es un indicio de la forma en que se producen relaciones de desigualdad. Estas relaciones de desigualdad son atravesadas por la forma en que los indígenas en la ciudad hacen uso del espacio. Este proceso de desigualdad no es muy distinto del que pueden vivir en sus lugares de origen, en donde se reproducen relaciones asimétricas entre mestizos e indígenas, pero en la ciudad adquiere matices diferentes. Ello los conduce a vivir un segundo proceso de



etnicización<sup>4</sup>, el cual sucede en tanto que: La migración cambia el contexto en que los indios y mestizos entablan relaciones, mas no el sistema de distinciones y clasificaciones sociales: cambia el contexto de interacción, más no la estructura de significados atribuidos a una y otra categorías de adscripción (Oehmichen, 2010: 67).

Este proceso de etnicización nos conduce a reflexionar sobre las prácticas de segregación étnica, de discriminación y de marginalidad a las que, en varias ocasiones, se ve expuesta la población indígena en la ciudad, ya que ser indígena en sí mismo tiene ciertas connotaciones sociales que inciden en las representaciones y prácticas de quiénes son, pero también de quiénes no son indígenas. A esto se agrega que ser indígena en la ciudad tiene todavía más implicaciones que suelen colocar a estas poblaciones en posición de desventaja, misma que se expresa en los diversos ámbitos en los que éstos se desarrollan. Es decir, abarcan desde el espacio físico en el que habitan hasta sus posibilidades de acceder a mejores condiciones laborales, por mencionar un ejemplo. Esto se observa con Rosa, quien paga una renta de \$2,800 por un cuarto ubicado en un edificio que muestra deterioro, y que se ubica en una colonia popular, cuyo uso de suelo no es elevado.

84

Es así que consideramos necesario y relevante analizar y reflexionar en torno a la relación que existe entre etnicidad y metrópolis en el desarrollo del presente trabajo de investigación. De tal forma, termina siendo más viable residir en las periferias, algo que es ejemplificado con el caso de Onofre Nicolás, mixteco universitario que compró un terreno en San Miguel Ajusco, debido a que el uso del suelo es mucho más asequible que en otras zona del Distrito Federal.

Finalmente, las razones de vivir en los márgenes de la ciudad son diversas, pero en gran medida se debe a la facilidad económica de comprar una casa o terreno y a la remembranza sentimental que se le adjudica al espacio rural-urbano, es decir, el recuerdo del terruño. Por esto, les resulta más accesible y preferible residir en asentamientos ubicados en colonias populares, predios abandonados o a lo largo de las grandes extensiones de campo que hay en algunas partes de la ciudad, convirtiendo estos espacios en territorios compartidos y creándose “espacios emergentes en los que interactúan actores y procesos sociales difíciles de definir como [solamente] urbanos y rurales” (Cruz Rodríguez, 2003: 6).

### 3.1.2 De la casa-habitación a la casa-trabajo

Otra forma de utilización del espacio habitacional es a partir de la fuerza de trabajo familiar y la búsqueda de alternativas territoriales para realizar las ocupaciones la-

---

4 La etnicización es definida como un proceso de “desterritorialización de ciertas comunidades culturales, es decir, la ruptura (...) o atenuación de sus vínculos (físicos, morales y simbólico-expresivos) con sus territorios ancestrales, lo que a su vez habría desembocado en la des-nacionalización, marginalización, extrañamiento y la expoliación de las mismas” (Giménez, 2000:46 en Oehmichen, 2005: 73).

borales, de casa y vivienda. Como mencionamos anteriormente, los purépechas de Capacuaro hacen uso de espacios reducidos e inhabitados de la carretera Picacho-Ajusco, estos espacios son improvisados por una carpa, con madera y herrería en el cual laboran, producen sus muebles y viven, es decir, duermen, lavan, asean y cocinan. De acuerdo con Méndez (2005), las opciones de trabajo para los capacuarenses son reducidas al enfrentarse a la migración de la ciudad, ya que la economía formal no es una opción de acogida y más bien enfrentan adversidades, además de promover estrategias familiares y de parentesco para la supervivencia y al mismo tiempo de sobreponerse a las adversidades presentadas por la misma urbanidad.

Contrario al caso anterior, los purépechas de Charapan, y su organización identitaria-étnica hace utilización de sus bienes habitacionales para la celebración ritual y religiosa. La casa se convierte en un santuario donde por todo un año estará bendecida y será recinto para visitar al Santo de Padua y ser curado, beneficiado y hasta pedido en matrimonio, ellos mencionan que la casa está abierta 24 horas al día los 365 días del año. La mayoría de las familias charapenses han migrado desde hace una o dos generaciones, estableciéndose lo que hace 40 o 50 años era la periferia y en colonias donde los servicios primarios no eran asequibles, hoy en día ha cambiado en cuanto a los servicios, pero las colonias donde habitan son espacios de difícil acceso y en las periferias de la misma delegación. Miguel Palomares menciona que compró su casa-habitación por ser eco-

nómicamente viable hace 30 años con lo rural de los pueblos originarios de Tlalpan.

## CONCLUSIONES

Este ensayo ha tenido por objeto llevar a cabo un primer acercamiento etnográfico a la población indígena que existe en la delegación Tlalpan. Dado que es una aproximación inicial, únicamente nos propusimos plantear algunas de las cuestiones que nos resultaron más relevantes para comprender quiénes son, qué hacen, en dónde están los indígenas urbanos, y más aún, intentar problematizar qué significa ser indígena en la ciudad, una interrogante compleja y que por ahora ha sido respondida sólo parcialmente. Es por ello, que a pesar de que se ha logrado mostrar un panorama general sobre los indígenas que habitan o laboran en Tlalpan, también hay varias cuestiones en las cuales no ha sido posible profundizar, pese a que se nos presentaron como problemáticas recurrentes. Una de ellas, tiene que ver con el proceso de desplazamiento lingüístico, en el cual tiende a haber una pérdida de las lenguas indígenas que va de generación en generación. Esta situación tiene varios senderos para revertirlo, existen panoramas y programas por parte de instituciones gubernamentales, investigaciones y todas sus posibles formas (talleres, clases, organizaciones, etc.) con el fin de fortalecer la lengua materna. Sin embargo, en esta investigación no se encontró con sujetos conscientes que deseen revertir esto. Es importante señalar que el desplazamiento lingüístico observado entre algunas de las poblaciones que llegan

a vivir a la ciudad de México no es simplemente el resultado del contacto entre lenguas, sino de un proceso político e ideológico que ha construido y cimentado una asimetría lingüística entre la lengua dominante. En este caso, nos referimos al español y a las lenguas minoritarias, entre las cuales se encuentran las lenguas indígenas. Como señala Sue Wright (2004) “definir una lengua como entidad discreta es un ejercicio político y no lingüístico”. Es decir las lenguas son una construcción social resultante de procesos históricos, políticos y sociales de cada país en donde se privilegia el uso de una lengua sobre las otras. Estas formas de contacto intercultural, marcado por una relación de poder, reflejo la relación asimétrica que existe entre hablantes de lenguas con historias y trayectorias diferentes y desiguales. Estas relaciones lingüísticamente asimétricas crean una gama de tendencias que van desde la expansión de las lenguas dominantes y el desplazamiento de las otras lenguas, hasta la resistencia o reivindicación de las lenguas dominadas y un amplio abanico de posibilidades entre ellas (Hamel, 2003).

En el caso de los cambios y permanencias, logramos visualizar que a pesar del eje del desplazamiento de la lengua, sí existen factores y movimientos que permiten movilizar, transformar y revitalizar las culturas indígenas en la ciudad. Los charapenses de Michoacán, han fortalecido los lazos familiares y comunales a través de la organización Nueva Sangre A.C., con ella han podido conjuntar a más de cien familias dispersas y migrantes en/de la urbe. Y esto no es sólo con la cuestión

para el festejo del santo patrono, también conforman talleres para fortalecer la comunalidad con la compra de un terreno en San Miguel Ajusco; en ese espacio pretenden construir un salón de usos múltiples, hacer siembra comunal y dar talleres de purépecha. Si bien la fiesta ya no se realiza en el pueblo de Charapan, y a pesar de los cambios que conlleva el desplazamiento de esta, las familias charapenses de numerosas delegaciones de la ciudad de México, reiteran el ser indígena purépecha a través de la permanencia de una situación distinta, y de la realización de la fiesta-ritual *a lo divino* (Gonzalo Camacho, 2007). Con este caso podemos observar la importancia que tiene la comunidad migrante de purépechas de seguir reproduciendo su ritualidad en un contexto urbano.

En el caso de las trabajadoras domésticas, observamos que la población ha sido invisibilizada por parte de académicos, sociedades, programas y autoridades que elaboran las políticas públicas, a pesar de ser una actividad remunerada común en los que se insertan las mujeres indígenas urbanas.

La decisión de vivir en los márgenes de la ciudad, es debido que frente al estreñimiento que existe actualmente en la zona centro de la ciudad, donde los espacios públicos, laborales y de vivienda se encuentran saturados o controlados por organizaciones indígenas establecidas desde tiempo atrás, algunos habitantes indígenas han optado por vivir en la zona periférica de la ciudad. A partir de las historias de vida que reconstruimos en las entrevistas, nos percatamos que algu-

nas personas que llegaron a la ciudad no cuentan con una red migratoria preestablecida o consolidada y que han llegado a través de relaciones familiares, pero sin una organización colectiva mayor y más sólida. La delegación Tlalpan, como hemos mencionado anteriormente, tiene la particularidad de ser rural y urbana, lo cual ha permitido esto sujetos se inserten en la ciudad con la remembranza de sus lugares de origen.

Miguel Palomares, charapense de Michoacán.  
Fotografía: Atsumi Ruelas.



Onofre Nicolás. Fotografía: Valeria Rebolledo.

INTER-LOCUTOR	Rosa	Onofre Nicolás	Silvano Ángel Constancio	Araceli Ángel
PERTENENCIA ÉTNICA	Nahua	Mixteco de la Costa Chica	Purépecha	Purépecha
LUGAR DE ORIGEN	Chinconcuautla, municipio de Zacatlán de las Manzanas, Puebla	San Agustín Chayuco, municipio de Jamiltepec, Oaxaca	Capacuario, municipio de Uruapan, Michoacán	Capacuario, municipio de Uruapan, Michoacán
EDAD	28	37	58	24
LUGAR DE RESIDENCIA ACTUAL	Isidro Fabela	San Miguel Ajusco	Km 6.5 Carretera Picacho Ajusco	Km 6.5 Carretera Picacho Ajusco
LUGAR DE TRABAJO	Isidro Fabela	Delegación Coyoacán, UNAM	Km 6.5 Carretera Picacho Ajusco	Km 6.5 Carretera Picacho Ajusco
TRAYECTORIAS MIGRATORIAS	Chinconcuautla-Ciudad de México	Ciudad de Oaxaca-Ciudad de México-Nueva York-Ciudad de México-New Jersey-San Agustín Chayuco-Ciudad de México-Filadelfia-Ciudad de México-Seattle- Ciudad de México	Capacuario-Guadalajara-México, D.F.	Capacuario-Guadalajara-México, D.F.
HABLANTE DE LENGUA INDÍGENA	Si (nahua y español)	Sí (mixteco, español e inglés)	Sí, (purépecha y español)	Sí, (purépecha y español)
RELIGIÓN	Católica	Sin dato	Católica	Católica
ACTIVIDADES LABORALES	Empleada doméstica, propietaria de puesto de tamales	Cajero en Banamex, ayudantes de cocinero en Vips, administrador en constructora, cocinero en caldos Zenón, panadero, en el INE, asistente de investigación en PUIC, profesor adjunto en Facultad de Economía	Carpintero por 50 años.	Carpintería
GRADO DE ESCOLARIDAD	No concluyó primaria	Licenciado en Economía, UNAM	Sin dato	Primaria
SEGURIDAD SOCIAL	No tiene	IMSS	No tiene	No tiene
PROGRAMA DE APOYO SOCIAL	Seguro popular	No tiene	No tiene	No tiene
CANTIDAD DE HIJOS	Cuatro	Uno	Una hija	Tres hijos varones
ESTADO CIVIL	Unión libre	Casado	Sin dato	Casada

INTER-LOCUTOR	<b>Luis</b>	<b>Alejandrina Jacinto Hernández</b>	<b>Juanita Cruz</b>	<b>Pedro Becerro Bispango</b>
PERTENENCIA ÉTNICA	Purépecha	Zapoteca	Zapoteca	Náhuatl
LUGAR DE ORIGEN	Capacuaro, municipio de Uruapan, Michoacán	San Miguel Suchixtepec, Oaxaca	San Miguel Suchixtepec, Oaxaca	Tetetsingo, Cuautla Morelos
EDAD	22	24	54	23
LUGAR DE RESIDENCIA ACTUAL	Km 6.5 Carretera Picacho Ajusco	Santo Tomás Ajusco	San Miguel Tehuisco, Topilejo	Santo Tomás Ajusco
LUGAR DE TRABAJO	Km 6.5 Carretera Picacho Ajusco	Santo Tomás Ajusco	Delegación Benito Juárez	Santo Tomás Ajusco
TRAYECTORIAS MIGRATORIAS	Capacuaro-México, D.F.	San Miguel Suchixtepec-Ciudad de México	San Miguel Suchixtepec-Ciudad de México	Tetelcingo, Cuautla-Ciudad de México
HABLANTE DE LENGUA INDÍGENA	Si (purépecha y español)	Sí (zapoteco y español)	Sí (zapoteco y español)	Sí, (náhuatl y español)
RELIGIÓN	Católica	Sin dato	Cristiana	Católica
ACTIVIDADES LABORALES	Carpintería	Mesera, vendedora de chicles, servicio de limpieza, maestra de primaria	Empleada doméstica de plana y de entrada por salida	Instructor comunitario de CONAFE y maestro de secundaria
GRADO DE ESCOLARIDAD	Primaria	Licenciatura en Educación Indígena en la UPN (sin titular)	Primaria incompleta	Licenciatura en Educación Indígena en la UPN
SEGURIDAD SOCIAL	No tiene	No tiene	No tiene	No tiene
PROGRAMA DE APOYO SOCIAL	No tiene	No tiene	Seguro popular	No tiene
CANTIDAD DE HIJOS	Un hijo varón	Ninguno	Una hija	Ninguno
ESTADO CIVIL	Separado. Dato por confirmar	Unión libre	Separado	Soltero

INTER-LOCUTOR	<b>Obdulia Tzin-Tzun Morales</b>	<b>Miguel Palomares</b>	<b>Sara</b>	<b>Juan</b>
PERTENENCIA ÉTNICA	Purépecha	Purépecha	Nahua	Nahua
LUGAR DE ORIGEN	Santa Fe de la Laguna, Michoacán	Charapan, Michoacán	Sierra Norte de Puebla	Huasteca de Hidalgo
EDAD	28	58	31	43
LUGAR DE RESIDENCIA ACTUAL	Delegación Coyoacán	Lomas de Padierna	Pedregal de Santo Domingo	San Pedro Mártir, Tlalpan
LUGAR DE TRABAJO	Centro de Tlalpan, CIESAS	Retirado	Centro de Tlalpan	Centro de Tlalpan
TRAYECTORIAS MIGRATORIAS	Santa Fe de la Laguna-Ciudad de México	Toda la república, le faltó conocer Chihuahua y Tamaulipas.	Sierra Norte de Puebla-Ciudad de México	Huasteca de Hidalgo-Ciudad de México
HABLANTE DE LENGUA INDÍGENA	Si (purépecha y español)	No, pero sabe palabras en purépecha, español	Sí, (náhuatl y español)	Sí, (náhuatl y español)
RELIGIÓN	Católica	Católica	Católica	Católica
ACTIVIDADES LABORALES	Estudiante y secretaria del CIESAS, traductora	Conductor de camión, mecánico, trabajador de una empresa de laboratorios químicos	Venta de churros	Vendedor de papas
GRADO DE ESCOLARIDAD	Licenciatura en Lingüística (sin titular)	Secundaria	Secundaria	Secundaria
SEGURIDAD SOCIAL	IMSS	No tiene	No tiene	No tiene
PROGRAMA DE APOYO SOCIAL	No tiene	Seguro popular	Seguro popular	No tiene
CANTIDAD DE HIJOS	Ninguno	Cuatro hijos, dos varones y dos mujeres	Dos, un varón y una mujer	Tres hijos
ESTADO CIVIL	Soltera	Casado	Casada	Casado

Anexo 1. Tabla 2 Información sobre interlocutores II. Datos generales.

INTER-LOCUTOR	<b>Mujeres totonacas</b>	<b>Daniel y Paloma</b>	<b>Maurilio Flores</b>
PERTENENCIA ÉTNICA	Totonacas	Tzotziles	Nahua
LUGAR DE ORIGEN	Orizaba, Veracruz	San Cristóbal de las Casas, Chiapas	Álamo, Veracruz
EDAD	55	53 y 19	52
LUGAR DE RESIDENCIA ACTUAL	Sin dato	Sin dato	Tecamac, Estado de México
LUGAR DE TRABAJO	Centro de Tlalpan	Centro de Tlalpan	Centro de Tlalpan
TRAYECTORIAS MIGRATORIAS	Orizaba-Ciudad de México	San Cristóbal de las Casas-Ciudad de México	Alamo-Ciudad de México
HABLANTE DE LENGUA INDÍGENA	Si (tononaco y español)	Sí (tzotzil y español)	Sí, (náhuatl y español)
RELIGIÓN	Católica	Católica	Católica
ACTIVIDADES LABORALES	Venta de artesanías y plantas acuáticas	Vendedores de artesanías	Policía auxiliar
GRADO DE ESCOLARIDAD	Secundaria	Primaria	Academia de Policía
SEGURIDAD SOCIAL	No tiene	No tiene	Si
PROGRAMA DE APOYO SOCIAL	No tiene	No tiene	No tiene
CANTIDAD DE HIJOS	Sin dato	Un varón	Dos hijos
ESTADO CIVIL	Casadas	Casados	Casado

# RITUALIDAD DESDE LA URBE

## TRES CASOS DE SER INDÍGENA EN LA DELEGACIÓN XOCHIMILCO

GABRIELA CAÑAS ZAMORA, DOMINGA CRUZ REYES  
Y MARÍA ISABEL VÁZQUEZ

### INTRODUCCIÓN

92

Xochimilco, ubicado al sureste del Distrito Federal, es un territorio de 12,517.8 hectáreas en donde habitan alrededor de 415,007 personas. Es sede de 14 pueblos originarios y 17 barrios<sup>1</sup> que conviven en un mosaico de diversidad cultural al que con los años se han ido sumando personas de distintos orígenes étnicos provenientes de otros estados del país.

Como consecuencia de la crisis económica que se vive en el país y en las comunidades alejadas, la migración indígena en ocasiones es obligada y no deseada como recurso para la sobrevivencia familiar. Sin embargo, no hay que descartar que existan casos en los que también se trata de una decisión premeditada y deseada, aunque, en la mayoría de los casos lo impulse la búsqueda de mejorar la calidad de vida.

