

SE PRESENTA EN ESTE VOLUMEN una selección de trabajos que quiere iluminar el panorama actual de una de las ciencias humanas más significativas en México: la antropología sociocultural, que en los últimos 40 años se ha constituido en un dominio independiente (aunque no divorciado) de la arqueología, la antropología física, la etnohistoria y la etnolingüística. Dentro de este dominio disciplinario conviven, no sin dificultades, dos grandes tendencias: la de los estudios culturales, que hunde sus raíces en el historicismo alemán, que privilegia lo único y particular en la vida de los pueblos, y la de los estudios positivos y comparativos de las sociedades (sobre todo las llamadas "primitivas"), que descienden del evolucionismo y el estructural-funcionalismo británico. En el ámbito mexicano, ambas tendencias, a partir de la obra pionera de Manuel Gamio, se desarrollaron en el contexto de la ideología nacionalista propiciada por la Revolución: la antropología, al estudiar el mundo indígena, trataba de caracterizar en el pasado y el presente las especificidades de *lo mexicano*, y al mismo tiempo buscaba las bases científicas para lograr la integración de los indígenas a la vida nacional. Pero, en las últimas décadas, las tesis nacionalistas se han visto cuestionadas, y ello ha redundado en nuevos planteamientos críticos de la teoría y la práctica antropológicas.

La imagen finisecular de las ciencias impide el dogmatismo del pensamiento único. Lejos de proponer un nuevo paradigma dominante, los autores desean celebrar la tolerancia y el diálogo de las diversidades, que también permita la recuperación crítica y selectiva de las tradiciones antropológicas en un México democrático, multicultural y pluriétnico.

INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA
CONSEJO NACIONAL PARA LA CULTURA Y LAS ARTES
FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

www.fce.com.mx



9 789681 666743

**LA ANTROPOLOGÍA SOCIOCULTURAL
EN EL MÉXICO DEL MILENIO
BÚSQUEDAS, ENCUENTROS Y TRANSICIONES**

**GUILLERMO DE LA PEÑA
LUIS VÁZQUEZ LEÓN**

COORDINADORES

BIBLIOTECA MEXICANA

LA ANTROPOLOGÍA SOCIOCULTURAL
EN EL MÉXICO DEL MILENIO
BÚSQUEDAS, ENCUENTROS Y TRANSICIONES
Guillermo de la Peña / Luis Vázquez León (coordinadores)



La antropología sociocultural en el México del milenio

Búsquedas, encuentros y transiciones

GUILLERMO DE LA PEÑA
y LUIS VÁZQUEZ LEÓN
(coordinadores)



INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA
CONSEJO NACIONAL PARA LA CULTURA Y LAS ARTES
FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

- Valdivia, Teresa, "Costumbre y gobierno: mixes de Oaxaca, México", en Milka Castro (coord.), *Memorias*, XII Congreso Internacional de Derecho Consuetudinario y Pluralismo Legal, 13-17 de marzo de 2000, Universidad de Chile-Universidad de Tarapacá, Arica, Chile, 2000.
- Vallejo, Ivette, *Mujeres Masehualmej y usos de la legalidad: conflictos generícos en la Sierra Norte de Puebla*, tesis de maestría en antropología social, ms., 2000.
- Velázquez, Cristina, "Fronteras de gobernabilidad municipal en Oaxaca, México: el reconocimiento jurídico de los usos y costumbres en la renovación de ayuntamientos indígenas", en Willem Assies, Gemma van der Haar y André Hoekema (eds.), *El reto de la diversidad*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 1999.
- Villoro, Luis, "Aproximaciones a una ética de la cultura", en León Olivé (comp.), *Ética y diversidad cultural*, UNAM/FCE, México, 1993.
- , *El poder y el valor: fundamentos de una ética política*, FCE, México, 1997.
- Viqueira, Juan Pedro, "La comunidad india en México en los estudios antropológicos e históricos", *Anuario 1994*, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, 1995.
- Vogt, Evon (ed.), *Los zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas*, INI, México, 1966.
- Willemsen Díaz, Augusto, "Derechos indígenas y derechos humanos", conferencia dictada en el diplomado en derechos humanos de los pueblos indígenas, noviembre de 1996, organizado por CIESAS, CNDH y UAM-X, 1996.

Del comunalismo a las megaciudades: el nuevo rostro de los indígenas urbanos

MAYA LORENA PÉREZ-QUIZ*

LOS INDÍGENAS EN LAS CIUDADES: CUENTAS Y CUENTOS

Datos demográficos

La presencia de los indígenas en las ciudades es un hecho indiscutible en la actualidad y no en todos los casos se trata de un fenómeno nuevo. Al menos por tres causas: *a)* porque muchas ciudades se erigieron sobre ciudades y poblados prehispánicos manteniendo muchas veces zonas exclusivas para este tipo de población, mismas que hoy son barrios tradicionales, algunos de los cuales conservan hablantes de lenguas indígenas; *b)* porque el crecimiento de las ciudades se ha dado sobre áreas rurales circunvecinas, muchas de ellas con población indígena, y *c)* porque las migraciones de habitantes rurales a las ciudades, que incluye a indígenas, han sido un proceso permanente en la historia del país, si bien éste se ha incrementado considerablemente de finales de los sesenta a la fecha. De esta forma, los movimientos de población rurales-urbanos, urbanos-urbanos y urbanos-rurales son un fenómeno de gran envergadura en nuestros días y contribuyen a delinear el perfil demográfico, étnico y cultural de las ciudades.¹

* Departamento de Estudios sobre Antropología Social/Instituto Nacional de Antropología e Historia.

¹ Sólo a manera de ejemplo podemos decir que, en el Distrito Federal, de sus 8 235 744 habitantes, 32.4% nacieron en otras entidades del país, principalmente en el Estado de México, Puebla, Michoacán, Oaxaca, Hidalgo y Guanajuato, y que en los 16 municipios del Estado de México integrados a la Zona Metropolitana de la Ciudad de México, de sus casi seis millones (5 710 331) de habitantes, 55.82% pro-

La población hablante de lenguas indígenas en las principales zonas metropolitanas y ciudades de la frontera norte del país, todas con fuerte atracción de población migrante, ejemplifican la tendencia de importantes capas de la población rural, incluyendo la indígena, a establecerse temporal o definitivamente en las ciudades. De esta manera, el XI Censo de Población y Vivienda de 1990 (INEGI, 1992) registró lo siguiente:

Para el Distrito Federal reportó 115 552 hablantes de lenguas indígenas de cinco años y más, los que, sumados a los 94 420 de los municipios conurbados a la ciudad de México, dan un total de 205 972 indígenas mayores de cinco años radicados en la Zona Metropolitana de la Ciudad de México.²

En el Distrito Federal, las delegaciones que concentraron mayor número de hablantes de lenguas indígenas fueron Iztapalapa (22 242), Gustavo A. Madero (13 743), Cuauhtémoc (9 677), Coyoacán (9 341) y Álvaro Obregón (8 341). Las tres principales lenguas indígenas habladas en tales delegaciones fueron, en Iztapalapa: el náhuatl (4 445), el mixteco (4 390) y el otomí (2 564); en Gustavo A. Madero: el náhuatl (3 047), el otomí (2 626) y el zapoteco (2 137); en Cuauhtémoc: el náhuatl (1 836), el zapoteco (1 411), y el otomí (1 282); en Coyoacán: el náhuatl (2 405), el otomí (1 245) y el mixteco (1 189); y en Álvaro Obregón: el náhuatl (1 849), el otomí (1 397) y el mixteco (1 057).

En los municipios conurbados destacan Naucalpan (18 890), Nezahualcóyotl (17 582) y Ecatepec (16 112). Las tres principales lenguas indígenas habladas fueron, en Naucalpan: el náhuatl (5 225), el otomí (3 358) y el mixteco (2 075); en Nezahualcóyotl: el mixteco (3 838), el náhuatl (3 429) y el zapoteco (2 599); y en Ecatepec: el náhuatl (3 622), el otomí (3 114) y el zapoteco (2 244).³

Las lenguas indígenas y las variaciones dialectales de éstas registradas en la Zona Metropolitana de la Ciudad de México fueron 82, entre las que destacan por su número de hablantes el náhuatl (46 683), el otomí (31 414), el mixteco (29 949), y el zapoteco (25 021).

vienen de otras entidades, entre ellas el Distrito Federal, Puebla, Veracruz, Hidalgo y Michoacán.

² El XI Censo Nacional de Población y Vivienda en esta ocasión sí tomó datos acerca de la población indígena menor de cinco años. Sin embargo, como los anteriores censos no lo hicieron, y para fines comparativos, se continúa hablando aquí de la población hablante de lenguas indígenas de cinco años y más.

³ Los municipios conurbados que forman parte de la Zona Metropolitana de la Ciudad de México son Atizapán de Zaragoza, Coacalco, Cuautitlán, Chalco, Chicoloapan, Chimalhuacán, Ecatepec, Huixquilucan, Ixtapaluca, Naucalpan, Nezahualcóyotl, Nicolás Romero, La Paz, Tecamac, Tlalnepantla y Tultitlán.

Y si bien en esta zona metropolitana el porcentaje de indígenas de que hablamos es apenas 1.62% del total de la población mayor de cinco años, su importancia puede ilustrarse en cantidades absolutas, pues su número es casi el doble de los indígenas que habitan todo el estado de Michoacán (105 578).⁴

Para la zona metropolitana de la ciudad de Guadalajara el XI Censo Nacional de Población reportó la existencia de 9 397 hablantes de lenguas indígenas mayores de cinco años, que significan 0.40% del total de la población de cinco años y más (2 342 979). En Guadalajara⁵ se detectaron 5 183 indígenas, cuyas principales lenguas eran el náhuatl (1 014), el purépecha (669) y el mixteco (324); en Tlaquepaque se registraron 1 482 indígenas, hablantes principalmente de otomí (307), purépecha (149) y mixteco (94); y en Zapopan se censaron 2 732 indígenas, cuyas tres lenguas predominantes eran el náhuatl (4 82), el purépecha (447) y el zapoteco (106).

En los tres municipios de mayor atracción de población de Baja California Norte se localizaron los siguientes hablantes de lengua indígena: en Ensenada 9 125, en Mexicali 2 423 y en Tijuana 6 249. En Ensenada las principales lenguas habladas fueron el mixteco (6 090), el zapoteco (663) y el triqui (372); en Mexicali el mixteco (267), el zapoteco (145) y el náhuatl (127); y en Tijuana el mixteco (1 735), el purépecha (795) y el náhuatl (415).

En Ciudad Juárez, Chihuahua, se registraron 3 212 hablantes de lenguas indígenas de más de cinco años, de los cuales 399 fueron tarahumaras, 342 mazahuas y 92 zapotecos.

Y en Matamoros, Tamaulipas, se registraron 1 315 hablantes de lenguas indígenas, de los cuales 505 hablan náhuatl, 188 huasteco y 146 totonaca.

⁴ El número de indígenas registrados por el censo es sin duda mucho menor del que existe en la realidad. El subregistro sin embargo tiene varias causas, entre ellas la negativa de muchos indígenas a declararse como tales. Un hecho importante es que sólo se visitaron para su registro los edificios formalmente establecidos como vivienda. Y en la ciudad de México y sus alrededores existen muchos grupos de indígenas que viven en edificios públicos, en bodegas comerciales, en terrenos baldíos, en los basureros de Chalco e incluso en los tubos del drenaje. Así, no se registraron por ejemplo los 800 triquis de San Juan Copala que viven en un edificio de la CNC, en el mercado de la Ciudadela y en las bodegas de La Merced (Oehmichen, 1996).

⁵ Es importante señalar la variación tan drástica en el número de indígenas que se registró para todo Jalisco entre la cantidad de indígenas censados en 1980 (64 790) y los registrados en 1990 (24 914). Es decir, hubo una tasa de crecimiento negativa de -9.11%. Un estudio que muestra las diferencias entre ambos censos es el trabajo de Pérez-Ruiz, "Los pueblos indígenas y las paradojas del censo de 1990" (1994).

Si bien las migraciones de indígenas dentro del país siempre han estado presentes, no se tiene registro hasta 1970, cuando se calcula que estaban fuera de su lugar de origen 174 827 hablantes de lenguas indígenas mayores de cinco años, o sea 5.6% del total. Para 1980 esa cifra aumenta en números absolutos y relativos a 548 328 personas, equivalente a 10.58% del total de hablantes de lenguas indígenas [INI, 1992; Nolasco, 1986].

El caso de la llegada de los migrantes indígenas a la ciudad de México es importante por su magnitud, porque se cuenta con la información y porque ilustra el proceso.

Desde el censo de 1930 se registraron 14 676 indígenas no originarios del Distrito Federal. Entre ellos, importa decir, se identificaron diferencias en sus patrones de migración y estancia en la ciudad. Los que provenían del Estado de México, Morelos y Guerrero fueron por lo general de escasos recursos económicos y se establecieron en el centro de la ciudad, cerca de las terminales de autobuses y sitios de importancia comercial con antecedentes de vínculos con este tipo de población. Se emplearon principalmente en el servicio doméstico, o bien como cargadores y estibadores en los mercados, o se dedicaron a la venta en pequeño. En tanto los que venían de Michoacán y Oaxaca (zapotecos) tuvieron un status social más alto y se incorporaron a la naciente industria y a los servicios (INI, 1992).

En las tres décadas siguientes la cantidad de población indígena en el Distrito Federal y área conurbada siguió aumentando. En 1940 ya eran 18 598. En 1950, sin embargo, el censo registra una menor cantidad: 17 309. No obstante, en 1960 sumaban 51 685. Además de mixtecos, nahuas, purépechas, mazahuas y zapotecos, en 1960 se censaron mazatecos, nahuas de Tlaxcala y México, otomíes y totonacas. Su tendencia entonces fue la de establecerse en el centro y el norte de la ciudad. Las ocupaciones frecuentes siguieron más o menos el patrón anterior. Para zapotecos, mixtecos y purépechas eran los mejores empleos, ya que en general contaban con una situación económica más holgada y buscaban ante todo mejorar su nivel de vida mediante la educación y empleos diferentes de los agrícolas (se emplean en trabajos burocráticos, como trabajadores manuales en el gobierno federal, en el ejército, en la industria y en algunas actividades técnicas o profesionales como el magisterio). Otros más se dedicaron a vender

productos agrícolas; los hombres se contrataron como albañiles, estibadores y cargadores, y en el servicio doméstico las mujeres; también durante este periodo comenzaron a llegar nahuas de Guerrero y Veracruz, y huicholes de Jalisco, que se destacaron por su intensa actividad comercial, principalmente de productos artesanales (INI, 1992).

Entre 1960 y 1970 se incrementa la afluencia de migrantes a la ciudad de México y zona conurbada o zona metropolitana. Es el periodo en el que se incorporan a ésta los municipios de Naucalpan, Tlalnepantla, Ecatepec, Tultitlán, Coacalco, Cuautitlán, Atizapán, Huixquilucan y Nezahualcóyotl. Por el sur se expande la mancha urbana hacia Tláhuac y el Ajusco.

Para 1970 se registraron 86 641 hablantes de lenguas indígenas. Se localizaron en el conjunto de la Zona Metropolitana de la Ciudad de México 27 lenguas indígenas, además del náhuatl y el otomí, que pueden considerarse las originarias de esta zona. Las lenguas con mayor número de hablantes fueron otomí, zapoteco, nahua, mixteco y mazahua, ya que representaron 78.1% del total habitante de la zona metropolitana (INI, 1992). Cabe decir que a partir de esta década las posibilidades de encontrar empleo en la industria, el sector público y los servicios en general disminuyeron, por lo que aumentó la cantidad de indígenas que buscaban opciones dentro de la economía llamada informal. Esto, sin embargo, no impidió que quienes tenían contactos previos, o una mejor situación económica, lograran trabajar en empleos fijos, bien remunerados, y que incluso algunos se incorporaran a la educación superior.

En 1980 la cantidad de indígenas en el área metropolitana de la ciudad de México aumentó a 315 051. Se identificaron 37 lenguas indígenas además del náhuatl y el otomí. Tal cantidad de pobladores indígenas significó 2.3% del total de la población mayor de cinco años, y 6.8% del total de hablantes de lenguas indígenas en todo el país. Las lenguas predominantes fueron nuevamente nahua, mazahua, otomí, zapoteco y mixteco, que sumadas representaban 76.3% del total de los hablantes de lenguas indígenas en esta zona.

Sin embargo, el censo de 1990, como ya se vio, solamente captó 205 972 indígenas mayores de cinco años, pese al mayor número de lenguas que se podían identificar, puesto que el censo dio

opción a detectar variaciones dialectales. La cifra significa 0.29% del total de población nacional de cinco años y más y 3.8% del total de hablantes indígenas de todo el país.

Identificar y cuantificar las migraciones indígenas a las principales ciudades del país a través del tiempo es todavía una tarea por hacerse.

Las poblaciones nativas u originarias en las ciudades

Normalmente cuando se habla de indígenas en las ciudades se da por hecho que hablamos de migrantes recientes. Ello implica desconocer que muchas ciudades, entre ellas la ciudad de México, Tlaxcala y Cholula, fueron originariamente indígenas, y que como tales conservaron zonas de población nativa, y que muchas otras, como Puebla, Oaxaca, Guadalajara, Valladolid y Mérida, se fundaron en tierras que no ocuparon grupos indígenas, pero en ellas se avencinó tempranamente población india que venía de otros pueblos y con diversas lenguas y culturas (Lira, 1989; De Gortari, y Hernández, 1989). La historiografía política de los siglos XIX y XX, con la intención de homogeneizar al país y de construir una visión de la historia relacionada con personajes vinculados al poder estatal, ha contribuido a ocultar la complejidad de las ciudades y de su presencia indígena.⁶

La ciudad de México, como muchas otras, es ahora y lo fue desde la época prehispánica una ciudad pluriétnica y multicultural. En efecto, investigaciones etnohistóricas⁷ y antropológicas

⁶ Después de la Conquista y durante la colonización surgieron diferentes tipos de ciudades: por ejemplo, las de tipo comercial-administrativo (Puebla, Oaxaca, Valladolid y Mérida); las portuarias (Veracruz, Campeche y Acapulco), y las mineras (Guanajuato, Pachuca, Zacatecas, San Luis Potosí y Taxco (De Gortari Rabiela, 1989). Para conocer el carácter multiétnico de las villas y ciudades de ese período se puede recurrir a padrones tributarios, de penitentes y comulgantes, y a libros parroquiales anteriores a la constitucionalidad liberal del siglo XIX, que aún registraban la desigualdad de los estratos sociales. Para descubrir la complejidad social de las ciudades en los siglos XIX y XX ha de recurrirse a los documentos que, aunque "meramente administrativos", expresan, por el conflicto que registran, las realidades económicas y culturales: informes eclesiásticos, de maestros de escuelas locales, padrones municipales, testimonios de contingencias agrarias, documentos sobre los litigios, y minucias de la legislación y la administración pública (Lira, 1989).

⁷ Veáanse los estudios etnohistóricos de Andrés Lira sobre las parcialidades de

han demostrado que los movimientos de población hacia las ciudades ya se daban desde antes de la llegada de los españoles⁸ y se acentuaron durante la Conquista y la colonización, puesto que grandes contingentes de pobladores originarios, desde entonces llamados indios, fueron obligados a concentrarse cerca de las ciudades y pueblos fundados por los españoles. Asentamientos que luego se convirtieron en cabezas de municipios, como sucedió en el Bajío (Lira, 1989). Además, sobre pueblos y tierras igualmente indígenas se ha dado desde entonces el crecimiento urbano.

Y en ese crecimiento urbano ha estado presente la resistencia de los pobladores originarios. De esta manera, la ciudad de México conservó sus límites coloniales hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XIX debido principalmente a la lucha que emprendieron los pueblos tradicionales por conservar sus tierras, hasta que por fin, después de 1858 y hasta 1910, la ciudad cuadruplica su población y aumenta ocho veces su superficie con la construcción de colonias, lotificadas por fraccionadores y especuladores que por fin se impusieron con éxito a los indígenas (Lira, 1989; De Gortari Rabiela, y Hernández, 1989). Contribuyó a la expansión territorial de la ciudad, además, la creación de barrios y suburbios carentes de servicios, a los que llegaban los indígenas desplazados de sus antiguos barrios cercanos al centro de la ciudad, así como los indígenas migrantes que llegaban del campo. Estos últimos pasaban a formar parte del mercado de trabajo en actividades como la de vendedores ambulantes, aguadores, artesanos, albañiles, pero también se convertían en vagabundos, deshonestos y mendigos (De Gortari Rabiela, y Hernández, 1989).

Desde entonces no ha parado el crecimiento urbano, y sobre todo en años posteriores a 1970 la expansión de la ciudad de México continuó aceleradamente, alcanzando a los poblados rurales que la rodeaban. Y éste ha sido un problema fundamental, que se omite cuando se toca el punto de las modernas migraciones rurales-urbanas, y que sin embargo tiene que ver directa-

San Juan Tenochtitlán y Santiago Tlatelolco, cuyos resultados están resumidos en su ponencia "Ciudades multiétnicas en la historia de México. Notas para su estudio" (1989).