Las grandes ciudades, son punto de destino preferente, la Ciudad de México en nuestro país no está exenta del flujo migratorio desde 1970, recibiendo al año alrededor de 7 mil indígenas. Como consecuencia de esto, la delegación Xochimilco es tierra de 9,322 hablantes de una lengua indígena.<sup>2</sup>

Se ha documentado ya por muchos años y diversos temas<sup>3</sup> la presencia de indígenas en la ciudad, desde los años 70 se ha investigado sobre esta población y la condición multicultural en las grandes ciudades.

---

**1 Barrios:** San Antonio Molotla, La Asunción Colhuacatzinco, Belem de Acampa, La Concepción Tlacoapa, Barrio de San Cristóbal Xallan, Santa Cruz Analco o Santa Cruzita, San Diego Tlalcozpan, San Esteban Tecpapan, Barrio de San Francisco Caltongo, La Guadalupita, San Juan Bautista Tlateuchi, San Marcos Tlalpetlalpan, San Pedro Tlalnahuac, El Rosario, La Santísima Trinidad Chililico, San Lorenzo Tlaltecpan, Xaltocán.

**Pueblos:** Santa María Nativitas, Santa Cruz Acapulco, San Gregorio Atlapulco, San Luis Tlaxialtemalco, Santiago Tulyehualco, San Lucas Xochimanca, San Mateo Xalpa, Santa María Tepepan, Santa Cruz Xochitepec, Santiago Tepalcatlalpan, Santa Cecilia Tepetlapan, San Andrés Ahuayucan, San Francisco Tlalnepantla.

**2** Censo de Población, INEGI 2010.

**3** Ver Leal Sorcia Olivia, 2012.



En cuanto a esta materia, se privilegian explicaciones de tipo económico y social para justificar desplazamientos de población indígena a las ciudades (Martínez; 2007). Sin embargo, es un tema que día a día está vigente, de manera que es pertinente seguir explorando, investigando y reflexionando sobre ello.

La delegación Xochimilco en este texto es el escenario de diferentes grupos indígenas que migraron de su lugar natal. Durante la investigación de campo se identificó la presencia de otomíes de la Sierra (*ñojus*), nahuas (*masehual tla'tol*), mixtecos (*ñu savi*), mixes (*ayuuk*), tseltales del norte (*bats'il k'op*), chinantecos de la Sierra (*jmiih dzä mo*), mazatecos del centro (*enna*) y purépecha (*p'rhepecha*) asentados en la delegación con particularidades propias.

93

Buscando visibilizar la forma de organización y ritualidad, así como el proceso de vivir y adaptarse a la vida ciudadana, se tuvo el acercamiento a dos de los grupos indígenas que residen en esta delegación: nahuas y purépechas.

Con los primeros, se presenta la forma en la que redes paisanales y parentales han logrado crear una conexión entre los ahora residentes de la urbe y la organización colectiva que se ha creado sin perder su vínculo con Tepetzintla, Puebla, la comunidad de origen. Como segundo grupo se encuentran los purépechas de Capacuaro quienes se organizan a través de la red familiar y se desenvuelven en la urbe desde su actividad laboral, oficio que los une a la comunidad de origen a la que viajan con frecuencia para cumplir con cargos.

Nos preguntamos entonces ¿cómo se establecen las relaciones sociales entre ambos grupos indígenas? ¿Qué pautas culturales cambian y cuales permanecen como residentes en la ciudad? ¿Cómo es su organización social? ¿Qué los vincula con su comunidad de origen?

Como apartado final del texto se presenta sobre el ritual *atlatlapajti-listli*, realizado en medio de la ciudad logrando construir un momen-

to de comunidad interétnica; un ejemplo de cómo en la urbe se resignifica el culto a los entes divinos y la relación con la naturaleza.

## ENTRE *TOCHAN* Y *NEAJKO*: NAHUAS EN LA DELEGACIÓN XOCHIMILCO

Tepetzintla se localiza en el noroeste de la Sierra Norte de Puebla. La población nahua y totonaca del municipio es cerca de diez mil habitantes. Los primeros movimientos migratorios de los tepetzintecos se daban de forma regional en la zona baja de la sierra como jornaleros en los cafetales. El debilitamiento de las políticas públicas en torno al campo y el crecimiento urbano provocó que los límites de la migración en un principio regionales, se abriera hacia Puebla y la Ciudad de México.

En los años setenta comienza una migración pendular, la historia oral relatada por diferentes nahuas tepetzintecos que residen actualmente en Xochimilco cuenta que el Sr. Martínez llegó a establecerse en el Pueblo de Santiago Tulyehualco desde donde invita a sus cuñados José y Juan Sánchez, quienes comenzaron trabajando de boleros. Llegan a la ciudad sin sus familias y son obligados a regresar temporalmente a su localidad para cumplir las labores agrícolas, comunitarias y familiares.

La primera generación –fundadora de la comunidad de nahuas originarios de Tepetzintla en Xochimilco– se constituyó por familias nucleares que migraron, o bien se crearon a partir de las mujeres que llegaron a trabajar como empleadas domésticas

y con los hombres que ya se habían establecido en la ciudad.

Los hijos de los hermanos Sánchez, siguiendo el patrón de migración pendular de sus padres, llegaron a trabajar en la construcción y como empleadas domésticas, al formar una familia (originarias de la misma comunidad) la pareja se establece en la ciudad al Barrio Caltongo, Pueblo San Gregorio Atlapulco, Santiago Tulyehualco y Santa Cruz Acalpíxca. Esta generación hace crecer la red familiar y paisanal creando así una comunidad<sup>4</sup>, donde llegan directamente los nuevos migrantes.

Con el tiempo estas familias han ido creciendo y han llegado otras a los mismos puntos mencionados, por lo tanto en esta delegación se ha ido formando un enclave de nahuas que suman casi 700 miembros incluyendo segunda y tercera generación. Desde hace 40 años este grupo ha ido construyendo una comunidad como lo define Causse:

grupo humano enmarcado en un espacio geográfico determinado que comparte, en lo fundamental, comunión de actitudes, sentimientos y tradiciones y unos usos y patrones lingüísticos comunes correspondientes a una lengua histórica o idioma; con las características propias que le permiten identificarse como tal (Causse, 2009: 16).

Estando en la ciudad, las familias se han ido adaptando de tal manera que los empleos de los adultos primera generación no

---

4 Para diferenciar entre la comunidad de origen es decir Tepetzintla y los habitantes nahuas de este lugar que están asentados en la Delegación Xochimilco nos referimos a la primera como *tochan* “nuestra casa” (como ellos lo llaman) y “comunidad” al grupo residente en la Ciudad de México.

se limitan a ser los ofrecidos a los jóvenes que van llegando, la segunda y tercera generación va a la escuela y convive en actividades que no son exclusivas de paisanos tepetzintecas. Aunque pareciera que estas familias están totalmente inmersas en una dinámica de la ciudad resaltan prácticas que recuerdan su origen como son las prácticas entorno al embarazo, terapéutica y medicina tradicional realizadas por las mujeres que ya están establecidas en la ciudad.

Aunque hay mujeres que acuden al hospital para el servicio médico, muchas mujeres de la comunidad urbana fueron o son socorridas por sus madres que vienen desde *tochan*.<sup>5</sup> Las mujeres, principalmente de primera generación, eligen ir directamente a *tochan* a dar a luz debido a los cuidados que proveen la partera, la madre y la suegra de forma tradicional como el baño de temazcal y el enterrar la placenta o colgar el “ombligo” del bebé en un árbol para que éste no enferme, que sea “fuerte” y no le tenga miedo a las alturas.

## QUIERO QUE LA FIESTA SE VEA BONITA

Dentro de esta comunidad conformada por las familias residentes en la ciudad, se reproduce una dinámica de ayuda y reciprocidad que abarca desde la red necesaria para llegar a la ciudad (encontrar

vivienda y empleo) hasta la participación en la fiesta patronal en *tochan*. Todo ello está permeado por normas, valores y costumbres nahuas.

El sistema de reciprocidad se puede ejemplificar, entre otros, en un par de fiestas de primera comunión en Santa Cruz Acalpíxca y otra en Barrio Caltongo donde familiares de los anfitriones fueron los encargados y los responsables de acondicionar el lugar, preparar la comida y atender a los invitados. Además, los códigos culturales se reflejan en el saludo como se hace en *tochan*, la comunicación en náhuatl y el informarse de los “chismes” de los habitantes de la comunidad en Xochimilco y de *tochan*.

Insertos en la metrópoli, han creado una mayor comunicación e interacción entre paisanos forjando lazos de amistad, compadrazgo, padrinozgo y en algunos casos matrimonios, incluso los jóvenes solteros recién llegados se adhieren en la dinámica de comunidad en el contexto urbano. Este tipo de relaciones lo describe de manera similar Martínez Casas (2007) entre otomíes de Santiago Mexquititlán quienes al estar en la ciudad establecen relaciones sociales más fuertes como una estrategia de sobrevivencia.

Uno de los vínculos de los pobladores nahuas de Xochimilco con la comunidad de origen en Puebla se ve reflejada en términos de vida ceremonial nahua, el calendario festivo de *tochan* se rige por las celebraciones religiosas, los hombres casados deben participar en los cargos como forma de pertenecer a la localidad y de ser “bien visto”. De esta manera, los

---

<sup>5</sup> Prácticas similares se encuentran entre las mujeres otomíes que radican en Santa Cruz Acalpíxca y Santa María Nativitas, quienes sus madres les traían desde su localidad de origen algunas plantas para ayudar y agilizar el parto.

hombres de primera generación residentes en la delegación Xochimilco, han sido cargueros en *tochan* ya que desean regresar y establecerse en Tepetzintla.

Las relaciones de compadrazgo ritual entre los nahuas no sólo se establecen en su localidad de origen, se da también en la comunidad anclada en Xochimilco. Las obligaciones laborales en la ciudad no siempre permiten el tiempo necesario para cumplir con el patrocinio de la fiesta de algún santo en específico por lo que algunas pautas se han modificado en el nombramiento de un mayordomo.

96

Algunos patrocinios o cumplimiento de cargos en Tepetzintla se llevan a cabo entre los nahuas que viven en Xochimilco, quienes se trasladan a *tochan* para la realización de la fiesta. Tradicionalmente, los mecanismos para nombrar a un mayordomo son: auto propuesta y propuesta por el suplente<sup>6</sup> del presidente municipal. Ahora, desde la ciudad se puede elegir al compadre (quien puede ser de la comunidad) sin la presencia obligada de los pasados<sup>7</sup> o de alguna autoridad cívica y/o religiosa.

Sin importar en dónde reside el mayordomo (*tochan* o de comunidad urbana) la fiesta se lleva a cabo de la siguiente manera: los habitantes asisten a misa, se realiza el cambio de mayordomía, en casa del saliente encargado y se le ofrece una comida

al mayordomo entrante y a sus invitados. Finalmente, cuando el santo se muda a su nueva casa es acompañado con cohetes, música de violín y guitarra. Sin embargo, las mayordomías patrocinadas por los de comunidad citadina han agregado a la fiesta nuevos elementos como la música de banda de viento y la quema de castillo, lo cual refleja su inmersión en la ciudad pues les recuerda las fiestas de Xochimilco. Por ejemplo, Arnulfo, residente del pueblo de Santa Cruz Acalpíxca, planea patrocinar una mayordomía grande en donde pondrá “una portada floral en la iglesia” estilo Xochimilco porque “quiere que la fiesta se vea bonita”.

Entre los jóvenes también se puede ver el vínculo que establecen con *tochan*, mediante la participación en las danzas en los días de fiesta y en la representación de la pasión y muerte de Jesucristo, en Semana Santa. Cuando los jóvenes bajan<sup>8</sup> a Tepetzintla para participar, aprovechan a su vez para visitar a sus familias y dar un aporte económico.

*Pues nikejto, tiknike tome pues tiwitse para nika. Pues digo, necesitamos dinero y pues nos venimos para acá*

La comunidad urbana no está conformada sólo por familias nucleares, hay un grupo de jóvenes que en los últimos cinco años han llegado a vivir y trabajar en Xochimilco.

---

6 El suplente es un funcionario público encargado de vigilar el cambio y nombramiento de mayordomos.

7 Un pasado es un hombre de la localidad (*tochan*) que ha patrocinado una o más mayordomías y es el encargado de vigilar y aconsejar al mayordomo en turno durante los días de fiesta. Tiene la autoridad de poder hablar.

---

8 Se refieren, para ir a Tepetzintla (voy a bajar). Los jóvenes de Tepetzintla estando en *tochan* hacen referencia a la ciudad de México en náhuatl como *neajko* (allá arriba).



FORMAS DE ELECCIÓN DE MAYORDOMO	TOCHAN	COMUNIDAD
<p><i>Autopropuesta</i> La pareja interesada visita al mayordomo en turno para pedir la custodia del santo el siguiente año.</p> <p><i>Propuesta del suplente</i> En caso de que no exista auto propuesta, busca a la pareja que pueda cumplir con el cargo.</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Se da de las dos formas.</li> <li>- El suplente es el encargado de legitimar al nuevo mayordomo.</li> <li>- Las autoridades civiles y religiosas están presentes durante el nombramiento.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Sólo hay auto propuestas.</li> <li>- No hay presencia de autoridades.</li> <li>- Se le avisa por teléfono a un familiar en tochan quien le informa al suplente.</li> </ul>
<p><b>Obligaciones Mayordomo</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Organizar la fiesta</li> <li>- Darle de comer al Santo<sup>9</sup></li> <li>- Búsqueda: tres pasados<sup>10</sup>, tres parejas de diputados<sup>11</sup>, un cohetero, músicos.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- lo realiza el mayordomo.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- El mayordomo en turno le delega la responsabilidad a algún familiar en tochan.</li> </ul>

Dejaron *tochan* y al llegar a la Ciudad de México comenzaron a formar parte de la comunidad, participando en diferentes contextos ya creados por los miembros que llevan más tiempo en la urbe.

El flujo migratorio a la ciudad es en su mayoría masculino debido a que las mujeres jóvenes nahuas continúan en *tochan* con sus estudios de nivel medio superior y superior, a diferencia de los hombres que sólo concluyen la secundaria, el bachillerato y en ocasiones una carrera universitaria.

Los jóvenes llegan por medio de una red paisanal-familiar que les ayuda a establecerse en una vivienda y les tiene asegurado

un lugar de trabajo. Por lo general, se emplean en la construcción y tortillerías, aunque con el tiempo pueden encontrar otros trabajos, como chofer particular, bicitaxistas, meseros, o empleado de tienda de abarrotes. La identidad entre los jóvenes indígenas que llegan a la ciudad está ligada con la creación de estrategias de sobrevivencia al cambiar su espacio de vida, principalmente cuando se desplaza a un entorno donde su cultura es ajena.

Para algunos, la prioridad no es permanecer en el mundo urbano sino aprovechar el lapso de tiempo de residencia para acumular dinero de modo que puedan mandar ayuda económica a sus familias en *tochan*. En su mayoría estos jóvenes, a pesar del tiempo que ya llevan en la ciudad (de 2 a 5 años), piensan en regresar a casa, o bien irse a otra ciudad; es decir, la Ciudad de México es para ellos una solución temporal a la situación económica. A decir de Gerardo:

9 Una mujer de la familia (esposa o hija) se encarga de: sahumar al santo 3 veces al día 8 am, 12 pm y 8 pm además de ponerle flores y veladoras.

10 Pareja que ha patrocinado una mayordomía grande y los hombres guían al mayordomo durante la realización de la fiesta. Sus esposas ayudan en la preparación de los alimentos.

11 Los diputados, pareja que se encarga de adornar, limpiar la casa, preparar la comida y todos los detalles para la realización de la fiesta.

La verdad es que a mí no me gusta vivir aquí en la ciudad, nada más que estoy por el trabajo, me gusta más estar en mi pueblo (...) Bueno, para ir a quedarme [a Tepetzintla] tengo que tener algo de dinero, y más que nada poner un negocio, poder moverme ahí. Me imagino es poner un negocio y sembrar café en el terreno de mi papá (Gerardo).

Visitan a otros jóvenes y familias de la comunidad, asisten a fiestas de ciclo de vida, participan en las actividades que los adultos de la comunidad urbana ya han organizado desde tiempo atrás como equipos deportivos (fútbol, básquetbol), así como en sistemas de ahorro conocidos como “tandas”.

98

Formar parte de los equipos deportivos sirve para afianzar relación con los adultos que llegaron hace tiempo, convivir con los jóvenes nahuas de segunda generación y relacionarse con gente de otro origen étnico y mestizos; además es una distracción del trabajo diario. Cada ocho días acuden al deportivo (Xochimilco, San Gregorio, Tulyehualco) en donde juegan, según el deporte que se trate, un partido; pero también algunas veces entre semana se reúnen para entrenar.

Las diferentes actividades y eventos a los que aquellos jóvenes recién llegados de *tochan* acuden, se han convertido en espacios para convivir con familias y por lo tanto con los jóvenes de la segunda generación de tepetzintecos. Además de entablar relaciones de amistad también se han formado relaciones de noviazgo entre hijos(as) de la primera generación con los llegados a Xochimilco resultando que en los últimos años los matrimonios de esta índole son muy visibles. Es de subrayar

que las nuevas parejas van a Tepetzintla a registrar los nacimientos de sus hijos.

Como se mencionó en el párrafo anterior, otra manera de sentirse parte de la comunidad urbana con sus conocidos de Tepetzintla es a través de la tanda<sup>12</sup> organizada por un señor de primera generación, participan en ella mujeres, jóvenes y adultos creando a través de este sistema de ahorro una forma de ayuda económica entre coterráneos. Los jóvenes nahuas conservan su identidad desde la vida cotidiana que incluye la presencia y participación constante en la comunidad vinculada con *tochan*.

Las generaciones nacidas en la ciudad siguen socializándose en la lengua náhuatl puesto que sus padres se comunican en lengua, por la asistencia a las fiestas de la comunidad y por las visitas a *tochan*. Esta comunidad urbana crece día a día, si bien los de primera generación quieren regresar a *tochan*, las siguientes generaciones continuarán recibiendo tepetzintecos que llegan con la misma motivación y aspiraciones con las que llegaron los “fundadores” de la comunidad de Nahuas de Tepetzintla, Puebla en Xochimilco y, por las uniones familiares que se reflejan en matrimonios de sus miembros.

La consanguinidad, el compadrazgo, la reciprocidad, las fiestas de ciclo de vida y los cargos religiosos mantiene una continuidad, una circulación de capital cultural entre los tepetzintecos de la urbe y los de

---

12 En *tochan* no es costumbre.

tochan manteniendo una comunidad arraigada con costumbres y valores nahuas.

No me gusta la ciudad pero hay que trabajar, el descanso es allá: purépechas en la delegación Xochimilco

La presencia de purépechas en la Ciudad de México es visible en años recientes<sup>13</sup>. Los purépechas se han establecidos sobre todo en los camellones de las delegaciones Xochimilco, Tláhuac, Iztapalapa, Tlalpan y Álvaro Obregón.

En Guadalajara<sup>14</sup>, los datos de migración purépecha coinciden ya que en el 2007 se encontraban 100 familias establecidas “en un predio en el que fabrican, exhiben muebles y la acondicionan para vivir” (Ambriz, 2005: 40). Martínez Casas, (2007) registra 3,124 personas de origen purépecha, oriundos de Capacuaro y Pamatácuaro establecidos en la zona metropolitana trabajando en la elaboración y comercialización de muebles de pino que llevan a vender de puerta en puerta, además se colocan en algunas glorietas de zonas residenciales así como en algunos tianguis. Comercializan también con tierra para macetas y se contratan como jardineros y en otra red, venden artículos de plástico en tianguis del oriente de la ciudad.

La comunidad Capacuaro en Uruapan, Michoacán, tiene entre las principales actividades productivas la agricultura, explotación forestal, elaboración de muebles y artesanías. Desde ese lugar, llegan las

familias que han mudado su hogar a Xochimilco para aprovechar los conocimientos de carpintería y obtener mayores recursos económicos. Establecidos en el Barrio Caltongo, el Pueblo San Gregorio y en el Pueblo San Luis Tlaxialtemalco las mueblerías purépechas se encuentran entre los diversos comercios.

Las familias que vienen a la ciudad rentan un predio que se adapta como vivienda y taller donde por lo general se encuentra al fondo un espacio acondicionado para dormir así como un baño y un lugar para guardar los utensilios de cocina que ayudan a preparar alimentos; el resto del espacio es para el taller. Entre los closets, lajas de madera, sillas, mesas y mercancías terminadas o por terminar se puede ver a los miembros de la familia enfocados en la elaboración de los muebles.

Establecerse en la ciudad no es sencillo, las redes familiares ayudan como guías en el procesamiento de experiencias nuevas en la ciudad (Martínez, 2004). Las familias purépechas en Xochimilco se instalan de tal manera que pueden ser vecinos, o bien estar dentro de la misma zona por ejemplo, la familia Rosas comenzó su historia de migración a partir de la venta de muebles en Guadalajara donde vivieron seis años. El padre, proviene de una familia de diez integrantes, los padres y un hermano residen en Capacuaro mientras los restantes migraron a la Ciudad de México estableciéndose en la Delegación Xochimilco (San Gregorio Atlapulco y Caltongo) lugar en el que se dedican a la carpintería. Fue uno de los hermanos quien alentó al Sr. Rosas, para que junto con su familia pusiera su taller en San Luis Tlaxialtemalco.

13 Periódico Publimetro. 13 de septiembre del 2009.

14 La Jornada Jalisco. 13 de mayo del 2007. Raúl Torres. Sección sociedad.



El caso de la familia de la Sra. Rosas es similar, los hermanos han instalado la vivienda-taller sobre la misma avenida e incluso uno de ellos, a su llegada, fue ayudado en el pago de la renta del predio; la renta dividida tiene como gesto de reciprocidad la exhibición y venta de los muebles de los Rosas en la nueva casa-taller. Esta ayuda –como también se ve entre los nahuas tepetzintecos– funciona como protección económica y social entre familias.

En la Ciudad de México la vida de estas familias es totalmente laboral, incluso hay casos en que los hijos no asisten a la escuela y ayudan a los padres con pequeñas tareas como lijar, en otros casos para que puedan estudiar, se quedan con los abuelos en la comunidad ya que el proceso de inscripción al colegio en la ciudad puede ser complicado por los papeles.

Las familias nucleares se mantienen en contacto dentro la ciudad con visitas esporádicas y llamadas telefónicas. A pesar de vivir en un mismo territorio, no es cotidiana su convivencia ya que afirman que para ellos el trabajo es el motivo por el cual se encuentran en la ciudad, por lo tanto, el oficio de la carpintería es su prioridad, no se percibe la necesidad de fortalecer vínculos en la urbe debido a que en Capacuaro es donde se reúnen y coinciden en las fiestas familiares y patronal.

## COOPERANDO PARA LA FIESTA

La parte ritual de las familias se lleva a cabo en su comunidad con la familia extensa. La participación de las unidades domésticas en la organización social comunitaria está relacionada con el parentesco ya que las vincula con la estructura de cargos en Capacuaro; es decir, como se ha visto, la familia que reside en la ciudad es considerada de la misma forma que una familia residente en la comunidad para participar y cumplir con las obligaciones como es la aportación económica y acompañar al carguero.

Cargo es la palabra con la cual los purépechas se refieren al conjunto de responsabilidades que un carguero debe cumplir con el santo y con la comunidad, sin recibir por ello retribución monetaria alguna (Topete, 2005: 103). La participación de los cargos en Capacuaro determina el lugar que un hombre ocupa dentro de la comunidad. Las fiestas importantes en la comunidad son la del santo patrón San Juan Bautista y del Niño Dios que son patrocinadas por cargueros. Las unidades domésticas purépechas establecidas en Xochimilco, A. Obregón, Tlalpan, Iztapalapa, Miguel Hidalgo, Tláhuac, Nezahualcóyotl, Ecatepec; participan en las fiestas religiosas de su comunidad –sin importar los años de residencia en la urbe– como cargueros, danzantes y contribuyen con una cooperación económica voluntaria.

El financiamiento de la fiesta se amplía a la familia extensa del carguero, en donde estos lazos de parentesco consanguíneo

ayudan en acompañamiento, trabajo y dinero para que haya una buena realización de la fiesta. Lupita Rosas, por ejemplo, se va a Capacuaro desde el mes de noviembre y regresa a la ciudad hasta enero ya que participará en la danza de Los Viejitos en la fiesta donde el primo de su madre es el carguero. La Sra. Rosas, decidió apoyar a su primo con una cantidad de dinero extra a la que debe aportar como parte de la comunidad. La contribución comunitaria, del carguero y su familia llegan a sumar alrededor de \$300,000.00 pesos.

Cuando de asistir a una fiesta se trata, la familia aprovecha la visita a la comunidad y su presencia en la celebración para abastecerse de madera para el taller. El vínculo que existe entre las familias y los cargos permite que al volver a la comunidad de origen formen parte del “costumbre” purépecha.

## EN QUÉ IDIOMA QUIERE QUE LE HABLE: UN DÍA EN EL TALLER PURÉPECHA

Al centro del taller, la mujer coloca la cazuela sobre el anafre para preparar el *atapakwa*,<sup>15</sup> comida típica purépecha, mientras le agrega todos los ingredientes y mueve la cazuela constantemente, atiende a los clientes que pasan a preguntar por los muebles. La hija mayor ayuda y aprende de su madre, las niñas pequeñas juegan mientras esperan el almuerzo, el padre y

el hijo trabajan en los detalles de un comedor. Al término del almuerzo todos los integrantes de la familia regresan a sus actividades.

Por la tarde, padre e hijo hacen entregas a domicilio mientras la mujer, se queda a cargo del taller, si ella estuviera en Capacuaro sus actividades diarias no estarían relacionadas con la carpintería, sin embargo, desde que la “robó” su pareja para formar una familia y migraron por primera vez, se encontró en la necesidad de aprender el oficio. Ahora, la hija mayor es quien cumple con muchas de las labores de la madre, mientras ella utiliza más tiempo en el negocio familiar. Así el día a día de la unidad doméstica purépecha en donde todos aportan al ingreso que será utilizado para las necesidades de la casa.

Los jóvenes purépechas que llegan a vivir en la ciudad están colocados en una situación en la que por un lado permanecen mucho tiempo en casa ayudando mientras por otro, con lo poco que pueden llegar a salir o relacionarse con contemporáneos ciudadanos conociendo otra realidad provoca la variación en patrones culturales, para ejemplificar enlistamos los siguientes casos:

- Lupita, tiene la edad en la que en Capacuaro forman una pareja y comienzan una familia; a su madre, por ejemplo, la robaron a los 15 años de edad.
- Francisco, de 23 años originario de la misma localidad –reside y trabaja en el Bo. Xaltocan– no se ha casado, lleva cinco años en la ciudad y espera regresar a su pueblo para tener una esposa.

---

<sup>15</sup> Platillo hecho a base de salsa verde, flor de calabaza, queso panela, queso cotija, harina de trigo y cilantro.

- Edgar, está aprendiendo el oficio y ahora puede por sí mismo armar una mesa y quedarse con la ganancia. Asistir a la escuela ya no es prioridad, los padres prefieren que esté en casa pues dicen que si va a la escuela no aprende nada y por lo tanto es mejor que se quede a trabajar.

Las nuevas generaciones en muchos pueblos indígenas han cambiado el atuendo tradicional por ropa que antes no era utilizada. En este caso, Lupita como joven purépecha decide usar pantalón mientras está en la ciudad, sin embargo, cuando está en Capacuaro “sí usa los pantalones, pero allá ya no, allá ya se pone sus faldas de nahua... de vez en cuando se pone [pantalón] pero más se pone las nahuas” (Nancy, 2015)

Por su parte, la madre conserva la vestimenta tradicional: blusa de color con cuello doblado y pliegues en los hombros, la falda ampona de un color liso con los pliegues gruesos sobre los que va un mandil sujeto a la cintura. La nahua tradicional puede llegar a costar hasta \$3,500.00 La vestimenta como parte de la identidad purépecha, es visible en las mujeres aún en la ciudad. Mientras que la lengua, es utilizada por todos los miembros de la unidad doméstica quienes hablan los dos idiomas (purépecha y español), poseen la opción de elegir cuándo, con quién y dónde usarlo, no existe un desplazamiento de la lengua materna. La decisión está permeada por la ideología que tienen los sujetos en el concepto que le asignan a cada lengua, involucrando factores sociales, políticos, económicos y culturales.

Nancy señala que: “En una ocasión un cliente llegó reclamando de por qué no habíamos terminado el mueble que nos había pedido y dijo: “¿Por qué no está terminado mi mueble? Ustedes no entienden, nunca entienden. Y yo le dije: ¿Por qué dice que no entendemos? ¡Sí entendemos! Si quiere le hablo en purépecha y a ver si usted entiende, yo entiendo las dos lenguas. ¿En qué idioma quiere que le hable?”

Al insertarse en la ciudad, la estructura familiar purépecha se modifica, los miembros que integran la familia reajustan sus roles que no necesariamente corresponden al de origen. En específico, las familias de origen purépecha que habitan en Xochimilco, no se separan de las tradiciones, su vida está dividida por un lado, en la ciudad y su trabajo, en donde su interacción es con individuos que no necesariamente comparten valores, prácticas, costumbres y ningún sistema lingüístico. A pesar de todos los conflictos culturales que pasan al estar lejos de Capacuaro, su vida continúa organizándose a semejanzas de la comunidad de origen y, por otro lado en cumplir con la costumbre en la comunidad, lo que hace de cierta manera que parte de lo recaudado con su actividad económica sea específicamente para cooperar y asistir a sus fiestas lo que hace que aunque migren mantengan obligaciones, beneficios y compartan como si nunca se hubieran ido.

La vida de la familia purépecha al entrar en contacto con lo urbano, resignifica el repertorio cultural que traen consigo en las relaciones sociales, valores, creencias y formas de organizarse.

## ATLATLAPAJTILISTLI: RITUAL INTERÉTNICO EN LA CIUDAD

Entre los diferentes grupos étnicos de nuestro país, coinciden rituales relacionados con los elementos de la naturaleza que forman parte de su cosmovisión. El maíz, los cerros, las cuevas, el agua, el viento, la tierra, están presentes en las prácticas rituales como entidades divinas con quienes se tiene una relación de respeto y reciprocidad de la misma manera que se tienen entre semejantes; estas entidades son dadores de vida y se les agradece por las bendiciones y regalos de la naturaleza hacia la gente (Dow, 2005).

Por primera vez en las instalaciones de la Asamblea de Migrantes Indígenas (AMI) ubicada en Calzada de Tlalpan, México, D.F., se llevó a cabo el ritual *atlatlapajtilistli* el día 30 de mayo del 2015. Efectuarlo, nace de la inquietud de los miembros para recordar las costumbres de los diferentes lugares de origen. Se programó a partir del ciclo agrícola que como sabemos está vinculado con el calendario ritual. Los asistentes *ayuuk*<sup>16</sup> (miembros de la AMI) recibieron a los nahuas (de Guerrero, Tlaxcala y Veracruz), zapotecos y habitantes no indígenas de la Ciudad de México para llevar a cabo el *atlatlapajtilistli*, ritual nahua de Ixcatepec.

---

16 Las personas *ayuuk* así como el señor Santos radican en la delegación Xochimilco. Los primeros en San Isidro y el segundo en San Gregorio Atlapulco.

El grupo asistente, sin importar origen, contribuyó con algunos objetos rituales y elementos para la ofrenda como tamales, flores, semillas, chile, fruta, comida, bebida, tal como es la costumbre en la comunidad indígena donde originalmente se realiza.

En Ixcatepec, entre los meses mayo a julio el ritual se realiza a la orilla del arroyo, manantial o pozo. La comunidad se reúne para pedir agua, lluvia para que continúe la vida de las cosechas, plantas, animales y todo cuanto existe. En la ciudad, no se puede en este tipo de espacios, por lo tanto, se utiliza alguna representación del agua en este caso se encontraba en una olla de barro al centro del salón.

Tradicionalmente la presencia de un especialista ritual es necesaria para una buena ejecución y éxito del ritual, en la ciudad es difícil encontrarlo.<sup>17</sup> Sin embargo, Santos, nahua de Ixcatepec, adquirió el conocimiento en su comunidad de origen con sus tíos rezanderos. Dirigió a usanza de su comunidad la elaboración del *xochikoskatl* 'collar de flores' y de *majxochitl* 'ramos' que entre todos los asistentes armaron, creando así un ambiente de comunidad que distingue este ritual. A su cargo las plegarias pedían a la madre tierra protección, salud

---

17 En la ciudad, no se encuentran especialistas rituales ni médicos tradicionales. Regularmente los migrantes indígenas cuando tienen que consultar algún especialista ritual o curandero se tienen que trasladar a su lugar de origen o en el mejor de los casos mandan a traer al especialista. Por esta razón el señor Santos, como conocedor de la lengua náhuatl, aceptó el papel y la responsabilidad de llevar a cabo el ritual.

Esto nos hace reflexionar que uno de los factores por los cuales no se realizan rituales en la ciudad es porque no hay migración de especialistas rituales debido a que ellos tienen un papel importante en la reproducción social de sus comunidades, son los encargados de establecer una seguridad y equilibrio ya que son los que guían y ayudan a la población.



y fertilidad bajo el humo del incienso. Después intervino una *abuela ayuuk*<sup>18</sup> quien compartió parlamentos en su lengua que agradecían a la madre tierra.

Al final se invitó a los presentes a expresar su sentir. Los no indígenas expresaron su experiencia al vivir de manera directa el *atlatlapajtilistli*, para los asistentes indígenas no les fue ajeno el ritual ya que forma parte de su cosmovisión el rendirle culto a los seres naturales.

La participación colectiva y la aportación de cada persona con los elementos propios de su repertorio cultural por un lado enriquecieron este ritual interétnico y por otro es una muestra de la búsqueda de espacios para reproducir la ritualidad indígena en la ciudad.

Los indígenas que radican en la ciudad al estar lejos de su comunidad se ven en la necesidad de practicar rituales para inculcar y dar a conocer a las nuevas generaciones y a los no indígenas la importancia de tener una relación de agradecimiento y reciprocidad con los seres que los proveen de buena salud y protección.

La AMI es un espacio alternativo que abre las puertas para compartir, difundir y continuar la identidad en comunidad. Los rituales tienen su complejidad para reproducirse en la ciudad porque se realizan en un espacio específico en la comunidad de origen, sin embargo el *atlatlapajtilistli* logra adaptarse a las características del espacio y con los elementos que hay en la ciudad logrando así un conocimiento interétnico.

El ritual se reajusta al realizarse en la ciudad; por las condiciones de espacio, distinción lingüística y los elementos que lo conforman, a pesar de ello se crea una interacción comunitaria. De esta manera adquiere un sentido de resignificación y por otro lado la identidad indígena juega un papel de resistencia.

---

18 En la cultura mixe, el estatus que tiene un anciano está relacionado con la facultad de poder hablar e intervenir en ceremonias por poseer el conocimiento, la experiencia y la sabiduría de ésta.

## REFLEXIONES FINALES

Dentro de una sociedad urbana, los indígenas residentes buscan estrategias para mantener algunas prácticas culturales con las que fueron socializados, existe una necesidad de mantener la identidad a partir de algunos elementos culturales como la lengua, vestimenta, rituales, gastronomía y la necesidad de mantener y de revivir el vínculo que se tiene con la naturaleza y la comunidad.

Los ejemplos etnográficos que se presentan en el texto, son tres maneras de cómo los indígenas se insertan en la ciudad, en efecto, la migración de los grupos descritos tiene ciertos propósitos económicos las diferencias se perciben en cuanto a su relación con el entorno citadino.

Los nahuas de Tepetzintla que residen en Xochimilco establecen un vínculo continuo con *Tochan*, mediante una serie de mecanismos entre los que resalta la auto propuesta para ser mayordomo lo cual se hace desde la comunidad urbana, esto provoca que se reformula lo establecido en Tepetzintla. Al vivir en la ciudad el nombramiento y las obligaciones del mayordomo se ve modificadas al no contar con todos los elementos que lo conforma como es el tiempo y el desembolso económico de trasladarse con frecuencia o mudarse durante un año a Tepetzintla sin embargo dado que fueron ellos mismos quienes pidieron el cargo, encuentran la manera de cumplirlo de manera satisfactoria.

Participar entre paisanos en la tanda y pertenecer a un equipo deportivo entre los mismos son maneras de preservar la unión y convivencia de este grupo de personas con la misma raíz e identidad cultural. Los nahuas, han creado una vida comunitaria tepetzinteca en Xochimilco a través de las festividades, redes parentales y laborales en la urbe.

Este grupo de nahuas (*masehual tla'tol*) de Tepetzintla arraigados en la ciudad desde hace años, son ejemplo por un lado de que a pesar de las dificultades que se puedan tener por diferencias culturales, la vida en la urbe es llevadera y por otro lado no están desarticulados en totalidad con la comunidad que los vio crecer. Da como resultado un grupo que si bien está disperso entre los barrios de la delegación, se mantiene cohesionado como una comunidad.

Por otro lado, tenemos el caso de las familias purépechas, quienes llegaron a la ciudad con un oficio que proviene de manera tradicional de la comunidad originaria a la cual, toda la unidad doméstica se dedica y es el medio exclusivo para una ganancia económica.