⁸ Para introducirse al tema se puede leer, de Carmen Serra Puche, "Ciudades pluriétnicas en la cuenca de México durante la época prehispánica" (1989).

mente con la violación de los derechos humanos y culturales de los pueblos tradicionales, en su mayoría indígenas: las migraciones de población urbana hacia sitios rurales cercanos a las ciudades. Esto ha traído problemas de invasiones, despojos, expropiaciones y compra ilegal de terrenos agrícolas ejidales y comunales de parte de fraccionadores y de residentes urbanos que buscan vivienda, o de los migrantes que han llegado a trabajar a la ciudad y que buscan dormitorios en las zonas exteriores. Igualmente drástico para estos pueblos han sido las expropiaciones de sus tierras "para beneficio público" por parte de las autoridades federales gubernamentales.

De esta manera, para los años sesenta fueron afectados 25% de los núcleos comunales de los pueblos de Los Reyes, Santa Úrsula y San Pablo Tepetlapa, en Coyoacán (INI, 1992). Al norte de la ciudad también los pueblos de Azcapotzalco y Tacuba fueron absorbidos por la ciudad, convirtiéndose desde ese momento en zonas industriales y lugares de llegada para cientos de migrantes en busca de trabajo, si bien el crecimiento por migración al Distrito Federal fue de sólo 15.5%, aunque en los municipios conurbados alcanzó 74.6% (INI, 1992).

En los años posteriores a 1970 la expansión de la ciudad continuó más rápidamente hacia el sur, afectando poblados de las delegaciones de Tlalpan, Xochimilco y Tláhuac. Durante esta década hubo 29 expropiaciones de tierras que afectaron a 23 poblados principalmente del sur de la ciudad (INI, 1992).

Para 1990, baste decir que de las 5 710 331 personas radicadas en los municipios conurbados a la ciudad de México, 1 597 154 (27.96%) provinieron del Distrito Federal (INEGI, 1992).

El crecimiento de la mancha urbana sobre los pueblos tradicionales y el consecuente establecimiento de población urbana en ellos, como se sabe, han traído como consecuencia no sólo la desaparición de las tierras agrícolas —sustento de la economía de los pueblos originarios de estas zonas, ya que han sido proveedoras de productos agropecuarios a las ciudades— sino también la alteración de sus ciclos rituales y festivos, el debilitamiento de sus organizaciones tradicionales y un proceso acelerado de destrucción de su lengua y su identidad. Sin embargo, tales procesos no han sido documentados en forma abundante y sistemática por la antropología, precisamente porque tales zonas de pobladores

originarios perdieron ante sus ojos el carácter de indígenas. Muchas investigaciones sobre pueblos y barrios tradicionales de la zona metropolitana han sido hechas desde los puntos de vista agrícola, religioso, cultural y político, sin que se mencione su carácter étnico como miembros de colectividades originarias, muchas de las cuales incluso mantienen sus títulos primordiales como comunidades.⁹

En la actualidad los lugares con presencia de población originaria se hallan en las siguientes delegaciones: Tlalpan, con 5 567 hablantes de lenguas indígenas mayores de cinco años, de los cuales 1 862 hablan náhuatl, 1 002 mixteco y 839 otomí. Xochimilco, con 4 447 hablantes de lenguas indígenas, de los cuales 1 201 hablan náhuatl, 1 097 otomí y 376 zapoteco. Milpa Alta, con 2 696 indígenas, de los cuales 1 988 hablan náhuatl, 145 otomí y 127 mixteco. Magdalena Contreras, con 2 553 indígenas, de los cuales 599 hablan náhuatl, 398 otomí y 317 zapoteco. Tláhuac, con 2 440 hablantes de lenguas indígenas, de los cuales 454 hablan náhuatl, 447 otomí y 388 zapoteco. Cuajimalpa de Morelos, con 1 045 indígenas, de los cuales 208 hablan otomí, 191 mazahua y 166 náhuatl.

Como puede observarse, en tales lugares casi han desaparecido los que hablan náhuatl; no obstante, es posible encontrar en proceso grupos de jóvenes, mujeres y ancianos, principalmente, que buscan defender e incluso recuperar su identidad originaria, sus tradiciones religiosas; si es posible, fortalecer su organización tradicional comunitaria (casas de la cultura donde se enseña náhuatl, bailes y danzas tradicionales; organizaciones culturales para la recuperación de la historia y la cultura tradicional; organizaciones de productores que buscan revitalizar las tecnologías tradicionales de uso del suelo; fortalecimiento de la organización tradicional comunitaria para enfrentar a las autoridades delega-

⁹ Algunos estudios que dan cuenta de la situación de barrios y pueblos tradicionales de la Zona Metropolitana de la Ciudad de México son: Yolanda Lastra S. y Fernando Horcasitas, "El náhuatl en el D. F." (1976); Jorge Durand, "La ciudad se queda sin bosques" (1983); Berta Rodríguez P., "Se queda el D. F. sin bosques" (1991); Ma. de Jesús Ruvalcaba, *El sistema de cargos y fiestas religiosas* (1987); Plácido Villanueva P., "Las chinampas de la subcuenca Chalco-Xochimilco" (1978); Elsa Peña, *El trabajo agrícola en un pueblo chinampero. San Luis Tlaxiáhtenango* (1979); Rafael López R. y otros, "Xochimilco en disputa" (1990); Alfonso González M., "La salvación de las aguas" (1991); Anne Reed, "Las chinampas de Iztapalapa. Su tecnología, historia y desaparición" (1985).

cionales y federales y a los partidos políticos que les causan divisiones, y para defender sus bosques y sus aguas).

Importante en ese sentido fue la celebración del Foro Indígena, región de Anáhuac, del 10 de agosto de 1996, al que asistieron organizaciones indígenas de la Zona Metropolitana de la Ciudad de México, tanto de población nativa como migrante. Los comuneros de los pueblos tradicionales denunciaron las permanentes violaciones de sus derechos, entre otros, la instalación de industrias contaminantes en sus territorios; el despojo de sus recursos acuíferos; los intentos de expropiar (en Milpa Alta) tierras para un campo militar de tiro; los intentos de hacer de Tláhuac un municipio del Estado de México para facilitar el cambio de uso del suelo y hacer allí un corredor industrial. Con su asistencia, los pueblos nativos aceptaron firmar parte del actual movimiento indígena nacional para fortalecer sus luchas.

Los indígenas migrantes que van a las ciudades

Tipo de migrante y formas de migración

En los años setenta se acentúan las condiciones económicas y demográficas que propician la expulsión de grandes contingentes de campesinos hacia las ciudades. Entre ellos, por supuesto, los indígenas. Sin embargo, las causas de la migración —excesiva parcelación de la tierra, deterioro ecológico, bajos rendimientos, caída de los precios de los productos agrícolas, los cacicazgos, las luchas políticas, la competencia por recursos naturales, culturales y sociales, etc.— no han afectado de la misma manera a todos los habitantes rurales del país, ni siquiera a los de una misma región; algunos sectores se han visto beneficiados debido a la diferenciación social que existe dentro de las regiones indígenas de México, lo que genera diversos tipos de migrantes cuyas motivaciones, lo mismo que sus intereses, expectativas, posibilidades y estrategias de reproducción, sobrevivencia y adaptación a las ciudades, son particulares.

De ahí que los indígenas que migran pueden ser campesinos con tierras, jornaleros sin tierra, familiares de pequeños productores y ejidatarios con buena posición económica, hijos de maestros o técnicos con buenos ingresos, familiares de caciques, fami-

lias o individuos que han decidido cambiar de religión, o que buscan dejar atrás compromisos comunitarios que les impiden acumular riqueza, o que buscan abandonar su condición de indígenas, o que simplemente buscan recursos para fortalecer su condición de productores, etc. En ciertos casos, pues, la migración y el trabajo en las ciudades puede ser parte de estrategias bien establecidas para consolidar su situación de productores (compra de tierras, pago de mano de obra rural, compra de medios apícolas, de ganado mayor y de solar, etc.) y está asociada a la edad, la generación y la composición de las unidades familiares, como es el caso de los mayas de Yaxcabá, Yucatán, que se contratan en Mérida y en Cancún (Pérez-Ruiz, 1983).

La idea de que salen de sus lugares de origen sólo los indígenas más pobres, y que llegan a las ciudades a vivir en condiciones igualmente pobres, es otro de los estereotipos que se debe desterrar. Como lo han demostrado diversos estudios, en algunas regiones quienes migran a las ciudades son los que tienen mejores condiciones de vida y recursos (Kemper, 1987; Butterworth, 1962, 1972; Arizpe, 1979, 1985; Good, 1988, 1989, y Pérez-Ruiz, 1991). Si bien eso fue cierto cuando se iniciaron las rutas migratorias, en otras regiones salen ahora también los indígenas más pobres como trabajadores de los más ricos; otros aprovechan las redes y mecanismos de solidaridad establecidos en las ciudades, y otros sin ningún apoyo llegan a la mendicidad.

Los recorridos o traslados de los indígenas hacia las ciudades pueden ser de varios tipos: los que se orientan directamente a las ciudades; los que se dan por etapas y que incluyen ciudades pequeñas y medianas por intervalos hasta llegar a las megaciudades; y los que usan la residencia en las ciudades, aun las megaciudades, como escalones para llegar a campos agrícolas y ciudades de la frontera norte, incluso a ciudades y campos agrícolas de otros países, como los Estados Unidos, Canadá y Alaska.

En cuanto a la temporalidad, los traslados a las ciudades pueden ser esporádicos (sólo de vez en cuando y sin ninguna regularidad); cíclicos (recorridos y ciclos preestablecidos); definitivos (aunque implican la residencia estable en la ciudad, no evitan los contactos de los migrantes con sus lugares de origen); y de retorno (después de muchos años de residencia en la ciudad el migrante se decide a volver a su lugar de origen).

Los procesos migratorios pueden involucrar individuos, familias y grupos de familias. La migración individual suele ser de hombres y mujeres; la familiar puede incluir a toda o parte de la familia nuclear y a toda o parte de la familia ampliada (abuelos, tíos, cuñados, etc.), y la de grupos de familias incluye partes de varias familias nucleares, agrupadas para la aventura migratoria.

Los procesos de migración a las ciudades en general se inician con individuos pioneros que hacen los recorridos y reconocimientos; una vez que han encontrado cierta estabilidad, o ciertas garantías de sobrevivencia, les siguen sus familiares y amigos cercanos; por último, las segundas y terceras generaciones, que se apoyan en las primeras para lograr su establecimiento en las ciudades. Aunque se presentan, son raros los casos en que una familia, sin apoyos previos en la ciudad, se arriesga a incursionar en ella. En general se trata de familias con una buena situación económica o que, por el contrario, están en la extrema pobreza, sin ninguna alternativa local y que llegan a la ciudad dispuestas a la mendicidad.

Las relaciones de ayuda entre los migrantes de una misma región pueden ser simétricas o recíprocas, y asimétricas. Las primeras se fundan en relaciones familiares, de compadrazgo, de amistad y hasta de filiación étnica; las segundas se basan en relaciones mercantiles y de explotación ("Te ayudo pero saco un provecho mayor del que te doy": los que ayudan son intermediarios, patrones, dueños de comercios o de camiones para comerciar, agiotistas, prestamistas, etc.), aunque puedan justificarse por lazos de amistad y de pertenencia a la misma comunidad y a la misma lengua.