Entre las familias purépechas se percibe un fuerte vínculo con la comunidad al mantener una participación constante a través de patrocinios de fiestas y cumplimiento de cargos. La participación de las unidades domésticas en la organización social de la comunidad de origen permite la continuidad de su vida ritual, mantiene



una posición y estatus dentro de la localidad, a la vez conservan la aceptación que los identifica como miembros de la comunidad aunque no vivan en ella.

El ritual *atlatlapajtilistli* descrito en el texto, es un ejemplo en la búsqueda de espacios alternativos para la reproducción de la cultura. Los indígenas que han llegado a habitar la ciudad buscan nuevas formas de continuar su vida ritual, en donde además al compartirlo entre personas con orígenes culturales y lenguas distintas, se demuestra que la eficacia simbólica de los rituales no están ligada a una región o para un grupo étnico en específico siendo efectivo en la medida que cohesiona a los miembros de un grupo social.

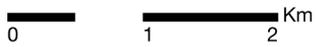
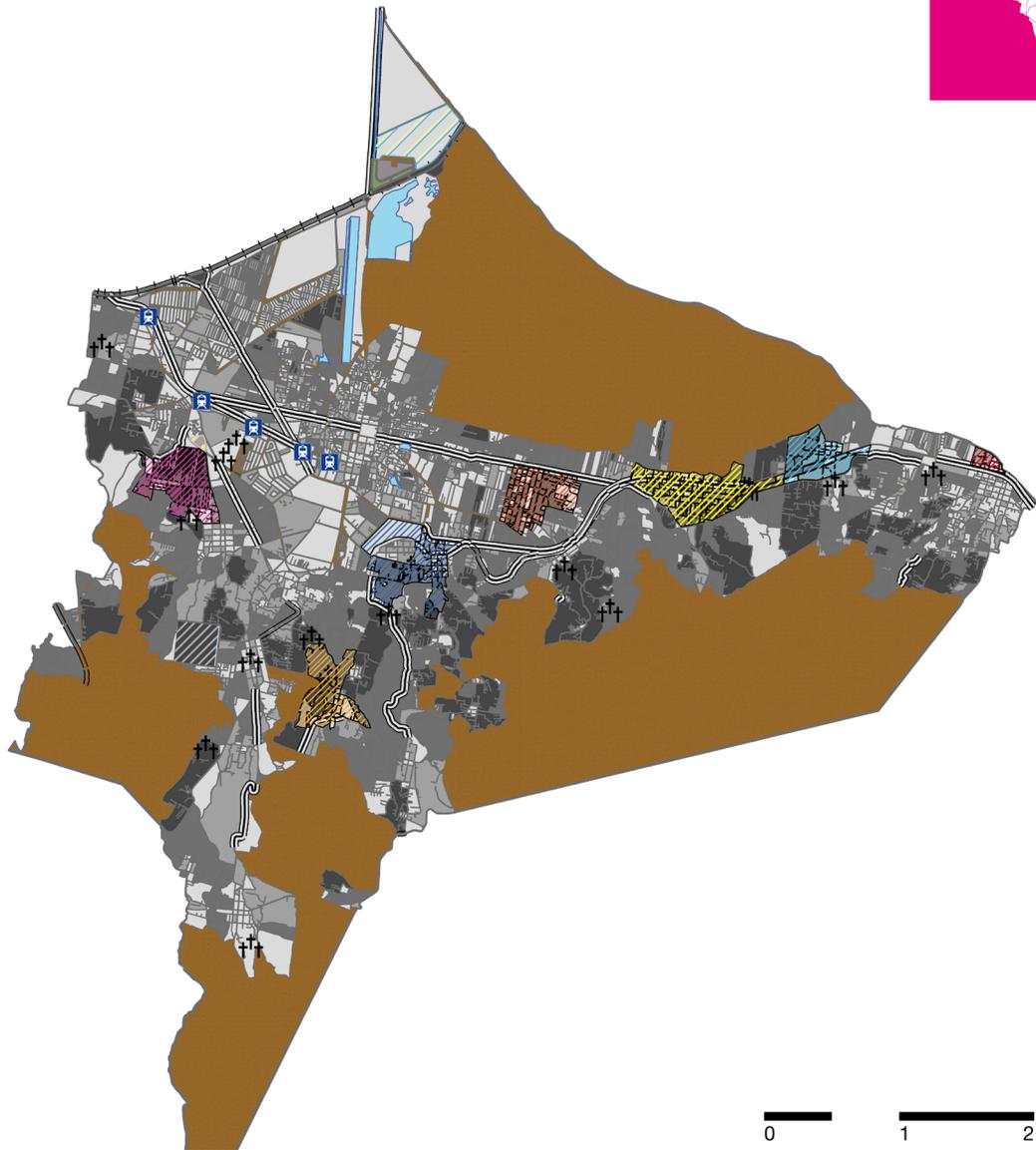
106

La AMI como espacio de difusión y resistencia permite en este específico momento ritual, el fortalecimiento cultural de reivindicación étnica desde una necesidad espiritual de los indígenas a nivel comunitario.

No se puede pasar por alto las dificultades que siguen presentes en la vida cotidiana de los indígenas en la ciudad. Situaciones con el uso de la lengua materna, trámites institucionales, acceso al servicio de salud y educación los excluye y los mantiene vulnerables.

A pesar de dificultades y tiempo que han pasado en la ciudad dentro de su proceso como grupos migrantes nahuas y purépechas desde Xochimilco siguen vinculados con su comunidad de origen lo que deja claro que la migración no significa (en todos los casos) desprenderse de tradiciones, ni tampoco que la ciudad los obligue a no

preservar su costumbre ya que reajustan su modo de vida dependiendo las posibilidades que tienen para acudir a las fiestas o bien como el ritual ejemplifica se comienzan a buscar nuevas formas de vivir la tradición y costumbre, sin dejar de lado que habitan en la urbe.



### DELEGACIÓN XOCHIMILCO

#### MANZANAS CON HOGARES CON POBLACIÓN INDÍGENA

- SIN POBLACIÓN
- 1-10 HABITANTES
- 11-50 HABITANTES
- 51- MÁS HABITANTES

#### VIVIENDAS Y PUNTOS DE REUNIÓN

- POBLACIÓN NAHUA  
COL. SAN ISIDRO
- POBLACIÓN OTOMI  
COL. SANTA CRUZ ACALPIXCA
- POBLACIÓN MIXE  
PUEBLO SAN ANDRÉS AHUAYUCAN
- POBLACIÓN NAHUA  
SAN GREGORIO ATLAPULCO
- POBLACIÓN OTOMI  
PUEBLO SANTA MARÍA NATIVITAS
- POBLACIÓN NAHUA  
PUEBLO DE SANTA CRUZ
- POBLACIÓN PURHEPECHA  
PUEBLO DE SAN LUIS TLAXALTEMALCO

#### SIMBOLOGÍA

- ESCUELA
- ESTACIÓN DE METRO
- ÁREA VERDE
- CUERPO DE AGUA
- RECLUSORIO

PROYECCIÓN CÓNICA CONFORME DE LAMBERT  
 DATUM: ITSF 1902  
 CARTOGRAFÍA GEOESTADÍSTICA URBANA  
 CENSO DE POBLACIÓN Y VIVIENDA 2010  
 ELABORADO POR: ENRIQUE SERRANO, JORGE CAÑO Y RUBÉN LUNA



# LA CULTURA INDÍGENA EN IZTAPALAPA

## UN JUEGO DE ESPEJOS

ROLANDO HERNÁNDEZ DOMÍNGUEZ, PEDRO GONZÁLEZ  
GÓMEZ Y MOISÉS ROMÁN BERISTÁIN

108

### LA REPRODUCCIÓN DE LA CULTURA INDÍGENA EN IZTAPALAPA

Los estudios de la presencia indígena en las ciudades se han realizado por lo general desde la lejanía (Arizpe, 1978), la mayoría de las veces desde la idea de atraso o desde temas como la migración o la discriminación (Czarny, 2002). Por ello no se profundiza en aspectos como las formas de organización social y ritualidad. La presente investigación se realizó en la delegación Iztapalapa y propone que ambas manifestaciones permiten a los indígenas en esta ciudad mantener y fortalecer sus vínculos con sus comunidades de origen en un camino de ida y vuelta. El texto se divide en cuatro partes. La primera es una introducción al tema. La segunda muestra algunas formas de ritualidad. La tercera parte aborda las formas de organización. En la cuarta parte se anotan las reflexiones finales.

### INTRODUCCIÓN

De acuerdo con el Censo General de Población y Vivienda 2010 del INEGI, la Delegación Iztapalapa contaba en ese año con 1,815,786 habitantes en su territorio, localizada en la zona oriente de la ciudad de México, tiene una extensión de 116.67 km<sup>2</sup> <sup>1</sup>. Según el Panorama Socio-demográfico del Distrito Federal, para el año 2011 en la Delegación Iztapalapa habitaban 30,027 hablantes de alguna lengua indígena.

---

<sup>1</sup> <http://www.iztapalapa.df.gob.mx/htm/historia.html>



Según Bravo Marentes (1992: 56) entre las décadas de los setenta y ochenta se registró un aumento considerable de la población indígena en Iztapalapa. De acuerdo con nuestra investigación el asentamiento de los indígenas en Iztapalapa ocurre de acuerdo con las redes familiares o de paisanaje y se reagrupa por el origen común. Por ejemplo, los purépechas de Charapan, se reúnen cada año entorno a San Antonio de Padua, tal como le explica el carguero Miguel Palomares:

“Nosotros nos toca entregar a San Antonio que vivimos en Ajusco, ahora se va hasta Iztapalapa y San Cosme, porque son dos familiares los que toman el cargo”.

Se realizaron recorridos por la delegación para detectar la presencia indígena, establecer contacto tanto individual como colectivo. Lo anterior nos permitió dialogar con los siguientes pueblos: mazatecos, chinantecos, nahuas, purépechas, huicholes, triquis y zapotecos. A los entrevistados se les informó el propósito de nuestra investigación y se pidió su colaboración. Se hizo una tabla con el pueblo al que pertenecen nuestros entrevistados, la colonia en la que habitan y el número de entrevistados por grupo, como aparece a continuación.

PUEBLO	COLONIA EN LA QUE HABITA	PERSONAS ENTREVISTADAS
Mazateco	Ejército de Oriente	3
Mazateco	Santa María Aztahuacán	2
Mazateco	Fuego Nuevo	8
Mixes	Santa María Tomatlán	10
Chinanteco	Hank González	2
Nahua	Ejército de Oriente 2	2
Zapoteco	Carmen Serdán	2
Purépecha	Santa María Tomatlán	8
Zapoteco	El Manto	5
Purépecha	Ángeles	2
Huicholes	Itinerante	5
Triquis	Predio el MAIZ	10

## Los Indígenas en la Ciudad de México

Se ha vuelto un lugar común considerar que la presencia de indígenas en espacios urbanos es un fenómeno reciente, sin embargo, cabe recordar que antes de la conquista la ciudad del México, era una urbe indígena que se transformó a partir de la época colonial pero la presencia indígena se mantuvo constante.

### Territorio físico y Territorio simbólico

Un primer reto al intentar definir al indígena en ciudad es determinar un criterio a seguir. Por ejemplo, el criterio lingüístico nos da una idea parcial, toda vez que la lengua indígena es uno de los elementos que primero se abandonan en la ciudad porque resaltan “lo indígena” que puede propiciar fenómenos de marginación, discriminación y exclusión. Esta investigación, con base en los datos recabados, propone tres criterios para caracterizar a los indígenas en ciudad<sup>2</sup>. Los indígenas en ciudad mantienen una continuidad cultural que trasciende lo geográfico (Martínez, 2014: 23).

El territorio físico y el territorio simbólico muchas veces se cruzan pero son diferentes. El territorio físico representa el espacio donde está asentada la comunidad, son sus cerros, ríos etcétera que se convierten en simbólicos cuando se ritualizan, por ejemplo, el cerro del Zempoaltepectl, es un espacio sagrado que pertenece al municipio de Tlahuitoltepec, sin embargo, los

veinte municipios mixes y algunas comunidades zapotecas lo consideran su territorio simbólico aunque no sea parte de su territorio físico.

Para no quedarnos en el mero espacio físico delimitado por puntos geográficos y coordenadas, es necesario traer el concepto de territorio simbólico que muy bien define nuestro amigo Francisco López Bárcenas:

“La tierra es un ente vivo, que reacciona ante la conducta de los hombres; por eso, la relación con ella no es puramente mecánica sino que se establece simbólicamente a través de innumerables ritos y se expresa en mitos y leyendas. Frecuentemente, la imagen que se tiene del mundo está organizada a partir de ese territorio propio, que ocupa el centro del universo. En los pueblos desplazados queda en la memoria colectiva el recuerdo del territorio primigenio y la aspiración de recuperarlo, aun cuando hoy se tengan otras tierras y se pueda ir viviendo”. Desde esa perspectiva, para los pueblos indígenas la tierra es el elemento fundamental dentro del cual se inscribe la identidad colectiva, no representa solo una especial adaptación productiva, sino también una compleja relación simbólica”.

Desde esta perspectiva se trasciende al espacio físico, por medio de elementos culturales comunes entre los indígenas que se encuentran en los territorios de origen y de llegada, tales como:

1) Continuidad histórica en principios, valores y creencias que los hacen parte de un pueblo<sup>3</sup>. En la ciudad, el referente histórico que explica la existencia de comunidades indígenas es el pueblo al que pertenecen originariamente, una historia de origen, formas de vida comunitaria,

<sup>2</sup> Es importante precisar que no se incluye “el territorio” porque los indígenas en ciudad se apropian del territorio en forma simbólica y no necesariamente material, es decir “interiorizan el espacio integrándolo en su propio sistema cultural” (Giménez, 2000: 18).

mito de origen, una lengua materna. Estos elementos se reivindican cotidianamente aunque algunos de ellos no se ponen en práctica a plenitud.

2) Pertenencia a una comunidad independientemente de su localización. La migración a Iztapalapa de poblaciones indígenas extiende su territorio simbólico. No sólo se conciben dentro de los límites de su territorio de origen, sino que también a la comunidad de radicados que se reconfiguran de acuerdo a las formas comunitarias de origen. Es común observar que las primeras experiencias organizativas se elaboran alrededor del territorio de origen como lo explica Fortino Hernández, zapoteco de Yatzachi el Alto, Oaxaca, quien señala que su intención al congregarse era “enviar recursos económicos a sus comunidades de origen para las obras de la comunidad, con el principio de participar para la mejoría de la comunidad”. También es común observar que la población indígena que llegó en los años cincuenta a la ciudad de México buscó reconfigurar sus comunidades de origen por medio del paisanaje,<sup>4</sup> como en el caso de los *ayuuk* de Tlahuitoltepec, en palabras de Margarita Gómez Díaz:

---

3 El concepto de pueblo, se retoma del Convenio 169 de la OIT (Organización Internacional del Trabajo), que establece “los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitan en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la poca de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas”.

4 Los miembros de una misma comunidad, municipio o estado, que se encuentran en la Ciudad de México, generalmente se identifican con el término “paisano”, como una forma de referirse al pueblo o estado y en su acepción profunda, alguien cercano, que es igual a mí, alguien de “confianza”.

“Nosotros nos reencontramos en el deportivo Venustiano Carranza (Candelaria), todos los domingos para hacer momentáneamente nuestra comunidad, a través del deporte de basquetbol y voleibol, la reunión, la asamblea, la convivencia. Algunas señoras preparaban tamales al estilo de la comunidad. Así fuimos configurando nuestra comunidad creando mesa directiva, reuniones periódicas y fiestas con nuestra música, gastronomía, bebidas, poniendo en evidencia nuestra capacidad organizativa-comunitaria, en lugares improvisados”.

Los mazatecos de Chiquihuitlán por su parte son determinantes en las elecciones municipales de su lugar de origen porque representan casi el 50% del total de la población y dado que el municipio se rige por usos y costumbres, únicamente requieren comprobar que nacieron en Chiquihuitlán. También gracias a su gestión se formó la biblioteca municipal.

3) Hablar una lengua indígena es el tercer criterio en orden de importancia. A pesar de que tradicionalmente se ha considerado para distinguir entre población indígena y no indígena, la mayoría de las ocasiones la lengua se ha dejado de transmitir a los indígenas en ciudad de segunda y tercera generación. La discriminación ha sido motivo principal por el que no se transmite, como lo ilustra el caso del hijo de Estela Marín mazateca, quien señala:

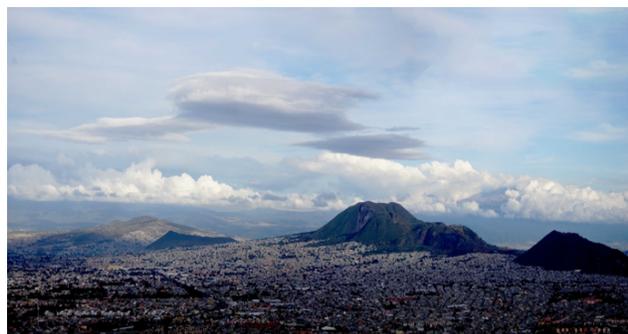
Es que si lo oyen hablar así en mazateco, luego sus compañeros preguntan: ¿De dónde eres? No pues de Oaxaca, va a decir él... y le van a poner un nombre, el *oaxaco*.

La pérdida de la lengua en las generaciones nacidas en la ciudad es un proceso de desplazamiento forzado por un contexto

adverso al uso de las lenguas indígenas. En este caso la propia familia, privilegia el uso del español como estrategia para que las futuras generaciones sean más competentes en esta lengua, como lo describe Martínez (2014), para el caso de los otomíes de segunda y tercera generación en la ciudad.

## HUICHOLAS. RITUAL DE FUEGO NUEVO EN EL CERRO DE LA ESTRELLA.

Con una altura de 2460 msnm, el Cerro de la Estrella forma parte de una cadena volcánica extinta conocida como Sierra de Santa Catarina (Negrete, 2003: 3). Desde la época teotihuacana ha sido centro ritual del ceremonial conocido como Toxiuhmolpillia (átense nuestros años). Cuando los mexicas llegaron al Valle de México a este cerro se le conocía como Culhuacán, y una vez establecieron su dominio, le llamaron Huizachtépetl. En su cima se edificó el templo de la más importante ceremonia ritual mesoamericana, hoy llamada Fuego Nuevo.



Sierra de Santa Catarina vista desde el Cerro de la Estrella. Iztapalapa. Foto Moisés Román B.

Actualmente existen diversos grupos de la *mexicanidad*<sup>5</sup> que acuden al cerro para encender fuego en memoria de ese pasado mesoamericano. Los más recientes<sup>6</sup> surgen por la presencia de huicholes en Iztapalapa que anualmente se reúnen en privado para continuar el ritual que comenzó en 2007 con el marakame Don Chon, hoy fallecido.



Don Chon (a la izquierda) junto a su hijo en ritual en el Cerro de la Estrella.

Son originarios de Jalisco, y aunque su visita es de gran relevancia, no les interesa el protagonismo o la difusión de su trabajo en Iztapalapa, contrario a grupos de la *mexicanidad*. Por ello el ritual se realiza sin carteles o convocatoria y sólo con un reducido grupo de asistentes con cargos desde el primer encendido.

El ritual huichol consiste en encendido de fuego, amarre y quema de nudos, velación y peyote. En un principio se instalaron

5 Incluso en la señalización de los límites de la demarcación se lee "Iztapalapa, cuna de la *mexicanidad*".

6 Sobre los grupos de la *mexicanidad*, algunos presenciaron a principios del 2007 el ritual huichol, originando su deseo de encender el propio. Con el tiempo y conflictos, los grupos se dividen, lo que da origen a nuevas expresiones. En contraste, los huicholes se mantienen alejados de sus representaciones.

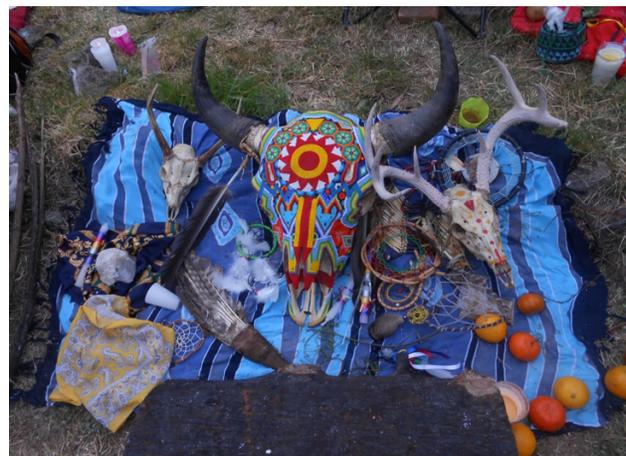
en la cueva del Zopilote del Museo Fuego Nuevo donde además se sacrificaba un animal. El marakame estableció que su cargo abarcaría un periodo de cinco años a partir de su primera visita en 2007, una vez finalizado este periodo y después de hablar con el fuego, reconsideraría volver a tener el cargo. Sin embargo, en 2012, Don Chon muere días después de realizar el ritual. Todos afirman que “fue el cerro quien lo pidió”.

La muerte de Don Chon como acontecimiento se integró al ritual del fuego. Como actor principal en este ritual, su muerte lo transforma en un antepasado “deificado” ubicándose en el pasado mítico pero manifiesto (Neurath, 2013: 130). Sus hijos regresarían dos años después.

### El ritual

El ritual simboliza el término un ciclo y el comienzo de otro. Para recibirlo es necesario encender el fuego. Los asistentes forman un círculo alrededor del fuego encendido por los huicholes. Al poniente se colocan los huicholes, a la derecha las mujeres (algunas con sahumerio y copal), y a la izquierda los hombres. Frente a sus pies extienden telas para colocar canastas y jícaras con diferentes objetos: hilos, tierra, tabaco, copal, plumas, agua y peyote. Portan sus prendas típicas, engalanados con sombreros y bastones adornados de plumas y listones de colores. Los instrumentos sagrados, las ofrendas, el copal, tabaco, y bastones, servirán como mediadores para transmitir el mensaje en el ritual. Alrededor del fuego los asistentes colocan diferentes altares propios, como

copal, agua, alimentos, veladoras, plumas, tejidos conocidos como ojos de dios entre otros.



Parte de las ofrendas colocadas alrededor del fuego. Foto: Archivo de Griselda Soriano

En el círculo, dos huicholes cantan mientras el marakame toma una vara de ocote de un canasto y antes de arrojarla al fuego habla en su lengua. Otro huichol realiza la misma actividad pero con copal. Con esto inicia el amarre de nudos al que integran a los asistentes que reciben del marakame hilo y tabaco para después de quemarlos, comer peyote. Los nudos significan sentimientos que corrompe el cuerpo ya profano, y que al ser arrojados al fuego, lo purifican, produciendo además una necesaria atmósfera de tranquilidad antes de comer el peyote, de lo contrario comprometen su propia integridad durante el paso liminal del ritual. El trance con el alucinógeno va acompañado de cantos propios de los huicholes, que permanecen sentados hasta que, horas después, las mujeres calientan el chocolate en una fogata aparte, de una olla de acero una mujer le entrega una taza de chocolate al marakame y éste la derrama sobre el fuego, entonces lo reparten a los asistentes.



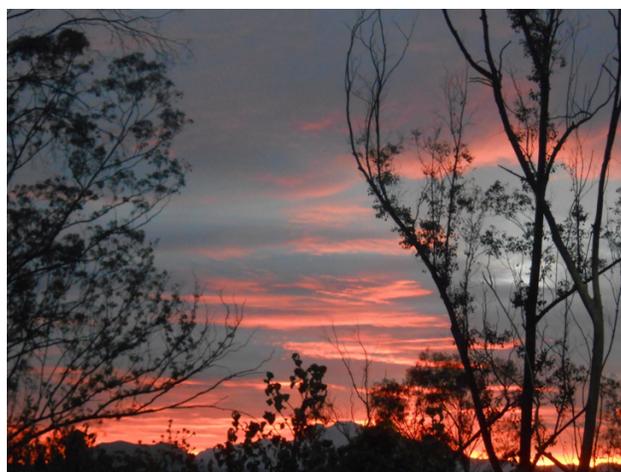
A continuación los huicholes llaman a los responsables de cuidar el fuego para “limpiarlos”. Se colocan frente a ellos, y con el bastón “barren” su cabeza, sacuden sus plumas, y mojan la punta de una de ellas para salpicarlos. Poco después comienza el amanecer. Esta fecha coincide con el solsticio de invierno. La oscuridad del cielo es reemplazada por el color rojo de las nubes que discurren desde el horizonte que ocupan las montañas del Iztaccíhuatl y el Popocatepetl, es entre ellas donde sale el sol. Los huicholes se levantan momentos antes de que aparezca, y agitando sus bastones y flores, cantan hasta que lo ven. Finalmente bajan a la llamada “Cueva Húmeda”, donde colocan una jícara con el cirio que acompañó el fuego. Sólo asisten el marakame y los encargados.

114

El ritual finaliza en esta cueva ubicada cerca del Museo Fuego Nuevo. Su característica particular es que en toda época del año el agua discurre entre sus paredes, de ahí su nombre. Está compuesta por al menos tres cuerpos, el más aislado es una cavidad recta y estrecha que alcanza los quince metros de profundidad. Ahí, donde la oscuridad es ensordecedora, llegan los huicholes para colocar el cirio, las jícaras y otros instrumentos, así como los restos de velas y el carbón del fuego. En la mitología huichol, es relevante el papel de estas oquedades para completar el ritual, pues influyen para la cosecha, además es en una de ellas donde nació el abuelo fuego.



Huicholes durante el encendido. Al fondo la cima del cerro de la estrella.



Amanecer visto desde el Museo del Fuego Nuevo.



Ofrenda con motivo del Fuego Nuevo al interior de la cueva húmeda.

## Resignificación del Cerro de la Estrella

La configuración de un espacio sagrado involucra las características propias de este lugar, y con los wixárikas son particularidades compartidas y reconocidas. Fernando Benítez al acompañar el peregrinaje a Wirikuta de los Huicholes en San Luis Potosí, explica que el rito de purificación comienza en el Cerro de la Estrella que conocen como Ruravemuieka:

“situado a una jornada de Valparaíso, [...] Ruravemuieka, [es] el paraje donde según el mito, bajó la Diosa Estrella, en compañía de Eakatewari, el Dios del Viento, y los dos se pusieron de acuerdo en limpiar los pecados de los seres sobrenaturales que hicieron el viaje en el principio del mundo. Por ello dice Eusebio: Hemos llegado al Cerro de la Estrella, al sagrado lugar donde vamos a confesar nuestros pecados y donde quedaremos limpios. Todos debemos confesarlos. El que oculte uno solo será castigado por los dioses.” (Benítez, 1984: 76)

En la estructura ideológica huichol, el Cerro de la Estrella, como símbolo, está asociado a la purificación. Éste es su propósito y el medio para continuar el ritual. Este elemento es trasladado al Huizachtépetl donde realizan amarres de nudos.

Una vez que llegan al espacio sagrado, el cerro, lo que sigue es el ritual y su mensaje. Con los huicholes en Iztapalapa, es el pedimento por la tierra y el alimento, por la muerte de Don Chon y las circunstancias que la originaron. El indicador que señala si se hizo correctamente el encendido, y si el mensaje fue transmitido, es el amanecer. Es el sol asociado al fuego quien nace

ese día, marca el inicio de ciclo y es recibido con el ritual de fuego. Como trabajo de parto, el sol aparece entre el Iztaccíhuatl y el Popocatépetl, pequeño entre nubes rojas como la sangre que se derrama en el nacimiento. Este paisaje y su significado es una expresión cultural concreta que se reapropian del paisaje y sus elementos naturales desde la experiencia.

Los investigadores consideramos que este ritual plantea continuidad histórica y conceptual en oposición a la postura que considera que el ritual de Fuego Nuevo desapareció con la conquista y éste no podría existir en un contexto urbano como el de Iztapalapa. Si bien el ritual descrito en la crónica de los conquistadores no existe, se mantiene el objetivo central y los elementos principales, es decir, como en el siglo XVI, donde los tlatoanis de Tenochtitlán acudían al Huizachtépetl para encender el fuego. En el siglo XX los maracames subían al Ruravemuieka, y hoy los huicholes al Cerro de la Estrella. Ellos son los hombres antiguos, teomamaqueh, portadores del mamalhuaztli mexica, yesca y pedernal huichol, ahora ocote y cerillos, que evocan memoria cultural.

Sin el encendido del fuego nuevo mesoamericano, el de los huicholes no tendría la fuerza ritual que mantiene. El cerro, sus cuevas y el amanecer en el ritual, son elementos naturales alimentados por el acervo cultural de dos pueblos que se encuentran en el Cerro de la Estrella de Iztapalapa con el ritual del encendido de Fuego Nuevo.

## Conflictos por el espacio

La presencia de los huicholes ha provocado conflictos con grupos de la mexicanidad que utilizan el espacio. Diversos “promotores culturales” han calificado de “salvaje” este ritual, porque están en contra del sacrificio animal e incluso han interrumpido su celebración. Señalan que los huicholes no son de Iztapalapa, y no deben “robar” una fiesta que es patrimonio de los Iztapalalpenses. Esta postura muestra su desconocimiento del ritual huichol y el mundo indígena, y es argumentado desde una perspectiva occidental con influencia del pensamiento colonial.

116

Por otra parte, la cueva utilizada para el ritual ha sido parcialmente sellada por la Dirección de Protección Civil de la delegación desde mediados de 2015. Dos son las razones: la primera es el descubrimiento de un manto acuífero dentro de esta oquedad, la segunda y que más temor provoca, son los “rituales satánicos” que ahí se realizan, aunque es tangible la presencia de santeros y otros grupos, señalan directamente la ofrenda de los huicholes como prueba única de su existencia.

## FORMAS DE ORGANIZACIÓN SOCIAL DE LA POBLACIÓN INDÍGENA EN IZTAPALAPA

Los datos de nuestra investigación muestran que la organización social de la población indígena en Iztapalapa se manifiesta en dos niveles. Por un lado, a nivel familiar como en el caso de los purépechas de

Puácuaro y de los nahuas de Puebla. Por el otro, a nivel comunitario como en el caso de los zapotecos de Yatzachi el Alto, mazatecos de Chiquihuitlán, purépechas de Charapan y triquis de MAIZ.

- La organización a nivel familiar tiene como propósito que los padres protejan a los hijos de “los peligros de la ciudad” (Balyona, 2006), por medio de burbujas de seguridad basadas en la cultura propia más que alejar a las generaciones nacidas en la ciudad del contexto urbano. Los Zoanatl Zacamitzin de Ejército de Oriente y los Flores de Santa María Tomatlán muestran este tipo de organización social. En el primer caso los padres han articulado sus esfuerzos alrededor de la escolarización. En el segundo caso es la figura del patriarca Tata Pancho<sup>7</sup> la que aglutina a la familia y reproducen el espacio simbólico de su comunidad (Schaffhauser, 2000) de origen, Puácuaro, a más de 400 kilómetros.

A nivel comunitario como en el caso de los zapotecos de Yatzachi el Alto, mazatecos de Chiquihuitlán, purépechas de Charapan y triquis de MAIZ, podemos ver tres formas de organización:

- Cultural, como los zapotecos de Yatzachi el Alto, quienes se organizan por medio de “Plataforma Social y Cultural Yatazalteña”, la cual surge en 1963 con los miembros de la comunidad que habían llegado a la ciudad. Por su parte los mazatecos de Chiquihuitlán en 2005 fundaron *Naxi chini*,

---

<sup>7</sup> Tata Pancho Flores originario de Puácuaro Michoacán se casó con una nativa de Santa María Tomatlán con quien procreó seis hijos quienes se asumen como purépechas originarios de Puácuaro a pesar de haber nacido en la ciudad de México.



“cerro celoso”, una organización con fines culturales. Desde esta organización y utilizando las redes sociales como Facebook se han podido comunicar vía internet con los mazatecos que residen en Chiquihuitlán. El estar en contacto ha permitido que apoyen a quienes se encuentran en situación precaria. Por ejemplo, cuando los chiquihuitecos mueren en la ciudad se aporta para sufragar los gastos de traslado a Chiquihuitlán, lo mismo hacen para las fiestas.

- De gestión social, como la organización de los triquis de MAIZ que residen en un predio a unas cuadas del metro Tepalcates. Son alrededor de 45 familias que viven en casas construidas por ellos mismos. Los triquis de esta organización son artesanos y la arquitectura de los hogares responde a la labor de producción de los objetos que venden en las ferias, por tanto son viviendas y espacios de trabajo. Estas familias viven ahí desde 1995 y elaboran artesanías que comercializan en ferias o venden por mayoreo a tiendas en diferentes puntos de la ciudad o en otros estados. Las familias tienen obligaciones y derechos en la comunidad. En la entrada hay vigilancia y por acuerdo de asamblea combaten el machismo, el alcoholismo y la violencia en el entorno comunitario.

- Alrededor de una figura religiosa, como en el caso de los purépechas de Charapan. Ellos reproducen la organización comunal de su pueblo que se organizaba por medio de cabildos que se mantuvo como parte de la identidad comunitaria (García Mora, 2014). Está la identidad comunitaria la que se reproduce entre los charapenses radicados en la delegación Iztapalapa alrede-

dor de San Antonio de Padua. La organización permite llevar un control minucioso de los charapenses radicados en la ciudad y reencontrarse cada año durante la fiesta del santo patrono.

Las estrategias están basadas en la cosmogonía de cada pueblo, misma que como veremos en el presente documento transmiten a las generaciones nacidas en la ciudad de México.

### La comunalidad

La organización social de los indígenas en la ciudad se expresa por medio de la comunalidad. La comunalidad ha sido descrita por Díaz (2007) y Luna (2010) como un sistema de vida colectiva, simbólica y espiritual que se reflejan en la conducta. Esta organización presenta matices y por ello se le han asignado diversas etiquetas. La comunalidad es una idea, un concepto y una ideología de matriz mesoamericana la cual permite la organización propia de los pueblos a partir de los elementos de la Tierra como madre y como territorio, el consenso en asamblea para la toma de decisiones, el servicio gratuito como ejercicio de autoridad, el trabajo colectivo como un acto de recreación y los ritos y ceremonias como expresión del don comunal, considerando las nociones de lo comunal, lo colectivo, la complementariedad y la integralidad. Los elementos comunes permiten que la comunalidad, un concepto que se originó en la región serrana de Oaxaca, sea aplicable a las culturas de raíz mesoamericana.

## Elementos de comunalidad

Para explicar la cosmovisión<sup>8</sup> de los indígenas en la ciudad, es necesario analizar los elementos que componen la comunalidad. Esta perspectiva orienta a una noción de continuidad en la vida de los indígenas. Estos elementos son un sistema de valores, de cargos y de trabajo comunitario, mismos que se explican a continuación.

### 1. Sistema de principios y valores

El trabajo: la participación comunitaria está presente en la vida diaria de un ser indígena, desde temprana edad se va socializando esta responsabilidad y se va sumiendo a través de la participación en los diferentes espacios que recrea el grupo o la comunidad. El individuo desarrolla una disposición al trabajo pero como una aportación al grupo que pertenece.

La reciprocidad: es un componente de la vida colectiva en el nivel familiar y comunitario. Se define como reconocimiento mutuo e intercambio para el trabajo, la fiesta, los rituales, entre individuos, familias y comunidades. La reciprocidad permite a los individuos tener una disposición para la ayuda mutua.

La complementariedad: la vida se entiende como un todo, la Tierra, el aire, las personas, los antepasados, cada parte le da sentido al todo, porque cumplen una función, es decir, la identificación y conocimientos

de los códigos de comportamiento que son compartidos.

El respeto a la naturaleza: la relación con la naturaleza, es la que nos hace vivir, sin ella no existe la vida. Se ofrece un agradecimiento porque se considera que es la que nos da imagen y sentido.

La humildad: es un valor presente en los indígenas porque fortalece la organización comunitaria para dialogar y asumir responsabilidades en beneficio de la comunidad.

### 2. Sistema de cargos

El consenso en asamblea para la toma de decisiones expresa la necesidad de reunirse, de encontrarse y desarrollar acciones colectivas, como una característica aprendida en las comunidades de origen donde cada miembro desempeña un rol. Los cargos pueden ser desempeñados en la comunidad de origen, como lo señala Don Fortino Hernández Matías al afirmar:

“...nos hemos regresado a participar en los cargos que ahí se desempeñan, son cargos municipales y cargos eclesiásticos, por ejemplo en el 2004 me tocó a mí. Mi hermano Laurencio fue en el 2003 y han sido otros”.

Josefina por su parte ha desempeñado el cargo de mayordomo de la festividad de la santa cruz en su comunidad.

Los espacios de reunión pueden ser parques, deportivos o espacios privados. Las reuniones tienen como fin consensuar las actividades más importantes y nombrar a las autoridades en forma de mesa directiva.

<sup>8</sup> La cosmovisión se entiende como los conocimientos, espiritualidades, mito de origen, formas de vida, relación con la Madre Tierra, principios y valores que se transmiten a los integrantes de un pueblo indígena.

Esto no implica la ausencia de conflictos o diferencias.