Lugares de establecimiento, características de su residencia, vivienda, empleo, educación, salud y formas de apropiación y uso de los espacios urbanos

Según sus condiciones, cuando los indígenas llegan a las ciudades pueden pernoctar en terminales de autobuses y ferrocarriles, en hoteles céntricos o en casas de migrantes ya establecidos. En casos extremos duermen en las calles, en terrenos baldíos, bajo las coladeras del drenaje público o en los ductos del metro. Después de los primeros días, si todo va bien, pueden rentar cuartos de

azotea, cuartos de vecindades céntricas, casas en áreas periféricas, y los de mayores ingresos pueden incluso comprar terrenos para construir viviendas en áreas periféricas de la ciudad. Sobre todo entre los migrantes a la ciudad de México de los años cuarenta y cincuenta, fue posible que los que vinieran de un mismo sitio se hicieran de terrenos (unos mediante la compra, otros mediante la invasión) en una misma zona para reconstruir parte de su vida comunitaria. Ello se dio entre algunos purépechas, mixtecos, zapotecos, mazahuas y otomíes, por ejemplo. En los últimos años esto es cada vez más difícil, aun contando con recursos para la compra de terrenos o viviendas. Intentar asentamientos contiguos para miembros de un mismo lugar de origen es casi imposible. Cuando mucho pueden aspirar a que cierto número de familias puedan vivir en una misma colonia, o colonia cercana. En ciudades donde es menos difícil el crecimiento urbano, o está menos controlado, los migrantes indígenas todavía han podido acceder a espacios contiguos e importantes en ciertas colonias urbanas de reciente creación; tal es el caso de algunos asentamientos mazahuas y mixtecos en ciudades fronterizas como Ciudad Juárez y Tijuana.

En muchos casos la renta de cuartos, vecindades y aun cuartos de hoteles es para miembros de varias familias, y casi nunca es individual o unifamiliar. Esto los condiciona a que todos los que habitan en un mismo sitio deban organizarse para los horarios de sueño, de comida, de limpieza, de lavado de ropa, etc. Cuando los migrantes tienen recursos para comprar una casa se da también la posibilidad de que ésta sea para una familia nuclear y su parentela, aunque no están exentos de albergar temporalmente a alguno o algunos nuevos inmigrantes recién llegados a la ciudad.

La necesidad de hacerse de un lugar para vivir ha vinculado a los indígenas migrantes a los movimientos urbanos no indígenas que luchan por vivienda, ya sea por la vía de la compra o de la invasión. Algunos indígenas de la ciudad de México, incluso, han formado sus propias organizaciones para solicitar, a través de la mediación del INI, créditos para vivienda.

La localización de sus viviendas en los espacios urbanos es tan diversa como lo es el tipo de migrante, sus objetivos, recursos y periodos en los que ha llegado a la ciudad. Algunos que logran ubicarse en viviendas u hoteles céntricos consiguen estar cerca de

sus lugares de trabajo cuando tienen un empleo cercano (oficinistas, mozos, mensajeros, recepcionistas, cuidadores y lavadores de autos, etc.) o cuando se dedican a la venta ambulante, a la mendicidad o a la prostitución. Los que viven en casa propia generalmente se localizan en las colonias periféricas, o no céntricas, y deben recorrer grandes distancias para llegar a sus empleos (como maestros, en el servicio público como policías o empleados de correo y telégrafo, o en comercios, en salones de belleza, en talleres o fábricas, por ejemplo) o a su trabajo en alguna obra en construcción (como albañiles o maestros de obra). Entre las mujeres empleadas en el servicio doméstico es muy frecuente que vayan a sus viviendas y a ver a sus familiares en la ciudad sólo los fines de semana.

Los indígenas comerciantes, como algunos mazahuas, totonacos y nahuas, que llegan sólo por temporadas cortas a la ciudad, prefieren rentar cuartos de hoteles céntricos u hospedarse con paisanos y familiares vinculados con ellos en el comercio.

Menos restricciones para escoger lugar y tipo de vivienda tienen los indígenas que han llegado a la ciudad con una buena posición económica, o que la han conseguido en la ciudad y que son comerciantes ambulantes o fijos pero con cantidades significativas de capital; profesionistas, maestros, funcionarios públicos, escritores, poetas, pintores o líderes de organizaciones indígenas con influencia nacional.

Los ingresos económicos son tan diversos como lo es la ocupación y la situación económica y educacional del migrante. En los extremos están, por una parte, los indígenas que viven en los grandes basureros de la ciudad, como los mixtecos de los tiraderos de basura de Coacalco; por la otra, los grandes comerciantes dueños de camiones de carga y de cientos de millones de pesos que capitalizan a través de sus mercancías. En medio están los que mendigan, los que venden chicles, lavan autos y asean calzado; los que tienen un puesto en un mercado sobre ruedas o uno de comida en la calle; los que tienen un taller mecánico o artesanal; los que tienen una pequeña tienda de abarrotes o una papelería; los que reciben un salario fijo como obreros, empleados, maestros, funcionarios y profesionistas, y los que obtienen dinero por otras vías como los intelectuales, artistas y políticos.

Los ingresos que se obtienen en la ciudad sirven para la repro-

ducción cotidiana de la vida, pero también para mejorar, o tan sólo cambiar, la calidad de sus bienes de consumo y suntuarios. Refrescos, dulces, galletas, carne, grabadoras electrónicas, televisores, relojes y ropa, entre otros, se convierten en bienes de consumo diario. El dinero que se gana en la ciudad también puede servir para mejorar la casa que se quedó en el lugar de origen, o para mantener a los familiares que permanecen allá, o para pagar a la gente que trabaja la milpa, o para comprar tierra o animales de cría, o para obras sociales comunitarias (como la iglesia, la escuela, etc.), o para cooperar con la fiesta del pueblo, o para sufragar ceremonias rituales como bautizos, bodas y entierros. Pero también para enriquecerse individualmente, rompiendo o no con la comunidad. En ciertas regiones, como en la Mixteca oaxaqueña, la mayor parte del dinero circulante proviene de los trabajadores migratorios.

La educación (escolarizada) de los indígenas también es diversa, tanto en los momentos iniciales de la migración como en los posteriores a ella. Algunos han llegado a la ciudad precisamente para poder estudiar y realizar estudios profesionales; otros, gracias a que viven en la ciudad, han podido tener los recursos para acceder a carreras técnicas y aun profesionales; pero muchos niños que acompañan a sus padres y les ayudan trabajando no tienen posibilidades de asistir siquiera a una escuela primaria. La falta de recursos económicos y su vulnerabilidad provocada por su monolingüismo o su bilingüismo precario los hace víctimas del racismo de maestros y alumnos de las escuelas citadinas. Sólo para aquellos con una situación estable, en ingresos, empleo y vivienda, se abren mejores posibilidades para que los niños asistan a las escuelas de sus colonias. Tales niños, cuando sus padres deben regresar a sus pueblos por largas temporadas, se quedan en compañía de algún familiar cercano o un amigo.

La salud entre los indígenas residentes en la ciudad es compleja. Para los que llegan a la ciudad se abre la posibilidad de acceder a productos de consumo alimenticio más baratos y algunos inexistentes en su región de origen. El mejoramiento de la dieta redundaría en el peso y la talla de los niños nacidos y criados en la ciudad. Pero para otros esa posibilidad potencial no se cumple, pues el cambio del maíz, el frijol, los quelites, y la carne que se come de vez en cuando, por refrescos, dulces y galletas, aumenta

su estado de desnutrición. Las "dietas de transición", como las llama Ysunza (1989), representan entonces un riesgo nutricional por su posible exageración e inadecuación. El cambio de dieta y las condiciones de insalubridad en las que viven algunos migrantes contribuyen a generar problemas de salud nuevos. Por ejemplo, el contacto de jóvenes migrantes con prostitutas o con mujeres que han tenido contactos sexuales sin precauciones han ocasionado enfermedades venéreas, y hasta el sida, en sus grupos y comunidades de origen.

Los limitados ingresos económicos y la incompreensión cultural en lo relacionado con su salud son también problemas que enfrentan los indígenas migrantes en las ciudades. La falta de dinero para atenderse en clínicas, sanatorios y hospitales, aun en los del sector público, es un grave problema que deben enfrentar quienes tienen casi nulos ingresos y que son víctimas permanentes de enfermedades intestinales infecciosas y pulmonares, por citar algunas. El otro problema tiene que ver con la discriminación de que son objeto los indígenas por parte de médicos y enfermeras, que se traduce en mal trato y que se une al de la incompreensión de la medicina oficializada respecto a las enfermedades de filiación cultural. Entonces los indígenas deben regresar a sus pueblos para curarse del mal de ojo, el empacho, la caída de mollera, el susto, etc. Sólo en algunas ocasiones los indígenas recurren a curanderos y yerberas establecidos en las ciudades, y por lo general se prefiere que sean de sus propias regiones o cercanas a ellas cultural y geográficamente.

El uso de sus lenguas originarias y el español también es diverso. El número de monolingües entre los indígenas que habitan las ciudades es cada vez menor. Y el número de ellos es mayor entre las mujeres que entre los hombres, y más entre los viejos que entre los jóvenes y niños. Entre los migrantes que tienen 30 o 40 años de radicar cíclica o definitivamente en una ciudad se encuentran casos polarizados. Hay algunos que han transmitido su lengua materna a sus hijos y nietos, y otros que les han enseñado sólo el español. Entre esos casos extremos hay experiencias intermedias que se caracterizan por el uso combinado de la lengua originaria y el español en circunstancias perfectamente diferenciadas y establecidas. Por ejemplo, entre familiares y gente del mismo lugar se habla la lengua indígena común cuando están en

su casa o en circunstancias "privadas" de comunicación; para vender y comprar se usa el español; para escapar de situaciones peligrosas o difíciles se recurre a un supuesto monolingüismo que desconoce el español; para defenderse de la discriminación se oculta el habla indígena y se pretende el monolingüismo en español; y entre los jóvenes que se reúnen para divertirse en lugares públicos, como la Alameda Central, Chapultepec y los cines, se habla español. En algunos casos, sobre todo entre los comerciantes que se mueven entre la ciudad de México, Cuernavaca, Acapulco y las ciudades de la frontera norte, es posible que además de su lengua y el español hayan aprendido a hablar el inglés y el francés, y algunos hasta el japonés.

Pero los indígenas que llegan a las ciudades no sólo transitan en ella como sujetos ajenos y víctimas de la otredad. También aprenden a conocerla, vivirla, disfrutarla y padecerla, como los demás habitantes urbanos. Y poco a poco, además de usarla, se apropian de ella.

Con el correr del tiempo, y por la transmisión de conocimientos y experiencias de unos a otros, los indígenas que van a las ciudades aprenden las rutas para trasladarse de un extremo a otro; reconocen las diferencias y peculiaridades de cada zona de la ciudad y sus habitantes; saben en dónde pueden vender y qué, y durante qué días; saben dónde están los turistas; dónde los clientes especiales que les compran productos de calidad excepcional; dónde pueden vender la artesanía mejor, de mediana y hasta de mala calidad; dónde se consigue la comida barata; dónde se compra ropa a precios accesibles; y también cuáles son los lugares prohibidos para ellos (como Perisur en la ciudad de México). Y a la par de ese conocimiento táctico de la ciudad se apropian paulatinamente de espacios públicos que a la larga se vuelven suyos. Así, por ejemplo, la Alameda Central y Chapultepec en la ciudad de México se han transformado en sitios donde todos los que están dispersos por la gran urbe saben dónde encontrarse. Ahí llegan también los que vienen del pueblo y buscan a alguien, y ahí también se concertan las citas de amor y se comprometen las parejas. De igual manera el Parque Juárez, en Ciudad Juárez, se ha convertido en el sustituto de la plaza central del pueblo: es el sitio de recreo familiar, el lugar de encuentro y comunicación, y el espacio para la convivencia y la cohesión grupal.

Algo similar sucede con los espacios para el trabajo y la habitación. Poco a poco van haciendo suyas casas, calles, colonias y espacios en plazas y mercados. En la ciudad de México tienen lugares para vender en La Merced, en el Zócalo, en la Ciudadela. En Cuernavaca ocupan espacios importantes del centro de la ciudad para su vendimia artesanal. En Ciudad Juárez son suyas para vender todas las calles que desembocan en los puentes internacionales. Y lo mismo sucede en calles de Tijuana, Matamoros, Reynosa, etc. Ahora son parte del paisaje urbano los camellones de las ciudades donde familias menonitas, mazahuas, otomíes y totonacas, por ejemplo, comparten la sombra de un árbol para comer.

Y en un proceso menos rápido, pero ya visible, los indígenas en las ciudades comienzan a apropiarse también de espacios religiosos y simbólicos. Por ejemplo, los mazahuas en Ciudad Juárez han conseguido que la iglesia de la colonia donde viven les asigne ciertos días de la semana para que puedan asistir a misa bajo sus normas y costumbres. Y han organizado también una peregrinación una vez al año a la catedral de esa ciudad. Algo similar comienza a suceder en las iglesias de las colonias de otras ciudades. Un ejemplo más es el del espectáculo de los voladores de Papantla, que se presenta todos los días fuera del Museo Nacional de Antropología en el Distrito Federal y que está bajo el control de cierto número de familias totonacas.

Ciertamente ese uso y esa apropiación de los espacios urbanos es conflictiva y en ocasiones incluso traumática. Deben competir por ellos contra migrantes venidos de otros lugares, aliarse o confrontarse con organizaciones populares de vendedores ambulantes y de colonos, y de aprender a hacer tratos con policías y líderes corruptos. Sus logros no siempre se deben a la fuerza de la identidad grupal y de los individuos migrantes. En ocasiones se da por exclusión. Se quedan con los lugares que otros no quieren y que desprecian.

Pese a todo, la apropiación indígena de las ciudades avanza.

El nuevo rostro de los indígenas en las ciudades. La identidad y la reproducción cultural

Para los indígenas que viven de las ciudades, y en las ciudades, tanto para los nativos como para los que llegan de afuera, el contacto con otras formas de vida (por lo demás dominantes y con el prestigio de ser las mejores) les ha significado cambios fundamentales en su identidad, cultura y formas de reproducción. El contacto subordinado y en condiciones de gran desventaja económica, social y cultural les ha obligado a aceptar nuevas reglas de convivencia y de socialización que en otros contextos serían impensables e incluso inaceptables. Y al salir de sus regiones han tenido que vérselas también con otros sectores sociales, diferentes del de los mestizos locales, que buscan igualmente aprovecharse de ellos.

En el trayecto entre la residencia en la ciudad y sus retornos reales y simbólicos a la comunidad, muchos indígenas migrantes optan por abandonar su identidad y sus vínculos comunitarios; otros los refuncionalizan, y no faltan quienes entran en contradicción con la comunidad, aunque negándose a renunciar a ella. Para algunos, abandonar su identidad primordial es indispensable a fin de lograr su ascenso social (como maestros, secretarías, profesionistas, etc.), pero para otros es un elemento indispensable para su sobrevivencia (emocional, económica, etc.). En tales casos la identidad es un elemento cohesionador y aglutinador, indispensable para la reproducción económica, social, cultural y aun política de los migrantes. Un caso ejemplar es el de los zapotecos de Ixtepec, Juchitán, Tehuantepec, El Barrio y Chilapa de Díaz, de Oaxaca, que trabajaron en las refinerías petroleras de Coatzacoalcos y que mediante su cohesión e identificación étnica (les llamaban "los Tecos") lograron crear y mantener espacios de poder político en el seno del sindicato petrolero (Oehmichen, 1990).

Pero no se trata de una identidad que se conserva inmutable. Es una a la que se han incorporado importantes cambios culturales, lo mismo que en los elementos definitorios de la identidad. Y se trata de cambios que involucran no sólo al migrante de manera individual y familiar, sino también a la colectividad que se queda en el lugar de origen. Para que la identidad pueda reproducirse deben darse complejos procesos de confrontación,

negociación y adaptación mutua. Es decir, mantenerse pese a las discrepancias y los conflictos. Deben perdurar: la identificación entre los que se van y los que se quedan, la autoadscripción del que se va respecto a la comunidad que se queda, y el reconocimiento colectivo de los que se quedan respecto a la pertenencia comunitaria de los que se van. Y ello es así porque en su contacto con las urbes los indígenas tienen que cambiar y adaptarse de muchas maneras a la ciudad, al tiempo que buscan muchas veces conservar su identidad, sus rasgos culturales y sus vínculos con la comunidad de origen. Y porque la comunidad de origen, de muchas maneras, depende también de ellos para sobrevivir.

De esta manera, los que salen han tenido que aprender una nueva lengua o reaprender el español que ya sabían agregando los modismos y los giros lingüísticos propios de la ciudad. En este proceso la violencia de la discriminación urbana hacia lo indígena ha radicalizado a ciertas madres que se niegan a que sus hijos hablen su lengua materna y sólo les enseñan español. Muchos niños indios urbanos se han quedado sin lengua propia y con un español precario y elemental, que han de enriquecer con lo que aprenden en las calles mientras venden chicles y conviven con niños de la calle, con indigentes, policías, turistas y "chavos banda". En otros casos las lenguas indígenas han salido fortalecidas. Se han vuelto formas indispensable para su protección y sobrevivencia, enriquecidas con nuevos vocablos y significados.

También han tenido que desarrollar nuevas habilidades para nuevos trabajos en condiciones diferentes a las propias, aceptando como jefes a personas culturalmente diferentes y racistas. Han modificado su forma de vivienda y hábitos de convivencia familiar y social. También su consumo y formas de consumo al agregar nuevos productos al listado de los de su dieta diaria, y practicarlos en nuevos contextos y en formas diferentes (no es lo mismo comer una tortilla elaborada con su propio maíz y en su casa que una comprada en la tortillería y comer a la mitad de un camellón en la ciudad de México, por ejemplo). Y se han modificado las condiciones de su salud y las formas y medios de resolverlos. En resumen, han variado sus necesidades y expectativas de vida, al tiempo que han reorganizado sus estrategias de reproducción económica y cultural.

Al fortalecerse los vínculos con las ciudades, de importancia

fundamental ha sido la alteración del papel social de las mujeres, de los ancianos, los jóvenes y las jóvenes, e incluso los niños. De los que se van y de los que se quedan.

Especialmente en las mujeres se expresan con claridad las tendencias y contradicciones del grupo entre la permanencia y el cambio cultural. En ellas se deposita la reproducción de la lengua y la cultura, pero en muchas ocasiones son también ellas las que deciden la ruptura con su cultura, su identidad y su colectividad.

Las mujeres que migran no sólo acompañan a su hombre y cuidan de sus hijos. También trabajan y aportan ingresos sustanciales para la manutención de su familia (ya sea la que conforman ella, su pareja y sus hijos; o la que se ha quedado en el lugar de origen, formada por sus padres, hermanos, tíos, abuelos, etc.). Se contratan como empleadas domésticas, obreras o en la construcción de edificios privados y obras públicas. También pueden ser vendedoras ambulantes, tener puestos fijos en mercados sobre ruedas o mercados establecidos, o pedir limosna. Son pocas las que pueden acceder a puestos como secretarías, recepcionistas o profesionistas. Tales casos existen entre aquellas familias de migrantes que dejaron sus lugares de origen con una buena posición económica, precisamente para buscar mejores opciones educativas y de vida.

Así, las mujeres, ahora importantes proveedoras de dinero y en estrecho contacto con otras formas de vida y consumo, ya no aceptan con facilidad ciertas costumbres como el rapto, la violación, el maltrato del esposo o el alcoholismo; por ello crece el número de mujeres que son jefes de familia. En ellas se manifiestan las dificultades de sostener en la ciudad la costumbre como sistema de normas de comportamiento y sanción social. Ello sucede con las servidoras domésticas, con las empleadas y obreras, con las vendedoras ambulantes y con las que participan en los movimientos y organizaciones populares comandadas por mujeres. Comienzan a exigir un nuevo tipo de relación con el hombre, con su familia, con la comunidad. Buscan mayor participación en la toma de decisiones en la vida cotidiana y en los asuntos de la colectividad. Y, por supuesto, en las formas y los contenidos de la transmisión de conocimientos, lenguas, costumbres y normas sociales. Es decir, aprenden nuevas formas de socialización y cambian sus expectativas de lo que han de ser sus

relaciones matrimoniales, su sexualidad y su vida familiar y comunitaria.

Pero no sólo las mujeres cambian. Los jóvenes que pueden obtener mejores ingresos económicos que en la comunidad pueden casarse más jóvenes e independizarse de sus padres con mayor rapidez: poner su casa aparte, establecer algún negocio, etc., ya sea en la comunidad o en la ciudad. Y pueden casarse con una chica de su comunidad o con otra de otro pueblo que habla otra lengua, o con una mujer miembro de una comunidad vecina con la que antes el matrimonio estaba prohibido.

Fuera de la región las disputas comunitarias e intercomunitarias se minimizan frente a las ventajas de fortalecer una misma identidad entre hablantes de una misma lengua. Y una forma de hacerlo es el matrimonio, ya sea oficial o mediante el concubinato.