### 3. Sistema de trabajo comunitario

El sistema de trabajo comunitario es un servicio gratuito, que ofrendan los miembros de una comunidad o de una familia. El trabajo comunitario o tequio se ha entendido como un trabajo físico que realizan los miembros de una comunidad para beneficio colectivo “como puede ser la apertura de caminos y veredas, la construcción de edificios de uso común escuelas, canales de riego,” (10 años. Experiencia comunitaria y Software libre, 2011: 16). El trabajo comunitario o tequio también es una forma de responsabilidad que asumen los miembros con su comunidad, así como una manera de reforzar su pertenencia étnica desde la ciudad. Don Bulmaro Ventura, zapoteco de Yalalag señala que:

“Si alguien iba a colar su casa, nos convocaba y muchos de los paisanos acudían ese día a participar y entre mucha gente se hacía el trabajo”.

Otros participan con su trabajo intelectual, como los músicos que enseñan solfeo o danzas, o conocimientos diversos a partir de su formación académica. Esto sucede con Apolinar, profesor de origen *ayuuk*, quien desde que tiene conocimiento de las tecnologías de la información ha enseñado a distintos grupos de mujeres y hombres, que trabajan en empresas de seguridad o como empleadas del hogar. Apolinar señala:

“Cuando estuvimos en CECATI (Centro de Capacitación para el Trabajo Industrial) empecé a dar capacitación a nuestra gente los domingos, ya que era el día de descanso de ellos, y yo tengo ese

compromiso porque sabemos que es difícil estudiar. Todos enfrentamos esa dificultad pero con el trabajo comunitario pudimos hacerlo”.

El deporte, la música y la danza también son espacios donde se expresa el trabajo comunitario entre los zapotecos de Yat-zachi el Alto, residentes en Iztapalapa. A través del trabajo comunitario se forman valores de vida en comunidad y principios morales como ser honestos, humildes, hacer las cosas con paciencia y entrega, ser trabajadores.

#### El desplazamiento lingüístico y procesos de revitalización

La lengua se desplaza en la generación nacida en la ciudad de México porque las familias privilegian el español dado que los miembros de la primera generación manifiestan haber enfrentado problemas por “no hablar correctamente el español”. Por ejemplo los hijos de Josefina ya no hablan la lengua náhuatl porque siempre les hablaron en castellano. Por su parte Don Juan menciona que sus hijos no hablan mazateco “porque no tuvo tiempo para enseñarles” porque “cuando no se tienen medios no se piensa en la lengua ni en la cultura”.

En el caso de los triquis de MAIZ, de acuerdo con los entrevistados los que nacieron en Iztapalapa, ya no hablan la lengua triqui porque aunque estén en comunidad, reciben influencia del contexto social que prevalece en Iztapalapa. En el caso de Estela Marín quien llegó de Mazatán de Villaflores, Oaxaca a la ciudad de México a la edad de 14 años; aunque ella sigue hablando mazateco con su esposo y sus padres, su hijo



aunque entiende el mazateco, no lo puede hablar bien. En el caso de los purépechas de Charapan no se habla la lengua purépecha desde el lugar de origen por lo que otros purépechas residentes en la ciudad, los de Charapan, “no son tan purépechas”.

Hay procesos de revitalización cultural y lingüística impulsados por las generaciones nacidas en la ciudad. Luis Eduardo Zoancatl Zacamitzin, el hijo mayor de Josefina, está aprendiendo náhuatl y trabaja desde el programa México Nación Multicultural de la UNAM con indígenas en ciudad. Algunos de los hijos de los mazatecos de Chiquihuitlán nacidos en la ciudad, estudian mazateco con Don Juan y colaboran en proyectos de desarrollo sustentable impulsados por la UAM Iztapalapa. El hijo de Estela Marín se identifica como mazateco de ciudad.

### La escolarización un producto de la organización social

Una de las áreas en las que la organización social de los indígenas en ciudad ha puesto mayor atención, es la escolarización de sus miembros, ello explica la mayor escolarización de la segunda y tercera generación de los indígenas en ciudad.

La organización social enfoca sus esfuerzos en dar los elementos necesarios. Los zapotecos de Yatzachi consideran que la educación es una herramienta para fortalecer a su comunidad (Bertely, 1998) y mejorar sus niveles de vida. Don Juan buscaba educación para sus hijos y actualmente sus tres hijos son profesionistas. Josefina Zacamitzin Nonoal<sup>9</sup> y su esposo, representan

un ejemplo de las ideas que tienen los indígenas en ciudad sobre la educación. Él como contador privado y ella con secundaria terminada han sido los principales impulsores para que sus hijos se escolaricen. Sus tres hijos estudian: el mayor el sexto semestre de la carrera en Relaciones Internacionales. La hija terminó el bachillerato, mientras que el hijo más pequeño está en tercero de secundaria. Por su parte Tata Pancho privilegió la escolarización de sus hijos y se enorgullece de haber podido darles esa oportunidad al señalar:

*ji yamintu ampe intskuaska ekiksī wekapirinka tumina para libru piakurini o color o lápiz yamintu ampe ji ariasiampka i ixu jarasti yamintu ampe enkiksī wetariampka ji no meni no intskwaska.*<sup>10</sup>

La profesionalización se ve reflejada en los niveles educativos que alcanzan las generaciones nacidas en la ciudad. La escolarización ha sido considerada un factor para mejorar las condiciones de vida entre los indígenas en ciudad. En ellos influyen las ideas de la educación cardenista a la que pertenecen los migrantes de primera generación zapotecos y purépechas, quienes fueron escolarizados en este sistema y lo combinaron con sus formas de organización social. La apuesta por la escolarización muestra que los indígenas en ciudad tienen un proyecto propio respecto a la escolarización, algo que les permitirá alcanzar mejores niveles de vida y para reforzar su identidad. La escolarización que

9 Nahua de Puebla de 41 años quien llegó a la ciudad de México a la edad de 18 años a trabajar en el servicio doméstico.

10 Yo les di todo, si querían dinero para comprarse un libro o un lápiz todo, yo les decía tengan aquí está todo lo que quisieran yo nunca les negué nada.



fue “una estrategia para incorporar al indio” (De la Peña, 1995: 120) fue reinterpretada por los indígenas en ciudad.

## REFLEXIONES FINALES

Los huicholes recrean la espiritualidad de los pueblos originarios y reafirman su forma de ver el mundo. Esta práctica genera riqueza cultural, forma comunidad, establece redes y unifica a dos pueblos mesoamericanos.

Los indígenas residentes en Iztapalapa se han apropiado en forma simbólica del espacio geográfico. Ahí reproducen la comunidad y transmiten a las nuevas generaciones su cosmogonía. Su organización social recrea los valores, cargos y trabajo comunitario. El espacio físico no es relevante porque es el mismo sol, el mismo viento, las mismas montañas que nos hacen vivir.

La identidad constituye un medio de defensa e identificación que se puede dar en el plano familiar o comunitario. La comunalidad y la ritualidad permiten resistir las presiones del entorno social e insertarse de forma más apropiada en el medio urbano. Lo anterior muestra que las opciones de los indígenas en ciudad no se reducen a la aculturación o proletarización. Por el contrario, han generado procesos identitarios por medio de la organización social y la ritualidad.

La autoimagen de los indígenas en la ciudad residentes en Iztapalapa, contrasta con el imaginario de la sociedad nacional y con la que transmiten los medios de co-

municación donde el indígena es reacio al progreso y se encuentra sumido en el fanatismo y la indolencia. Los indígenas en ciudad se ven como trabajadores: Don Juan tenía un proyecto de vida en la ciudad que incluía el trabajo y ve a los mazatecos de Chiquihuitlán como gente trabajadora. De acuerdo con Josefina sus paisanos en Iztapalapa son panaderos y tienen sus propios negocios.

Los indígenas en la ciudad cuentan con formas de ritualidad y organización que provienen de su cosmogonía. Estos elementos también les permiten resistir políticas impuestas de forma vertical y desarrollar formas de organización alternativas que transmiten a las nuevas generaciones en un contexto diferente. Formas de organización como la comunalidad permite explicar la forma en que asumen su identidad la segunda o tercera generación nacida en la delegación Iztapalapa. Esto explica porque la autoadscripción étnica de las generaciones nacidas en la ciudad muestra una preferencia hacia su identidad indígena a pesar de ser culturas altamente discriminadas y subvaloradas.

Desde nuestra perspectiva la comunalidad permite explicar la persistencia de población indígena en la ciudad de México. La organización social de los indígenas en ciudad aprovecha la participación comunitaria que adquirieron en su comunidad.

La vida indígena en la ciudad es una continuidad que parte de las comunidades de origen y que dependiendo de las características y fortalezas de las mismas se reconfigura en el espacio urbano.



# LA PRESENCIA INDÍGENA EN LA DELEGACIÓN CUAUHTÉMOC TRES CASOS ETNOGRÁFICOS<sup>1</sup>

IVÁN PÉREZ TÉLLEZ, JANETTE MARTÍNEZ,  
ESTEFFANY ESPINOSA Y ROXANA AGUILAR

## INTRODUCCIÓN

122

A continuación se presentan tres casos etnográficos sobre la cuestión indígena en el contexto urbano. El trabajo de campo se realizó en la delegación Cuauhtémoc; el objetivo era ubicar algunas comunidades indígenas urbanas y documentar su procedencia, sus actividades económicas preponderantes, así como los elementos culturales que les permiten reproducir su identidad étnica en un contexto ciudadano. Esta demarcación se caracteriza por tener comunidades indígenas que constantemente luchan por el acceso a derechos elementales, como el derecho al trabajo, la salud, la educación, pero, sobre todo, a una vivienda.

En este sentido, damos cuenta de que no sólo es una delegación de alta confluencia y movilidad indígena debido a su estratégica ubicación geográfica, y a su intensa actividad económica, sino que localizamos grupos étnicos que en este espacio territorial consiguieron fincar sus viviendas en predios baldíos o en edificios derruidos, logrando, en ocasiones, apoyos locales o federales; un caso emblemático es la unidad habitacional otomí de Guanajuato 125, en la colonia Roma.<sup>2</sup> La delegación Cuauhtémoc también alberga diferentes organizaciones sociales de carácter político que funcionan como espacios de discusión, participación y reproducción étnica; de esta forma, las comunidades indígenas se han organizado como grupos o asociaciones civiles, consiguiendo espacios para la promoción de sus derechos políticos. El predio de López 23, en la colonia Centro, que alberga al Movimiento de Unificación de la Lucha Triqui (MULT), es un

---

1 Agradecemos la revisión y observaciones hechas por la Dra. Olivia Leal Sorcia al contenido de este ensayo, que permitieron que finalmente viera la luz. Asimismo, agradecemos la labor de corrección que generosamente realizó Dulce María Espinosa de la Mora.

2 Se trata de la población otomí proveniente de Santiago Mexquititlán, Amealco, en el estado de Querétaro.



ejemplo de ello. Entre las organizaciones visitadas se encuentran la Organización de Traductores, Intérpretes Interculturales y Gestores en Lenguas Indígenas, A.C. (OTIGLI), el Movimiento Artesanal Indígena Zapatista (MAIZ), la Coordinación de Indígenas Residentes en el Distrito Federal y el Movimiento de Unificación de la Lucha Triqui (MULT).

El presente ensayo pretende ser una modesta contribución a la reflexión sobre la dinámica de las poblaciones indígenas en la Ciudad de México, particularmente en la delegación Cuauhtémoc. En el texto se exponen las demandas de diversos grupos a favor del cumplimiento de sus peticiones en materia de vivienda, trabajo y acceso a la justicia. Se mostrará que a través de la conformación de grupos y organizaciones sociales las comunidades han conseguido reconocimiento, incluso participación, así como un modo efectivo de hacer valer sus derechos como pueblos indígenas y de incidir en la agenda política de la Ciudad de México.

123

## EL CARÁCTER MULTIÉTNICO DE LA DELEGACIÓN CUAUHTÉMOC

De acuerdo con la información proporcionada por los indicadores sociodemográficos de población indígena, la delegación Cuauhtémoc está clasificada como un municipio con presencia indígena, con un grado de marginación “muy bajo” (CDI, 2010). Acorde a la definición de CONAPO, el índice de marginación permite analizar la nulidad de oportunidades para el desarrollo (educación, salud, ingreso, vivienda), es decir, este índice es una herramienta para medir, cuantificar y determinar a las personas que entran dentro de la categoría de marginación.

Según el censo de población y vivienda 2010, la delegación Cuauhtémoc tiene un total de 531,831 habitantes, de los cuales 18,500 son indígenas, lo cual representa el 3.5% de la población. El total de mujeres en la delegación es de 280,106 (52.6%) y de mujeres indígenas de 9,491, quienes representan el 3.3%. En el caso de los varones, el total



es de 251,725 (47.4%) y varones indígenas de 9,009 (3.5%). Un indicador que cobra especial relevancia es el del alfabetismo, ya que los indicadores sociodemográficos muestran que el total de personas alfabetizadas en la delegación es de 405,366, de las cuales 12,922 son indígenas, lo que significa que el 70% de la población indígena radicada en esta delegación está alfabetizada.

En términos poblacionales, la delegación alberga una heterogeneidad contrastante dependiendo del tipo de colonia. Por ejemplo, el perímetro A del Centro Histórico, que históricamente albergó a las comunidades indígenas, es un espacio de intensa actividad comercial, de carácter informal, en el que esta población encontró un modo de vida, sobre todo en la venta de artesanías y manualidades. Existen, además, colonias populares centradas en el comercio formal, y que son parte de esta delegación, como la colonia Doctores, Buenos Aires u Obrera; también están otras colonias, como la Roma, que conocieron un auge inmobiliario y que actualmente presentan claros procesos de gentrificación. De este modo, la delegación alberga una gran diversidad en cuanto a sus habitantes y a la disposición de los espacios que caracterizan la forma en que los indígenas se establecen, o bien acuden a ella para diversos propósitos, como gestión, comercio, vivienda, etcétera.

### La Roma, un espacio de movilidad indígena

Los indígenas migrantes y residentes que viven en el área conurbada de la Ciudad

de México encontraron en la delegación Cuauhtémoc un espacio territorial propicio para ejercer el comercio en la vía pública, emplearse en los servicios y, en algunos casos, un predio donde vivir. Este fue el caso de la colonia Roma, que no siempre tuvo la composición multicultural que actualmente posee.

A inicios de siglo xx, en épocas de don Porfirio Díaz, se funda la colonia Roma. Sus antecedentes provienen de la Romita, un poblado indígena que se mantenía al margen de la nueva y emblemática colonia Roma, aunque formaba parte de dicho espacio territorial (Reyes, 2014). Esta colonia fue ocupada por la burguesía porfirista y fueron arquitectos europeos los encargados del diseño de las casas que hoy en día se pueden apreciar si se recorren sus calles y avenidas, como Álvaro Obregón y Orizaba.

Para la segunda mitad del siglo xx, la colonia Roma se desarrolla rápidamente debido a su ubicación céntrica y a su cercanía con otras colonias, como la Juárez, la Cuauhtémoc, la Condesa, la Hipódromo, la Hipódromo Condesa y Polanco (Reyes, 2014). Con el crecimiento se le confiaron cada vez más funciones no habitacionales “convirtiéndose en centros atractivos para el establecimiento de actividades comerciales de diversa índole, así como la localización de oficinas, bancos, restaurantes, bares, hoteles y museos” (Dahau y Giglia, 2008: 239).

En épocas más recientes, la colonia Roma sufre una fuerte reconfiguración con el terremoto de 1985. Así pues, se vuelve un

espacio preferente para las comunidades y organizaciones indígenas que ven la oportunidad de crear proyectos de vivienda comunitarios. La estrategia que siguieron muchas de las comunidades étnicas fue la ocupación ilegal de predios o edificios en escombros –propiedades del gobierno, en su mayoría– en los cuales construyeron viviendas precarias para que, al paso de algunos años, pudieran plantear a las autoridades algún proyecto de vivienda. Los predios otomíes de Sinaloa 14, Guanajuato 125, Guanajuato 200 y Zacatecas 74 son ejemplos de este proceder, así como el predio multiétnico de Turín 46, en la colonia Juárez, o el predio de avenida Chapultepec 342, en la colonia Condesa.

Por lo general, uno de los principales motivos de la movilidad de la población indígena que arriba a la ciudad es encontrar mejores condiciones de vida. Una vez que se establecen, los migrantes buscan continuar participando de los usos y costumbres de su comunidad de origen, ya sea regresando en cada fecha importante del calendario agrícola o ceremonial, pero sobre todo participando activamente en los cargos políticos o religiosos de su pueblo. Esta migración de inicio puede ser de tipo pendular, para posteriormente volverse definitiva, sin perder casi nunca los vínculos con su comunidad de origen.

Los indígenas que llegan a la delegación Cuauhtémoc provienen de distintos estados, municipios y comunidades de la República Mexicana, principalmente del centro y sureste del país. Uno de los aspectos más notables de las grandes ciudades es su condición de poseer espacios de conver-

gencia étnica, una importante riqueza cultural que no siempre es comprendida en su real dimensión. Este espacio territorial conjuga un entorno multiétnico que ofrece diversos ejemplos de elementos culturales contrastantes; es fácil reconocer a la población indígena utilizando su vestimenta tradicional o hablando su lengua materna en un contexto cosmopolita, conviviendo con hispanoparlantes o extranjeros. De este modo, es posible escuchar conversaciones en distintas lenguas extranjeras que se mezclan con diversas lenguas originarias.

### Procedencia indígena y residencia urbana

A continuación se exploran y describen algunos aspectos de las actividades de la población indígena migrante, respondiendo a las preguntas ¿quiénes son?, ¿qué hacen? y ¿de dónde vienen? De las entrevistas realizadas se seleccionaron aquellas que resultan ejemplares o representativas para describir el fenómeno de la migración y los trabajos que desempeñan las comunidades indígenas.

Una de las entrevistas fue a don José, indígena mazahua de unos 45 a 50 años de edad. Nació en la comunidad de Concepción de los Baños, Ixtlahuaca, Estado de México; en su localidad se emplea en el tejido de sarapes y ponchos de lana; los trae a vender a la Ciudad de México los días jueves y viernes, y por este motivo renta un cuarto de hotel por la iglesia de Santo Domingo, en el Centro Histórico, donde otros de sus paisanos también buscan hospedaje durante su estancia en la ciudad. La razón



por la que nunca le ha interesado vivir de forma permanente en la ciudad es porque tiene compromisos en su comunidad; por ejemplo, hoy en día se está preparando para ser “magistrado extraordinario de la comunión”, es decir, se capacita para llevar la misa a los hogares de las personas enfermas. Por ese motivo regresa a su pueblo cada sábado y permanece ahí hasta media semana, entre sus labores y con sus familiares, hasta que vuelve de nuevo a la Ciudad de México. Este es un claro ejemplo de la movilidad semanal que tiene lugar en la colonia Roma.