Las funciones tradicionales de los ancianos también cambian: ahora muchas veces son ellos los que se quedan al tanto de las tierras y las propiedades de los que se van. Otras cuidan de los hijos que no les acompañan en los viajes. Pocas veces aceptan irse de sus pueblos a la aventura citadina. Cuando se quedan al mando de los gobiernos comunitarios y espacios rituales y simbólicos, deben cuidar de la tradición, conciliándola con muchos de los cambios que traen consigo los hijos y nietos que retornan, o enfrentándose con ellos para mantenerla.

Los niños crecen aquí y allá en medio de una multiculturalidad muchas veces agresiva y violenta. En ocasiones al sufrir el abandono de sus padres, los niños indígenas engrosan las filas de los "niños de la calle". En otras los niños huyen a la calle para alejarse de la violencia de sus progenitores. Cuando permanecen con ellos estudian, o bien trabajan para ayudar en los gastos de la familia. Pueden pasar largas temporadas en la ciudad y después en el campo. Y de la forma como logren resolver sus encuentros y desencuentros con su identidad, con su cultura y con la de los otros que les rodean, depende en gran medida su futuro individual y colectivo.

En su contacto con la región de origen los indígenas migrantes también generan cambios. Muchos mantienen sus tierras y sus derechos comunitarios. En muchos casos los recursos que provienen de los migrantes se vuelven una fuente importante para la supervivencia misma de los pueblos, en los que a veces sólo quedan viejos, enfermos, niños y algunas mujeres. Para mantener sus

derechos comunitarios los migrantes muchas veces pagan trabajadores que les atiendan sus siembras, y dan sin falta sus contribuciones para el trabajo social comunitario. Además de que tratan de que alguien de la familia que está afuera regrese para las festividades religiosas.

Muchos, desde la distancia, como los mixtecos, participan en la elección de autoridades y en las decisiones que atañen a la comunidad de origen. Incluso algunos regresan para asumir cargos dentro de la colectividad. Pero otros lo hacen para encabezar movimientos políticos, para participar, o generar transformaciones en las relaciones de poder político local, ya sea entre indígenas o entre indígenas y no indígenas (Collin, 1983; Besserer, 1989; Garma, 1984; Oehmichen, 1990).

Y si bien muchos de los migrantes conservan su identidad, su lengua y su sentido de pertenencia a la comunidad, cuando retornan, sobre todo las segundas y terceras generaciones, se advierten los cambios. Hablan con modismos extraños, se visten y peinan de manera diferente, y en las fiestas muestran orgullosos sus grabadoras, radios, videograbadoras y su música diferente. Y la comunidad los acepta, pero con restricciones. Son miembros de ella, pero son diferentes de los que se quedaron. De alguna forma les crea una situación especial, al tiempo que amplía las fronteras de su identidad para poder aceptarlos como miembros.

Los vínculos entre los que salen y los que se quedan, entre la comunidad de migrantes y la comunidad que permanece, no siempre son armónicos. De hecho en todos los ámbitos de la vida se presentan tensiones, y frente a ellas unos y otros ceden algo para mantenerse cohesionados. Cuando no hay posibilidades de arreglo se dan las rupturas y los migrantes ya no regresan más o el pueblo no les reconoce el lugar que tenían antes y los excluye. Es por ejemplo el caso de los que cambian de religión y no respetan la costumbre. Entonces es posible que no se les permita enterrar a sus muertos en los panteones tradicionales y que hasta se les quiten sus tierras. Otra forma de castigar a los migrantes es a través de los rumores y los chismes: son ellos los que provocan las enfermedades extrañas, los que acarrearán los malos tiempos agrícolas y el enojo de santos y deidades. Los migrantes que retornan y no logran ser aceptados, pero frente a los cuales la comunidad es débil, provocan divisiones internas y conflictos.

Las relaciones interétnicas de los lugares de origen también se modifican. Ahora los indígenas que regresan a sus comunidades con dinero y éxito se enfrentan con más facilidad a los comerciantes y caciques políticos no indios. Compiten con ellos e incluso logran ocupar sus puestos. En ocasiones los migrantes llegan a fortalecer las formas de organización tradicionales; en otras intentan acabar con ellas.

De esta manera los indígenas migrantes contribuyen al fortalecimiento de la identidad en sus lugares de origen, al tiempo que son en gran medida causantes de sus transformaciones. Y pese a todas las dificultades, y con migraciones que llevan más de 40 años, las identidades de los indígenas en las ciudades, y sus comunidades, se mantienen y fortalecen.

Las organizaciones y las luchas indígenas en las ciudades

Los indígenas en las ciudades constituyen uno de los sectores más vulnerables de la población, no sólo por su precaria situación económica, sino porque carecen de toda instancia de participación política que los represente y de todos los derechos existentes: los laborales, los de atención pública, los humanos y los culturales. En este sentido recuérdese que en México los indígenas, hasta antes de 1991, no tuvieron reconocimiento constitucional como miembros que forman parte de la nación. Por eso, desde la posrevolución, los indígenas tuvieron que incluirse dentro de los sectores campesino y popular para luchar por sus demandas. Aun después de la modificación del artículo 4º constitucional para incorporar a los indígenas, como tales, a la nación, el reconocimiento de sus derechos ha sido limitado y no ha repercutido en la creación de órganos de representación propios en el conjunto del Estado.

Por ello algunos indígenas que han llegado a las cámaras de Diputados y Senadores lo han hecho como parte del sector campesino, o de un partido político, limitando de esa manera su capacidad de negociación y gestión para el desarrollo particular de los pueblos indígenas. Así pues, los indígenas continúan subordinados a una condición jurídica ajena que no les reconoce sus propios marcos normativos y de justicia, y en las ciudades deben

sobrevivir sin la protección directa de la comunidad y sin el apoyo de sus autoridades tradicionales para solucionar conflictos urbanos.

Lejos de la protección de la comunidad y en un mundo agresivo que no les reconoce ningún derecho, la sobrevivencia de los indígenas en las ciudades se dificulta. En ellas los indígenas, a excepción de los que trabajan en el gobierno federal, carecen de seguro social, no tienen contratos laborales que los amparen, reciben los salarios más bajos, sin ninguna prestación ni seguridad laboral, y son víctimas permanentes de los policías que los despojan de sus productos y de sus pertenencias.

Cuando transitan por las calles no sólo han de soportar las actitudes racistas de los transeúntes, sino también las vejaciones de las policías que los amagan sin causa justificada y los acusan de robo si les encuentran algo de valor.

A las mujeres vendedoras, en algunos lugares como en Ciudad Juárez, los ayuntamientos las amenazan con quitarles a sus hijos acusándolas de explotación de menores cuando están con ellas vendiendo chicles o frutas. Y porque no aceptan dejar de vender en las calles se les deporta a sus lugares de origen, dentro del propio territorio nacional, violando sus derechos civiles y humanos.

Además, por su rápida identificación como indígenas, son víctimas fáciles de ladrones y "chavos banda" que les quitan sus pertenencias y los golpean cuando los encuentran en la calle. Así, por ejemplo, hasta la fecha no se ha podido resolver el caso de una joven pareja de indígenas monolingües que al tomar un taxi que los trasladara de una terminal de autobuses de la ciudad de México a casa de unos familiares, el propio taxista les robó todas sus pertenencias, incluyendo a su pequeño hijo menor de cuatro años. Un caso más, muy impresionante, fue el de una mujer no indígena que tenía a varias jóvenes indígenas secuestradas, a las cuales obligaba, mediante amenazas y malos tratos, a vender comida en la calle.

Y por si fuera poco, a excepción del INI posterior a 1989, el sector público mexicano no cuenta con programas de atención para indígenas en las ciudades. Por tanto, a la lista de problemas hay que agregar la falta de apoyos gubernamentales para este sector de población; es decir, no son sujetos de crédito para vivienda ni para emprender negocios; no son beneficiarios de programas

específicos en salud ni en educación, ni se consideran sujetos de programas para desarrollo productivo.

Ante tal situación, los indígenas en las ciudades han tenido que incorporarse a ciertas organizaciones populares no indígenas, que sólo responden parcialmente a sus demandas, y sobre todo, han tenido que formar sus propias organizaciones. Algunas, con un carácter estrictamente cultural, como las formadas alrededor de una banda de música tradicional, o un grupo de rock, tienen como objetivo cohesionar a los miembros de un mismo pueblo o región. Otras se forman para enfrentar problemas de vivienda, de producción, de comercialización y de capacitación. Muy pocas todavía se forman con la finalidad de defender sus derechos políticos.

Tales grupos, en cuanto destacan por su importancia en una colonia o una ciudad, tratan de ser cooptados por otras organizaciones, como los partidos políticos o por las propias autoridades locales. Y algunos de ellos, a cambio de ciertos beneficios, forman parte de los actos de campañas electorales y se afilian a los partidos políticos. Todo esto ha contribuido a debilitar la organización indígena e incluso ha propiciado su división. Sin embargo, hay grupos que mantienen su autonomía y su cohesión y son fundamentales para el desarrollo del migrante.

Hasta la fecha son innumerables, por su cantidad y variedad, las organizaciones de indígenas en las ciudades. Algunas incluyen a los miembros residentes sólo en las ciudades (a todos o a una parte de ellos). Otras aglutinan a todos los que forman parte de la red que conecta a las comunidades de origen con las ciudades (varias ciudades) nacionales, y a éstas con campos agrícolas nacionales y extranjeros. Y otras más son organizaciones que aglutinan organizaciones. Unas agrupan a miembros de una sola comunidad, otras a miembros de comunidades vecinas, otras más son nacionales y regionales, y las más extensas son binacionales y biculturales (como el Frente Binacional Mixteco-Zapoteco).

En la actualidad, el movimiento indígena nacional apenas comienza a prestar atención a las organizaciones de indígenas migrantes y a las necesidades tan peculiares de sus miembros. De ahí que sean hegemónicas sólo las demandas indígenas que buscan luchar por sus territorios y el mejoramiento de sus condiciones de producción, dando por hecho que el mejoramiento de los

lugares de origen implica necesariamente resolver el problema de los migrantes. De esta manera, el movimiento indígena vinculado a las luchas zapatistas de Chiapas después de enero de 1994, al postular como su principal reivindicación el derecho a la autonomía dentro de las regiones indígenas o pluriétnicas, y al proponer la constitución de estas regiones autónomas como el espacio para el ejercicio de los demás derechos indígenas, no ha podido encontrar del todo las vías adecuadas para solucionar cabalmente el problema de los derechos políticos y culturales de los miles de indígenas que están fuera de su territorio y que quizá nunca regresen definitivamente él.¹⁰

LA ANTROPOLOGÍA Y LOS INDIOS EN LAS CIUDADES

Antropología e indigenismo

El indigenismo, entendido como el conjunto de políticas públicas destinadas a las poblaciones indígenas de México, ha puesto poca o casi nula atención a los indígenas en las ciudades. Primero porque su interés se centró desde su origen en los indios rurales, los problemas desde su perspectiva, el estancamiento y el poco desarrollo del país; segundo, porque muchos pobladores originarios perdieron, por el contacto cercano con las ciudades, su lengua (elemento primordial que le sirvió al indigenismo durante mucho tiempo para identificar su condición de indígena), y tercero, porque de acuerdo con sus propios postulados (el integracionismo como acción y la aculturación como teoría rectora) el indigenismo era incapaz de concebir y advertir la fortaleza de las identidades indígenas en contextos interculturales como los urbanos.

De esta manera ni el indigenismo de asimilación ni el de integración fueron capaces de ver a los indios en las ciudades. Y la antropología mexicana, ligada estrechamente con el indigenismo, fue también incapaz de verlos.¹¹ Sólo la antropología, que a con-

¹⁰ Para conocer las propuestas sobre derechos indígenas que se presentaron en San Andrés Larráinzar, en octubre de 1995, sobre derechos de los pueblos indígenas, véase Pérez-Ruiz, 1995.

¹¹ Dos trabajos que explican la ceguera del indigenismo respecto a las migraciones indígenas y a los indígenas en las ciudades y que reflexionan sobre los nuevos retos del indigenismo son Oehmichen (1990), y Pérez-Ruiz y Mooll (1990).

tracorriente y vinculada a la antropología estadounidense, se interesó por lo urbano, trabajó con ellos. Pero lo hizo con los indígenas migrantes y no con los que ya vivían en las ciudades.

El indigenismo de finales de los ochenta y principios de los noventa (1989-1994) puso por primera vez sus ojos en los indios de las ciudades por razones políticas y de emergencia pública. Es decir, ya era inevitable escuchar las voces de las organizaciones indígenas en las ciudades que reclamaban atención institucional y derechos políticos. Y dependencias como el Departamento del Distrito Federal tuvieron que recurrir al INI para entender e intentar resolver problemas urgentes en los que estaba involucrada la población indígena (toma de edificios y terrenos públicos para vivienda; familias indígenas viviendo dentro del drenaje profundo de la ciudad; familias indígenas lastimadas por derrumbes de bardas y edificios, por ejemplo).

El reclamo del movimiento indígena, creciente desde los años setenta, acompañado de voces de intelectuales, principalmente de los antropólogos críticos y los marxistas que denunciaron desde finales de los sesenta el carácter etnocida del indigenismo integrador, obligaron a buscar nuevas formas conceptuales para poner en práctica las políticas indigenistas. Así, surgieron las políticas y acciones que intentaron poner en marcha un indigenismo de participación (cortadas por el encarcelamiento de Salomón Nahmad), y luego un indigenismo que postuló como finalidad la transferencia de recursos y funciones (impulsado por Arturo Warman y continuadas por Guillermo Espinosa) y que definió como actores, gestores y beneficiarios de su acción a las organizaciones indígenas.

Durante este periodo (1989-1994) se fortalecieron los programas de procuración de justicia y surgieron los primeros programas para indígenas en las ciudades: el Programa de Atención para los Indígenas de la Zona Metropolitana de la ciudad de México y el Programa de Registro Civil. También se empezaron trabajos con algunas organizaciones de pueblos originarios. Desde la Subdirección de Investigación del INI se realizó en 1989 el seminario interdisciplinario El Rostro Indígena de la Ciudad de México; y entre 1990 y 1991 se pudo hacer por primera vez un diagnóstico sobre la población indígena en la Ciudad de México (origen, localización, establecimiento de zonas de vivienda, habitación, condi-

ciones de vida, etc.).¹² Desde el Área Metropolitana,¹³ encargada del programa de atención a indígenas en la ciudad, se construyó un albergue para atender a pacientes indígenas de tercer nivel llamado "La Casa de los Mil Colores"; se han impulsado proyectos de consolidación de organizaciones con migrantes indígenas (principalmente con triquis y mazahuas), así como proyectos para la adquisición de vivienda, de producción, de capacitación y culturales. Como parte de estos últimos se han apoyado bandas de música tradicional, y también grupos juveniles que prefieren el rock y las baladas románticas. Importante por su significado fue la organización conjunta (entre el Área Metropolitana del INI y más de 50 organizaciones indígenas de la ciudad de México) de la primera exposición sobre indígenas en la ciudad.¹⁴ En ella los indígenas reprodujeron sus espacios de vivienda y trabajo, vendieron sus productos artesanales, bailaron al ritmo de sus bandas de música y mostraron su nuevo rostro, entre altares a los santos, carteles de ídolos musicales, tanques y estufas de gas.

Desde 1996 la Dirección de Investigación del INI lleva a cabo un proyecto de investigación nacional sobre migración e indígenas en las ciudades, que estudia la creación de bancos de datos con información censal, información bibliográfica e información de campo.¹⁵

Después del levantamiento armado en Chiapas en 1994, la existencia del INI se ha puesto en entredicho al ser cuestionada la relación entre el Estado y los pueblos indios de México. Ante ello el propio INI se ha planteado desaparecer para dar lugar al surgimiento de una nueva institución que, como comisión, tendría funciones normativas y de vigilancia de la acción pública destinada a los pueblos indígenas con la participación de éstos.

Algunas organizaciones y comunidades indígenas han hecho

¹² La coordinación general del seminario estuvo a cargo de Maya Lorena Pérez-Ruiz, entonces subdirectora de Investigación. El coordinador operativo fue Carlos Bravo, y como investigadores participaron Francisca Lima, Jorge Zavaleta y Jorge Uzeta. Colaboraron también alrededor de 30 becarios, estudiantes de antropología que, con la ayuda de Pronasol, apoyaron el trabajo de campo en la zona metropolitana. Los resultados no han sido publicados todavía por el INI.

¹³ Cuya coordinadora es Marjorie Thacker Moll.

¹⁴ La exposición se llamó "De aquí y de allá" y permaneció 15 días en la Casa del Agua, en San Ángel, en agosto de 1996.

¹⁵ La Dirección de Investigación del INI está a cargo de Carlos Zolla, y el coordinador del proyecto sobre migraciones indígenas e indios en las ciudades es Miguel Ángel Rubio.

llamados para que el INI permanezca, otras pretenden que se transforme en una institución indigenista administrada por indígenas, y otras más permanecen en silencio. El futuro del indigenismo es aún incierto.

La antropología y su aportación al estudio de los indígenas en las ciudades

Los estudios antropológicos acerca de los indígenas en las ciudades han estado orientados sobre todo a explicar su presencia en ellas, lo que implica describir sus lugares de origen, las causas y motivaciones que los llevaron a abandonar sus comunidades, las formas y patrones de la migración, sus formas de adaptación, sus cambios, sus estrategias de supervivencia, sus vínculos con las comunidades de origen, etc. Es decir, se han dirigido a describir la presencia indígena en las ciudades causada por la migración, dejando de lado a los pobladores originarios que sin cambiar de lugar de residencia forman parte de las ciudades y sus zonas metropolitanas.

Por ello la evolución de los estudios sobre indígenas en las ciudades han estado indisolublemente ligados a los estudios sobre las migraciones campo-ciudad: primero con los enfoques derivados de la teoría de la modernización, llamados culturalistas por Kemper (1987), que buscaban conocer las motivaciones psicosociales que originaban los movimientos migratorios y que veían en el individuo y su familia su unidad de análisis; y después, con los realizados bajo la influencia del enfoque histórico-estructural, que se interesó por los aspectos macrosociales que determinan las causas y formas de la migración.¹⁶

En México, como en toda América Latina, los estudios sobre migraciones rurales-urbanas se iniciaron en la segunda mitad de este siglo, cuando se acentúa el crecimiento industrial y el crecimiento de las ciudades y cuando se comienzan a resentir los efectos críticos de un modelo de desarrollo sustentado en el crecimiento industrial a costa de la subordinación del campo. Los grandes contingentes de campesinos que llegaban a las ciudades

¹⁶ Un excelente trabajo que hace un recuento de las principales orientaciones teóricas y los estudios sobre la migración en México es el de Kemper (1987).

en busca de empleo y el crecimiento incontrollable de las ciudades, ahora rodeadas por "ciudades perdidas" y "cinturones de miseria", impulsaron fuertemente los estudios sobre las migraciones y los procesos de adaptación y sobrevivencia de los migrantes en las ciudades.

Pioneros y de gran influencia en los estudios sobre indígenas en las ciudades fueron Robert Redfield y Oscar Lewis. El primero con sus planteamientos sobre el continuo folk-urbano (con el que trató de demostrar su hipótesis sobre la evolución de la tribu a la ciudad, y con ella el paso de la sociedad organizada, comunitaria y religiosa, a otra de desorganización, secularización e individualismo), y el segundo, en polémica abierta con Redfield, con sus planteamientos sobre la cultura de la pobreza como expresión de la forma de organización, adaptación y vida de los migrantes a la ciudad.

Los indígenas, la migración, las motivaciones, el empleo y su adaptación a las ciudades

Inconformes con la asociación hegemónica de la antropología con el indigenismo, algunos antropólogos retomaron la línea de los estudios urbanos, inaugurada por Redfield y Oscar Lewis, para explicar los fenómenos cuya evidencia no podían dejar de ver: la migración, la economía informal, el crecimiento de las ciudades perdidas y los cinturones de miseria alrededor de las ciudades; las invasiones de tierras, las organizaciones populares y las migraciones del campo a la ciudad, entre ellas las de los indígenas. La antropología urbana se ocupa entonces de conocer de dónde vienen, cómo se asientan en la ciudad y cómo sobreviven, desde la óptica de la modernización.

Bajo la influencia de Oscar Lewis, ya sea para continuar con su línea de análisis o para refutarlo, se continúan desarrollando los dos grandes temas tratados por él: los procesos de adaptación de los migrantes y sus condiciones de marginalidad. Así, se realizan varias investigaciones que tratan de migrantes en las ciudades, entre ellas las de los indígenas, consagrados en los trabajos de Butterworth (de quien fue mentor Lewis en su doctorado en Illinois) y de Onésimo Ríos Hernández.

Butterworth (1962), después de estudiar a los pobladores de

Tilantongo, Oaxaca, sigue a sus emigrantes mixtecos hacia la capital del país. En su investigación comprueba el mantenimiento de los patrones comunales de autoidentificación en los niveles parentales, lingüísticos, ideológicos y residenciales entre los mixtecos residentes en el Distrito Federal, así como la reproducción de la lealtad hacia su pueblo de origen, expresada en su retorno a las festividades colectivas. En un estudio posterior (1972) compara a los emigrantes de Tilantongo con un grupo de pobladores de la ciudad de México no migrantes. Y Ríos Hernández (1961), desde la perspectiva de la "aculturación negativa", trata de los migrantes indígenas de Oaxaca también a la ciudad de México.