126

Existen también otras personas que arriban diariamente de la zona conurbada de la Ciudad de México. En la colonia Roma entrevistamos a una familia vendedora de plantas representativa de este tipo de movilidad, pero que en términos estrictos no podría llamarse migración.<sup>3</sup> Se trata de una familia que recorre las aceras, ofreciendo sus productos. Por lo general, la señora camina sola sobre una calle y su marido por la acera contraria con los hijos. La joven pareja se dedica a la venta ambulante de plantas, flores y arbolitos, cuyo valor oscila entre los 40 y 60 pesos. Por lo general, caminan ofreciendo sus productos en cada comercio. Son originarios de Orizaba, Veracruz, y hablantes de náhuatl. Su residencia está en el Estado de México, en Xalostoc; rentan un espacio en el que se quedan ocho días y los siguientes ocho regresan a su comunidad por más plantas, llevando a cabo una residencia pendular.

---

3 Esto no sería migración, sino un tipo de movilidad que en la literatura de los estudios urbanos se llama *commuters*, es decir, personas que se desplazan diariamente de las periferias de las ciudades y grandes áreas metropolitanas a los centros rectores.

Existen las migraciones que son de carácter más duradero; en este caso se trata de comunidades con mayor trayectoria migratoria y más numerosa. Griselda es una chica otomí que atiende un puestito de botanas cercano a un colegio universitario. Ella es una muchacha de 20 años que llegó a la ciudad hace apenas dos años; anteriormente vivía con la familia de su hermano en el Estado de México; son de Atlacomulco, un poblado que se encuentra a tres horas y media de la Ciudad de México. Griselda vende botanas, cigarros sueltos y papas en un triciclo que pone en una esquina de la calle Tonalá, en la colonia Roma. Asegura que está de fijo todos los días porque paga una cuota a la delegación para que le permita trabajar; la mayoría de sus clientes paran por cigarros y algunos otros por botana. Afirma que ella es otomí, porque sus padres y sus abuelos lo son; aunque ella no habla otomí, lo entiende y se siente orgullosa al escuchar que sus abuelos lo hablan. Tiene una opinión en contra de que a los niños ya no se les enseñe su lengua, así como su madre lo hizo con ella y sus hermanos.

Griselda estudia Administración de Empresas en una universidad privada y por la tarde vende en su triciclo, que guarda en un estacionamiento todos los días. Su familia es de tradición migrante, desde muchos años atrás, comenzando por sus abuelos, quienes siempre vendieron botanas, papas y raspados de la misma manera que ella. Al capitalizarse regresan a su comunidad, sin embargo, ella ya no puede volver por largas temporadas debido a sus estudios; únicamente lo hace una vez al mes, en fin de semana. Asegura que quiere

administrar una empresa cuando termine de trabajar; que por ahora prefiere el puesto de botanas porque conseguir un trabajo de tiempo completo no sólo es mal pagado, sino que no le permitiría estudiar.

Los indígenas migrantes y residentes eligen la delegación Cuauhtémoc como lugar de trabajo por su intensa actividad económica y cultural; por su importancia turística que la vuelve un espacio de compra y venta ideal, sobre todo si lo que ellos ofertan son productos o artesanías que manufacturan o revenden. Además, la venta ambulante y callejera les permite ser independientes y manejar sus horarios de trabajo, así como decidir los precios que ponen a sus productos, los días que quieren y pueden trabajar, sin depender de las reglas de un trabajo formal o establecido, pero, sobre todo, y lo más importante, tienen más ingresos por día trabajado de manera independiente que si tuvieran un empleo fijo de ocho horas por jornada laboral. Según señalan, la paridad a veces es así: ganan de 300 a 500 pesos por día en el comercio informal, frente a los 150 o 200 pesos que ganan como empleados, por ejemplo, de un restaurante.

También consideran que ser sus propios jefes y dueños de su tiempo es una condición ideal para trabajar en la comercialización de sus productos, que les permite regresar a sus pueblos en el periodo de tiempo que ellos elijan para mantener sus vínculos comunitarios, pues del calendario de fiestas tradicionales y fiestas patronales depende, en buena medida, la movilidad de los migrantes indígenas. Así, en caso de depender de un patrón o líder

de vendedores, las relaciones laborales se tornan distintas, ya que difícilmente tienen libertad de ir y venir a sus pueblos, como más adelante se verá con el ejemplo de “los carretilleros” y las cuotas que deben pagar.

En lo cotidiano, los indígenas que tienen una actividad comercial deben protegerse del hostigamiento por parte de las patrullas que, bajo el encargo de la “delegación”, los expulsan del espacio público o bien los levantan en camionetas y les decomisan la mercancía para que paguen multas, que van de entre los 80 a 100 pesos por evento, y que no son declaradas con ningún recibo.

Otro tema presente en muchos casos es el de las cuotas que deben pagar a sus líderes para que estos supuestamente los “protejan” de “los de la vía pública”. El caso más representativo es el de “los carretilleros” que venden botanas o frutas de temporada, quienes deben pagar por iniciar este “negocio” entre 1500 y 2000 pesos, además de una cuota semanal para el líder del gremio de carretilleros de alrededor de 150 pesos, más otra cuota mensual por guardar el puesto, carrito o carretilla en una bodega o estacionamiento que va de los 80 pesos semanales a los 300 pesos mensuales.

Uno de los problemas más visibles es el riesgo que enfrentan las poblaciones indígenas comerciantes en la vía pública. En consecuencia, algunas de sus demandas han sido asentadas en el Informe del Programa de Derechos Humanos del Distrito Federal en materia de derechos de los pueblos y comunidades indígenas 2006-



2007. Sin embargo, son dos las principales exigencias de este sector: 1) El reconocimiento y dignificación de su trabajo bajo la categoría de artesanos y no de vendedores ambulantes; 2) El cumplimiento de los compromisos con algunas autoridades gubernamentales en cuanto a la dotación de los espacios en el contexto del reordenamiento del perímetro A, realizado en el 2007. A propósito de lo anterior, Pascual de Jesús, uno de los líderes indígenas, señala:

Hemos hecho muchos mítines, movilizaciones y plantones para que se modifique el bando que prohíbe el comercio en vía pública. El gobierno del Distrito Federal nos pone en el mismo costal que los vendedores ambulantes. No importa si son indígenas o no son indígenas. Todos somos vendedores ambulantes. Lo que queremos es que haya una distinción. Por un lado están los vendedores ambulantes que venden fayuca, por otro lado estamos nosotros, los artesanos, que producimos la mayoría de las cosas que vendemos.

### TRIQUIS: ARTESANOS Y COMERCIANTES. EFICACES EN ORGANIZACIÓN DE GRUPOS INDÍGENAS PARA LA PARTICIPACIÓN CIUDADANA

En el presente caso de estudio, se muestra cómo la población triqui, a través de la conformación de organizaciones indígenas en la Ciudad de México, ha podido gestionar y atender sus necesidades de vivienda y laborales. Se reflexiona sobre la participación y los derechos ciudadanos, así como sobre su participación en la planeación de la política social del Programa de Derechos Humanos de la Ciudad de México en materia de derechos de los pueblos y comunidades indígenas. Las organizaciones que se eligieron son: el Movimiento de

Unificación y Lucha Triqui (MULT), el Movimiento Artesanal Indígena Zapatista (MAIZ) y la Coordinación de Indígenas Residentes en el Distrito Federal.

En la zona centro de la ciudad se encuentra una dinámica agitada y con gran oferta comercial. Uno de los espacios más emblemáticos e históricos es el mercado de artesanías de la Ciudadela, uno de los lugares que alberga una cantidad considerable de artesanos indígenas. En este mercado la población triqui es el único grupo indígena notablemente organizado. El territorio de origen del grupo étnico triqui se localiza geográficamente en la llamada mixteca alta, en el estado de Oaxaca, en la colindancia con el estado de Guerrero. Los triquis llegaron masivamente a la Ciudad de México en los años setenta; desde el inicio formaron asentamientos colectivos, según señala don Juan Martínez. Asimismo, prontamente formaron la primera organización triqui en la ciudad denominada: Unión de Artesanos Benito Juárez.

En 1975, llegaron y se instalaron en el mercado de artesanías de la Ciudadela un grupo de más o menos cincuenta personas, quienes, a la par, iniciaron un asentamiento en la parte trasera del mercado. Actualmente, en ese predio habitan alrededor de 40 familias que conviven y comparten costumbres similares. Su principal actividad comercial es la venta de suéteres, gorros o calcetas de lana elaborados con gancho, además de vestidos de telar de cintura; sin embargo, desde hace poco más de diez años tuvieron que diversificar sus productos; ahora son mayormente comerciantes de artesanías de otros estados del país:

Oaxaca, Guerrero, Chiapas, así como también de Guatemala.

### Indígenas triquis organizados residentes en la Ciudad de México

El MULT tiene sus oficinas en el predio de López 23, en el Centro Histórico, donde también se ubica el auditorio Rosario Ibarra De Piedra, que es utilizado como un lugar de encuentro de distintos grupos indígenas. En este espacio se reúnen representantes de más de diez grupos indígenas residentes en la Ciudad de México, entre ellos: nahuas, mazahuas, triquis, zapotecos, otomíes, purépechas, tseltales, tsotsiles, tojolabales y yaquis. Las sesiones son dos veces al mes, y se trabaja en distintos asuntos, entre los que destacan: la gestión de vivienda, la solicitud de espacios comerciales o algún tema de interés general que quieran colocar en la agenda política local. Los representantes están obligados a informar a sus respectivos grupos sobre los temas que se discuten en las sesiones. Pascual de Jesús González, dirigente del MULT en la Ciudad de México, señala: “La aparición de los pueblos y comunidades indígenas de México como actores políticos, luchando por sus derechos colectivos, ha dado pie a un abundante debate sobre lo que representan para el presente y el futuro de la nación”.

El Movimiento Artesanal Indígena Zapastista (MAIZ) fue creado en 1995 por indígenas mayoritariamente triquis. Inició su conformación con alrededor de 70 personas y en la actualidad agrupa a cerca de 54 familias. Para la creación de MAIZ se conjugaron distintos factores: por un lado, la necesi-

dad de demandar espacios de comercialización de artesanías como bloque étnico y, por el otro, reunir el mayor número de familias triquis que legitimaran y justificaran sus exigencias de vivienda. Es importante mencionar que la irrupción del EZLN en la escena pública generó una voz para las demandas de otros grupos indígenas no armados. En este contexto, los propios pueblos indígenas residentes de la Ciudad de México fortalecieron sus propias luchas, aprovechando la coyuntura del zapatismo. Dentro de este marco se inscribe la elección del nombre por parte de la organización MAIZ.

Por lo general, las organizaciones indígenas suelen elegir a su representante o líder entre los miembros de la comunidad de origen del grupo mayoritario de la asociación, en virtud de que consideran que comparten idioma y cultura; además de que debe ser una persona reconocida por su propia comunidad para así poder fungir como interlocutor en las negociaciones con las autoridades gubernamentales (Rosette, 2009: 41, en Oemichen, 200b).

Las organizaciones indígenas en la ciudad poseen, sin duda, capacidad de gestión y negociación con autoridades locales, incluso con organismos internacionales. El espacio y la participación colectiva es para los indígenas la clave de la organización comunitaria. En las conversaciones con algunos dirigentes indígenas, los líderes afirman que a través de la organización y la lucha han generado presión para ser atendidos en sus demandas; sin embargo, mencionan que se trata de un trabajo constante de convocatoria, participación y



organización para sacar adelante la agenda política sobre el tema indígena. Por ejemplo, Pascual de Jesús menciona: “El interés en participar es tener la oportunidad para transformar las políticas, los programas y la legislación en la Ciudad de México, a fin de lograr el efectivo cumplimiento y la garantía de los derechos humanos para los integrantes de los pueblos indígenas”.

Finalmente, cabe señalar que las organizaciones *MULT* y *MAIZ* colaboraron en la elaboración del diagnóstico y del programa de Derechos Humanos del Distrito Federal, que tiene como antecedente un análisis realizado en el ámbito nacional por la representación en México de la oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos en 2003, así como dos programas de Derechos Humanos elaborados por el Ejecutivo Federal en 2004 y 2008, respectivamente.

### LA ORGANIZACIÓN DE TRADUCTORES, INTÉRPRETES INTERCULTURALES Y GESTORES EN LENGUAS INDÍGENAS, A. C.

En la delegación Cuauhtémoc se decidió trabajar con OTIGLI, A.C.<sup>4</sup> para conocer cuáles son sus objetivos como asociación; para saber de qué forma trabajan y, finalmente, para conocer quiénes son las personas que colaboran en dicha organización, con el objetivo de reconocer los perfiles y trayectorias de vida de sus in-

tegrantes, en su caminar por la Ciudad de México. Se eligió este tema para aportar información respecto al trabajo que realizan estos actores en la Ciudad de México, labor que abona en la construcción de una ciudadanía indígena informada, respaldada en un marco jurídico de derechos humanos. Todo ello para resaltar el hecho de que los pueblos indígenas que viven en la megalópolis realizan trabajos de incidencia por el reconocimiento de los derechos humanos y el acceso a la justicia en la ciudad, y no únicamente se desempeñan en el comercio informal o en otras actividades que si bien realizan, no son las únicas ni exclusivas de esta población.

OTIGLI surge como asociación civil en la coyuntura del 2000, previo a la aprobación de la reforma constitucional, cuando el Gobierno del Distrito Federal, mediante la Secretaría de Desarrollo Rural y Equidad para las Comunidades (SEDEREC), ofreció una serie de talleres de capacitación y formación dirigidos a personas indígenas que tuviesen el interés de formarse como traductores e intérpretes en lenguas indígenas. En este proceso formativo, varias personas tuvieron el interés en constituirse legalmente y conformar una *OSCI*<sup>5</sup> que pudiera materializar lo que estaba a punto de aprobarse: la Reforma Constitucional en Materia de Derechos Humanos del 2001.

En este marco se constituyó OTIGLI, asociación integrada por mujeres y hombres per-

4 Ubicada en la calle República de Ecuador No. 99, Int. 1, col. Centro, delegación Cuauhtémoc, Ciudad de México.

5 La estructura de la organización está compuesta de una Asamblea General, que integra a todos los socios del organismo, y de un Consejo Directivo conformado por el presidente, secretario, tesorero y dos vocales.

tenecientes a diversos pueblos indígenas. Actualmente, el padrón de la organización es de 250 socios distribuidos en diversas entidades, y un grupo de 40 a 50 personas que están colaborando de manera constante en la organización. El trabajo de la asociación está orientado a seis temas:

- 1) Traducción e interpretación de la lengua indígena al español, y viceversa, en Juzgados y Agencias del Ministerio Público, en apoyo a personas indígenas en cualquier calidad (indiciados, testigos, víctimas, denunciantes u ofendidos).
- 2) Peritajes culturales para ilustrar a la autoridad encargada de procurar y administrar justicia sobre la diferencia cultural y la aplicación de los sistemas normativos internos de los pueblos indígenas.
- 3) Dictámenes lingüísticos para determinar la lengua que habla la persona indígena y su variante dialectal, con la finalidad de que sea asistida adecuadamente en su lengua materna.
- 4) Expedición de constancias de identidad cultural.
- 5) Identificación de personas extraviadas en diferentes hospitales y albergues o en cualquier otro lugar.
- 6) Cursos de enseñanza de lenguas indígenas.<sup>6</sup>

La traducción e interpretación se imparte en 27 lenguas indígenas con la finalidad de auxiliar a las personas indígenas invo-

lucradas en algún caso; de asistirles en la averiguación previa ante el Ministerio Público, y de apoyarlas en su proceso, en los diferentes juzgados, locales y federales, lo cual no sólo demuestra la gran diversidad lingüística que se tiene al interior de la organización, sino la capacidad organizativa que se tiene para ofrecer estos servicios en 27 diferentes lenguas. La forma de organización interna de la asociación atiende, precisamente, las necesidades de los órganos de impartición y administración de justicia, es decir, los servicios de traducción e interpretación son utilizados por diversos juzgados de la Ciudad de México, quienes solicitan directamente los servicios de OTIGLI.

### Profesionalización de Intérpretes, traductores y peritos culturales indígenas en la Ciudad de México

Al conversar con algunos de los integrantes de OTIGLI,<sup>7</sup> pronto se da uno cuenta de que el común denominador que los hace ser integrantes de la asociación es que enfrentaron un problema de acceso a la justicia en cierto momento de sus vidas. Es decir, la gran mayoría de los entrevistados refieren que llegaron a OTIGLI por un conflicto con un familiar que tenía dificultades para acceder a la justicia con pertenencia cultural; entonces, supieron del trabajo que hacía la organización y decidieron sumarse al equipo con la finalidad de conocer, más profundamente, las cuestiones de interpretación y traducción lingüísticas. El

<sup>6</sup> Información proporcionada por OTIGLI, A.C.

<sup>7</sup> Dentro del trabajo de levantamiento de información se realizaron cuatro entrevistas estructuradas, dirigidas a tres traductores e intérpretes y una a un perito cultural, además de conversaciones informales que se tuvieron con el presidente de la asociación.



siguiente testimonio ilustra un poco esto:

-Yo tuve un problema con uno de mis hermanos; entonces, el compañero Armando me invitó y vine al curso taller; fue así como me invitaron y ya tengo dos años.

-¿Los problemas que tuvieron con sus familiares fueron porque necesitaban a un intérprete traductor?

-Así es; por cuestiones de insuficiencia de la lengua castellana y es por lo que estamos ahorita aquí.

Los perfiles de cada persona entrevistada son heterogéneos y también el rumbo que ha tomado la vida y cotidianidad de cada una de ellas, sin embargo, las particularidades de por qué llegaron a la Ciudad de México a vivir son las mismas: la búsqueda de mejores oportunidades laborales o educativas.

En el caso de los peritajes culturales, los impartidores de justicia están facultados para solicitar un dictamen cultural del contexto sociocultural de la persona imputada, o víctima, con la finalidad de conocer las prácticas y el entorno cultural de esa persona, así como los elementos culturales de alguna práctica que permita impartir justicia con una mirada de interculturalidad. El siguiente testimonio ilustra mejor lo que se ha expuesto:

En el entender del juez, y dentro de las estipulaciones jurídicas que están en la Constitución y en las leyes, los impartidores de justicia piden o están facultados para solicitar un dictamen cultural porque hay delitos o sucesos en los que el indígena se ve inmerso, pero que a lo mejor en su comunidad no constituyen un delito, por su cosmovisión y escenario cultural. Digo, hay que hacer distinciones: son usos, mas no costumbres

y hay que ver cuál es el rango de aceptabilidad de esa sociedad indígena en esta acción. Existen situaciones que se dan en un pueblo, pero eso no significa que sean parte del colectivo, o de una costumbre, por eso la distinción entre uso y costumbre. Estos dictámenes culturales contemplan la cuestión de usos y costumbres, así como la manera jurídica o el derecho indígena que se aplica en las comunidades sobre cómo se resuelven los conflictos y el bagaje de conocimientos de antepasados que, en una situación indígena, no se van a encontrar en una ley escrita, sino que son de tradición oral; por eso varían mucho las determinaciones que puede llegar a hacer una autoridad. Damos un dictamen cultural, valorando todas estas cuestiones, para que el juez se allegue de los elementos que él no tiene contemplados dentro de la Constitución o de su Código de Procedimientos Penales o del Código Penal.

El caso concreto de la experiencia de OTIGLI permite enfatizar el trabajo que están haciendo para poder ejercer de facto estas modificaciones a cuatro artículos constitucionales y que, concretamente, atienden al artículo dos que señala:

*Esta Constitución reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para:*

VIII. Acceder plenamente a la jurisdicción del Estado. Para garantizar ese derecho, en todos los juicios y procedimientos en que sean parte, individual o colectivamente, se deberán tomar en cuenta sus costumbres y especificidades culturales, respetando los preceptos de esta Constitución. Los indígenas tienen todo el tiempo el derecho a ser asistidos por intérpretes y defensores que tengan conocimiento de su lengua y cultura.

Al analizar los antecedentes que precedieron a esta reforma, resulta evidente que aún queda un largo camino que recorrer para garantizar de manera real una autonomía para los pueblos y comunidades in-



dígenas. Esta reforma fue posible gracias a las coyunturas internacionales que significaron una presión para el Estado mexicano en la arena internacional, pero también a los movimientos indígenas que han venido reflexionando, analizando y demandando un marco jurídico que proteja sus derechos a nivel individual y colectivo.

El trabajo que realiza OTIGLI debe ser entendido en una dimensión que atiende y materializa un elemento derivado de los Acuerdos de San Andrés, y que logró ser aprobado en la reforma constitucional. La labor de esta asociación civil, integrada por mujeres y hombres indígenas, atiende a un planteamiento analizado por los propios pueblos indígenas desde los noventa. Es decir, contar con traductores e intérpretes resultaba, y continúa siendo, un elemento inherente para garantizar el acceso a la justicia desde un enfoque de interculturalidad.

Se entiende la interculturalidad desde un enfoque metodológico y político que apuesta a señalar las condiciones de subordinación en las que han estado situados los pueblos indígenas, mostrando las relaciones de poder que jerarquizan a dos culturas y las superponen una respecto a la otra y, en conclusión, ubicándolas en escalas de poder dominantes. Además, alude a un diálogo horizontal entre dos culturas, retomando y reconociendo los saberes de ambas y, en el caso de la impartición de justicia, aceptando los derechos humanos de los pueblos indígenas como colectivos, pero también los derechos individuales de personas indígenas.

## Conclusiones

A través de una serie de entrevistas, en el caso de la colonia Roma, intentamos mostrar los distintos rostros de la presencia indígena en la delegación Cuauhtémoc. Se trata de distintos modos de vivir la ciudad; desde las personas que claramente tienen una intención de fincar un domicilio en esta gran urbe, hasta los que de manera pendular vienen a la ciudad y retornan a sus lugares de origen por intervalos. En ciertos casos, la población indígena ha implementado estrategias laborales para no perder el vínculo con sus comunidades de origen, lo cual les ha permitido, muchas veces, no sumarse a la masa de mestizos urbanos descaracterizados, sino mantenerse claramente como un grupo étnico.

En la delegación Cuauhtémoc, la presencia indígena ha logrado desarrollar estilos propios de organización, asegurando formas de representación étnicas efectivas para colocar sus demandas en la agenda política de la Ciudad de México. Sin embargo, la mayoría de los grupos indígenas en las ciudades viven todavía en una situación desventajosa respecto a otros grupos urbanos; en consecuencia, las comunidades indígenas residentes aún no gozan de manera plena de sus derechos colectivos ni individuales. Organizarse ha sido una manifestación básica para expresar la vida colectiva y las prácticas comunitarias, así como para exponer sus demandas.

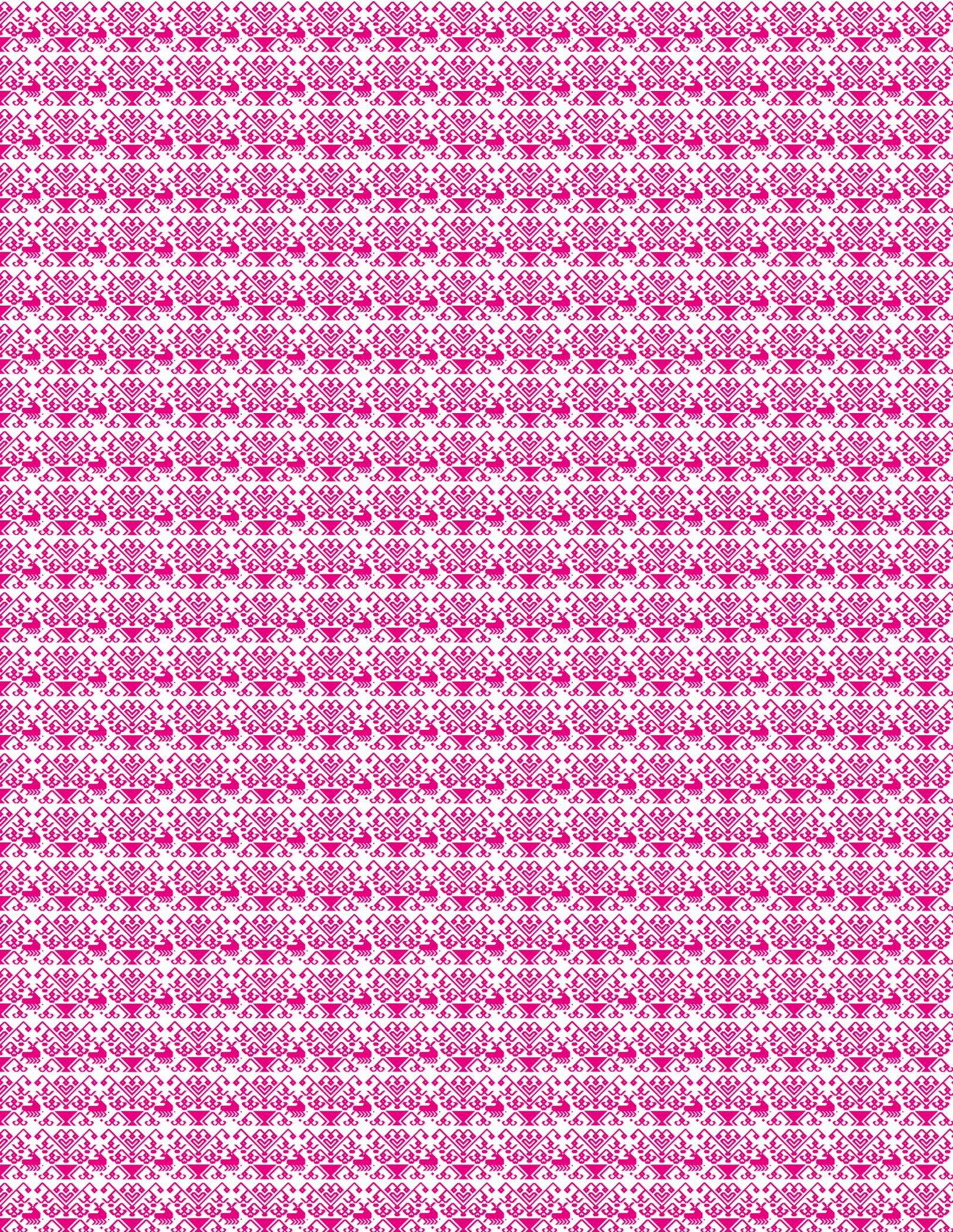
En los tres temas de estudio –la colonia Roma, las organizaciones indígenas y la organización de traductores e intérpretes– se muestra cómo las personas indígenas



radicadas en la Ciudad de México encuentran serios obstáculos para poder acceder a sus derechos básicos, tanto personales, como los que colectivamente les han sido reconocidos. Así, son los propios grupos indígenas y las organizaciones quienes trabajan y se constituyen para presentar propuestas legales y jurídicas que les permitan incidir en la política pública y el cumplimiento de sus derechos.

134

Se puede observar a lo largo de los apartados que son las poblaciones indígenas quienes toman la decisión de participar de la vida pública y política de la ciudad, ya que generan demandas, pero también proponen soluciones; todo ello a través de un proceso de organización comunitaria que les ayuda a consolidar cierto poder, capacidad de representación y gestión, como ocurre con el *MULT*. Por su parte, el trabajo que realiza OTIGLI es fundamental para garantizar los derechos y las prácticas jurídicas con perspectiva cultural. Es decir, el hecho de contar con traductores e intérpretes indígenas permite que las comunidades indígenas tengan acceso a la justicia desde un enfoque de interculturalidad y de respeto a los derechos de las poblaciones indígenas.



## BIBLIOGRAFÍA

Bade, Bonnie, “Yerbas, limpias y cirugía: el cuidado de la salud entre los mixtecos de California”, en Sylvia Escárcega y Stefano Varese, *La ruta mixteca. El impacto etnopolítico de la migración transnacional en los pueblos indígenas de México*, UNAM, México, 2004.

Bartolomé, Miguel Alberto y Alicia Barabas, “El pueblo ñu savi. Los mixtecos”, en *Arqueología Mexicana*, Vol. xv, Núm. 90, marzo-abril de 2008.

Bertely B., María, “Pluralidad cultural y política educativa en la zona metropolitana de la ciudad de México”, en *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, Enero-Junio, vol. 3, núm. 5, México, 1998, pp. 39-51.

Bucio, Ricardo, “Necesarias políticas públicas inclusivas para población indígena”, en *Boletín de prensa* 065/2014, CONAPRED México, D.F., 9 agosto 2014.

Camus, Manuela, “Espacio y etnicidad: sus múltiples dimensiones”, en *Papeles de Población*, Vol. 5, núm. 22, 1999, pp. 161-197.

Carbonell, Miguel, “Constitución y Derechos indígenas: Introducción a la Reforma Constitucional del 14 de agosto de 2001”, Conferencia impartida en el Seminario *Los Derechos Indígenas en el Marco del Derecho Electoral*, organizado por el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, el 3 de octubre de 2001.

Caso, Alfonso, El calendario mixteco, en *Historia Mexicana*, Vol. 5, No. 4, Abril-Junio., 1956.

Cerbino, Manuel, “Imaginario de conflictividad juvenil en Ecuador”, en José Manuel Valenzuela, Alfredo Nateras y Rossana Reguillo (coordinadores), *Las Maras Identidades Juveniles al Límite*, Juan Pablos Editores, UAM-COLEF, México, 2013.

Conning Barr, Andrew, “Por quien suena el huevo: la aplicabilidad del concepto choque cultural a los mixtecos urbanos”, en *Boletín de Antropología Americana*, No. 34, México, julio de 1999.

Dahlgren, Barbro, *La Mixteca, su cultura e historia prehispánicas*, México, IIA-UNAM, 1954.

Duhau, Emilio, y Ángela Giglia, *Las reglas del desorden: habitar la metrópoli, Siglo XXI-UAM*, Unidad Azcapotzalco, México, 2008.

Durin, Severine, “Servicio doméstico de planta y discriminación en el área metropolitana de Monterrey”, en *Relaciones*, El Colegio de Michoacán, Núm. 134, 2013, pp. 93-129.

Escárcega, Sylvia y Stefano Varese, *La ruta mixteca. El impacto etnopolítico de la migración transnacional en los pueblos indígenas de México*, UNAM, México, 2004.



Espósito Guevara, C., “El 11 de enero en Cochabamba: Apuntes para explicar los significados de la violencia racista”, en *Villa Libre, Cuadernos de Estudios Sociales Urbanos*, no.6, Centro de Documentación e Información Bolivia (CEDIB); Cochabamba, Bolivia, 2010.

Fazito, Dimitri ; Figoli, Leonardo H G, “Redes sociales, identidad étnica y migración indígena en Amazônia”, en *Unbral Fronteiras*, 2005. Revisado en: <http://unbral.nuvem.ufrgs.br/base/items/show/8196>.

Feixa, Carles, y Yanko González Cangas, “Territorios baldíos: identidades juveniles indígenas y rurales en América Latina”, en *Revista de Sociología*, Nú.79, Barcelona, 2006.

Gutiérrez Martínez D., H. Balsev Clausen (Coords.), *Revisitar la etnicidad, miradas cruzadas en torno a la diversidad*. Siglo XXI Editores-Colegio Mexiquense-Colegio de Sonora, México, 2008.

Herman Lejarazu, Manuel Álvaro, “La mixteca, estudios recientes. Etnohistoria e iconografía”, en *Desacatos*, Núm. 27, mayo-agosto, 2008.

Hernández Mejía, Nicolás, *Resignificación del hip-hop en los jóvenes indígenas migrantes en la Ciudad de México. Un estudio de caso: La experiencia de Juan Sant*, tesis de licenciatura, UACM, México, 2014.

137

Jansen, Maarten, “Nombres históricos e identidad étnica en los códigos mixtecos”, en *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, Núm. 47, diciembre, 1987.

Leal S., Olivia, *Reconocimiento étnico y periferias multiculturales: los chilas (nahuas) en Cuauhtepic, Ciudad de México*, Tesis doctoral, Colegio de Michoacán, México, 2014.

Lind, Michael, “Arqueología de la Mixteca”, en *Desacatos*, Núm. 27, mayo-agosto, 2008.

López Bárcenas, Francisco, *Los Movimientos Indígenas en México: Rostros y caminos*, MC Editores, México, 2005.

\_\_\_\_\_, *Autonomías Indígenas en América Latina*, MC Editores, México, 2007.

\_\_\_\_\_, “Normas y principios jurídicos entre los ñuu savi”, en *Diario de Campo*, Núm. 4-5, septiembre-diciembre, México, 2014.

Maidana, Carolina Andrea, “Migración indígena, procesos de territorialización y análisis de redes sociales”, en *REMHU*, año XXI, no. 41, Brasilia, 1999, pp. 277-293.

Oehmichen, Cristina, “Espacio urbano y segregación étnica en la Ciudad de México”, en *VillaLibre, Cuadernos de Estudios Sociales Urbanos*, 6, La Paz, 2010, pp. 61-75.

Monaghan, John, *The covenants with earth and rain. Exchange, Sacrifice, and Revelation in Mixtec Society*, USA, University of Oklahoma Press, 1995.

Mora Vázquez, Teresa, “Inmigrantes, radicados o vecinos indígenas de la ciudad de México”, en Margarita Nolasco y Miguel Ángel Rubio, *Movilidad migratoria de la población indígena de México. Las comunidades multilocales y los nuevos espacios de interacción social*, INAH, México, 2011.

Mora Vázquez, Teresa; Moreno, Rebeca; Sheridan, Cecilia, “Rostros desconocidos. Perfil sociodemográfico de las indígenas en Monterrey”, en *Trayectorias*, vol. IX, Núm, 23, Universidad Autónoma de Nuevo León, Monterrey, Nuevo León, México, 2007, pp. 29-42

Nivón Bolán, E., “Las contradicciones de la ciudad difusa”, en *Alteridades*, Vol. 13, Núm. 26, julio-diciembre, UAM-Iztapalapa, México, 2003, pp. 15-33.

Oehmichen, Cristina, *Nuestras ciudades y sus muros. Espacio urbano y segregación étnica en la Ciudad de México*, Cuadernos de estudios sociales urbanos. No. 6, México, 2010.

138

Olivares, Martha A., “Migración y presencia indígena en la ciudad de México”, S/D.

Pardo, Yolanda, *Un análisis de Antropología de la alimentación, durante la fiesta patronal de la Virgen del Rosario en Cuauhtepc Barrio Alto*, Tesis de licenciatura, UACM, Cuauhtepc, México, 2013.

Pérez Ruiz, Maya Lorena, “Del comunalismo a las megaciudades: el nuevo rostro de los indígenas urbanos”, en De la Peña, Guillermo y Luis Vázquez León (Coords.), *La antropología sociocultural en el México del milenio*, México, INI-FCE-CONACULTA, 2002.

Ravicz, Robert S., *Organización social de los mixtecos*, México, INI, 1965.

\_\_\_\_\_, *Reyes y reinos de la mixteca. Diccionario biográfico de los señores mixtecos*, México, FCE, 1979.

Reyes Guerra, José Alejandro, *Experiencias citadas de jóvenes de vecindades indígenas de la colonia Roma: Inserción residencial e interacciones sociales en los espacios del entorno urbano*, tesina de maestría inédita, UAM-Iztapalapa, México, 2014.

Romer, Marta, “Persistencia y pérdida étnica en la generación de los hijos de inmigrantes en el área metropolitana de la Ciudad de México”, en Pablo Yañes, Virginia Molina, Oscar González (coordinadores), *Urbi Indiano, la larga marcha a la ciudad diversa*, UACM, México, 2005.

Rosette Ramírez, Juan Carlos, *Fortalecimiento identitario como estrategia en indígenas residentes en la ciudad de México. El caso de la organización triqui MAIZ*, tesis de licenciatura, FESA-UNAM, México, 2009.



Sánchez Gómez, Martha Judith, “Reflexiones sobre la movilidad de la población indígena en México: desde la integración hasta la globalización”, en *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers*, 13 junio 2014.

Spores, Ronald y Nely M. Robles García, “Prefacio”, en: *Yucundaa. La ciudad mixteca y su transformación prehispánica-colonial*, Vol. 1, México, INAH/Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca, A.C., 2014.

Stavenhagen, Rodolfo, “México en el bicentenario: la ciudadanía indígena a debate”, en *Revista Andaluza de Antropología*, Número 1, junio de 2011, España.

Valenzuela, José Manuel, *Jefe de Jefes, corridos y narcocultura en México*, Colegio de la Frontera Norte, México, 2010.

Valenzuela, José Manuel, Alfredo Nateras y Rossana Reguillo (coordinadores), *Las Maras Identidades Juveniles al Límite*, Juan Pablos Editores-UAM-COLEF, México, 2007.

Velázquez De la Rosa Becerra, Duzko, *En busca de la identidad perdida: micro-historias de una juventud indígena abandonada*, tesis de licenciatura en historia, UNAM, 2010.

Velásquez Gallardo, Pablo, *Las mixtecas y la región triqui de Oaxaca*, México, CDI, 2011.

Vicente León, Leonor, *Redes sociales de los migrantes mixtecos en la zona metropolitana de la ciudad de México: el caso del municipio de Santiago Tilantongo*, tesis de maestría Posgrado de Trabajo Social, UNAM, 2011.

Vigil, James Diego, “Marginalidad múltiple: un marco comparativo para comprender a las pandillas”, en José Manuel Valenzuela, Alfredo Nateras y Rossana Reguillo (coordinadores), *Las Maras Identidades Juveniles al Límite*, Juan Pablos Editores-UAM-COLEF, México, 2007.

Wacquant, Loïc, *Entre las cuerdas. Cuadernos de aprendizaje de un boxeador*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2006.

\_\_\_\_\_, *Los condenados de la ciudad. Gueto, periferias y Estado*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2013.



GOBIERNO DE LA  
CIUDAD DE MÉXICO

SECRETARÍA  
DE CULTURA