Interesante, porque discute y se opone a los planteamientos de Oscar Lewis sobre la cultura de la pobreza, es el trabajo de Alicja Iwanska, "Emigrantes o commuters" (1973), quien estudia a los mazahuas del Estado de México residentes en Puente Colorado de la ciudad de México. Trata las causas de la migración, sus formas y etapas, las formas de vida de los migrantes, sus fuentes de trabajo, su reorganización y adaptación a la ciudad. Señala además, las relaciones que los mazahuas migrantes mantienen con su lugar de origen.

El trabajo de Carlos Orellana (1973), realizado entre los mixtecos de Soyaltepec residentes en el Distrito Federal, documentó la formación de su organización política, la Asociación Mixteca de Emigrantes, basada en su modelo de organización comunitaria. La asociación fortalece con su modalidad corporativa los lazos de solidaridad y regula y garantiza de alguna manera la participación de los migrantes en la vida social y política de la comunidad.

Con el propósito de estudiar las migraciones en América Latina desde una perspectiva que realce los rasgos positivos de las experiencias migratorias, y para refutar los trabajos previos que enfatizaban la desorganización de la vida social de los migrantes, están los trabajos de Kemper sobre los indígenas en la ciudad de México: "Tzintzunseños in Mexico City: The Anthropologist among Peasant Migrants" (1974a), "Family and Household Organization among Tzintzuntzan Migrants in Mexico City" (1974b), y "Campesinos en la ciudad: gente de Tzintzuntzan" (1976).

Y por supuesto, de principios de los setenta está el trabajo de Larissa Lomnitz, *Cómo sobreviven los marginados* (1975), que aunque no hace referencia explícita a la identidad indígena de los

migrantes, de muchas maneras ha influido en los estudios sobre indígenas migrantes, con sus aportes sobre redes y estrategias de sobrevivencia (el *cuatismo*, el compadrazgo, el respeto y la confianza), y con su perspectiva analítica, en la que los migrantes por más marginales que parecieran están perfectamente integrados a la economía y la política de la ciudad de México. Con tal perspectiva, que muestra los aspectos positivos de la migración, este trabajo se agrega a aquellos que corrigieron las tesis de la cultura de la pobreza de Lewis.

Dentro de la misma corriente podemos ubicar a Hirabayasi (1985), quien al investigar a los zapotecos del El Rincón, residentes también en el Distrito Federal, encuentra la creación de una red social establecida entre el lugar de origen y la ciudad destino, para facilitar la recepción y ubicación de los migrantes, como una continuidad, o en concordancia con formas comunitarias solidarias como el tequio o la gozna.

Aunque abundantes en detalles, en información microrregional y aun en datos personales e historias de la vida, los trabajos de investigación mencionados anteriormente no produjeron teorías de alto nivel. Ninguno alcanzó el grado de generalidad implicado en los conceptos de Redfield sobre el "continuo folk-urbano", o como los planteamientos de Lewis sobre la cultura de la pobreza (Kemper, 1987).

Los indígenas "campesinizados", las migraciones, sus determinantes macrosociales y los problemas de la migración

Después de 1968, como consecuencia de la crisis nacional en la que se evidencian los límites y contradicciones del indigenismo mexicano, así como el fracaso de los modelos de desarrollo económico y político en México, la antropología busca nuevos paradigmas y se acerca a los estudios realizados por los científicos sociales europeos y latinoamericanos, en oposición a las perspectivas "culturalistas" y "funcionalistas" de la antropología estadounidense e inglesa. Se buscan teorías que expliquen la sociedad en su conjunto. En el marco de las explicaciones macrosociales surgen a la vez dos posiciones: la que se sustenta en las teorías de Malthus y que explica las migraciones en el desequilibrio entre

recursos disponibles y cantidad de pobladores, y la que, bajo la influencia del marxismo, sostiene que más que un problema de escasez de recursos y sobrepoblación, los movimientos de población tienen como origen estructural la desigual distribución de recursos y la explotación de una clase social por otra. Lo que obliga a los habitantes rurales empobrecidos a emigrar a las ciudades en busca de mejores opciones de vida son los movimientos de capital, las tendencias de acumulación del mismo, las necesidades de proletarizar la fuerza de trabajo y de mantener la subordinación del campo a la ciudad industrial.

El enfoque histórico estructural vinculado al análisis marxista de las clases sociales, a la teoría de la dependencia, a la del colonialismo interno y al enfoque sobre las relaciones entre centro y periferia revolucionó la forma de ver y entender las migraciones y las ciudades, y con ello al migrante indígena. Ya no se trataba de individuos, familias o comunidades de migrantes, sino de sectores de clases, o sujetos de clase, inmersos en el sistema capitalista de envergadura mundial. Con este enfoque macroestructural, en gran medida deductivo de la teoría general, se abandona el enfoque de la modernización y la dualidad entre lo rural y lo urbano, se enfatizan las estrategias de desarrollo nacional y regional como generadores de patrones de migración específicos, se explicitan las relaciones de clase, las condicionantes estructurales de la migración y la ocupación, las relaciones de explotación entre la mano de obra y capital, y generalmente se enfocan los elementos negativos que trae consigo la migración: mayor dependencia, menos autosuficiencia, más explotación, etcétera.

Con tal orientación, con mucha frecuencia el indígena fue conceptualizado y analizado como campesino, anulándose incluso la mención explícita del origen indígena de la población migrante, incluyendo la establecida en las ciudades. Bajo esta óptica, que oculta lo indígena bajo el carácter campesino, por ejemplo, se realizó el estudio de Kate Young, "Economía campesina, unidad doméstica y migración" (1978), sobre los migrantes a Oaxaca; el de Pietri y Pietri, *Empleo y migración en la región de Pátzcuaro* (1976), sobre la migración y el empleo en el área de la cuenca del lago de Pátzcuaro; de Wayne Cornelius, *Los migrantes pobres de la ciudad de México y la política* (1980), y el de Jorge Alonso, *Lucha urbana y acumulación de capital* (1980), quien analiza a los migrantes de Na-

huatzen y Ciudad Hidalgo, Michoacán, radicados en el Ajusco, Distrito Federal.

Por su parte, Teresa Mora Vázquez inició en 1981 el trabajo de investigación de migraciones rurales-urbanas de mixtecos a la ciudad de México, con un enfoque marxista y que reúne aportes de la antropología y la demografía en una perspectiva micro y macrosocial. Pero en él, como la misma autora señala, el carácter indígena de la población estudiada fue casual, pues lo relevante era estudiar el proceso migratorio. Los resultados han sido publicados en su obra, *Nduandiki y la Sociedad de Allende en México* (1996).

Lourdes Arizpe ha sido vista por muchos autores como la exponente más importante del enfoque histórico-estructural de la migración en México. Sin embargo, ella cuestiona explícitamente tanto el modelo de la modernización como el histórico-estructural por considerarlos parciales. Al primero por tomar en cuenta sólo a los individuos y su proceso de toma de decisiones, olvidándose de factores estructurales y macroeconómicos, y al segundo por olvidar aspectos culturales, generacionales y motivacionales de los migrantes. Desde su punto de vista ambos enfoques son complementarios y no excluyentes. Por ello construye una propuesta metodológica que incluye tres niveles paramétricos en los que están presentes las motivaciones individuales y familiares, la pertenencia social y grupal de los individuos en la que intervienen factores inmediatos de tipo económico, cultural y político, y las determinaciones regionales, nacionales e internacionales. Reúne los problemas de la migración con los de la etnicidad de los migrantes bajo la óptica de que todo ello sólo es explicable por el desarrollo capitalista dependiente cuya dinámica implica las localidades, las ciudades y sus vínculos con los capitales nacionales e internacionales. En su libro *Indígenas en la ciudad de México* (1979) trata el proceso migratorio en forma global: causas, formas y patrones de la migración, ocupación, vivienda y estrategias empleadas para el asentamiento temporal o definitivo de los migrantes mazahuas, de las seis comunidades mazahuas, en la ciudad de México. Fundamentan su enfoque, entre otros trabajos, sus libros *Indígenas en la ciudad de México: el caso de las marías* (1975); *Migración, etnicismo y cambio económico: un estudio de migrantes campesinos a la ciudad de México* (1978), *Campeinado y migración* (1985). En un artículo posterior, "Migración

indígena: ¿oportunidades de desarrollo o problema no resuelto?" (1986), Lourdes Arizpe reflexiona globalmente sobre las migraciones indígenas y sus repercusiones en la identidad de los que van a la ciudad de México.

Después de los importantes trabajos de Arizpe, muchos de los estudios sobre migración intentan explicaciones en que tratan de englobar el análisis de los procesos de toma de decisiones individuales, familiares y grupales, con las condicionantes micro y macrosociales que influyen en las decisiones y posibilidades reales en que se desarrolla la vida de los migrantes (aunque, realmente, en la práctica algunos estudios se concentran más en ciertos aspectos), y en otros estudios vuelve a ponerse de relieve el carácter indígena de los migrantes.

Bajo esta óptica, que busca integrar mejor los enfoques y que se interesa por los indígenas de las ciudades, están por ejemplo los trabajos de Rosalía Solórzano sobre los mazahuas en Ciudad Juárez: "The illusion of the border: a case of the 'marías'" (1978), y "Attitudes and migration patterns: a comparative study of the 'marías' in Ciudad Juárez, Chihuahua and Tijuana, Baja California, México" (1979).

Los indígenas en las ciudades vistos a través de los censos nacionales de población y de las encuestas

Bajo el nuevo enfoque histórico-estructural se ampliaron las fronteras de los estudios que implicaba la migración, y de las relaciones entre indígenas migrantes y ciudades. Al considerarse la migración como un fenómeno global de causas macroestructurales surge la necesidad de investigarlo a nivel nacional y de señalar los lugares de expulsión y de recepción en todo el país, así como de cuantificar los flujos de población. De esta manera surgen los estudios que utilizan la información de los Censos Nacionales de Población para estudios de migración micro y macrorregionales, así como nacionales. Y aquí cabe mencionar que no fue sino hasta 1950 cuando en México los censos aportaron información sobre migraciones internas. Y en 1970 se introdujo la variable que registraba hablantes de una lengua indígena que fueran bilingües, no sólo monolingües, como era antes (Oehmichen,

1990), todo lo cual dificultó más el análisis de lo indígena en tales procesos migratorios.

Entre los trabajos pioneros que emplean los censos nacionales está el de Margarita Nolasco, sobre la migración municipal en todo el país (1979), quien más tarde hará un trabajo similar poniendo énfasis en las regiones fronterizas. Nolasco publica en 1986 "La migración y los indios en los censos de 1980".

Una importante recopilación de la información censal es el trabajo de Luz Ma. Valdez y Ma. Teresa Méndez, *Dinámica de la población de habla Indígena, 1900-1980* (1987), que, aunque no se centra en las ciudades, reúne la información censal de todos los municipios del país.

Por su parte, el trabajo de María Luisa Acevedo, "Migración otomí" (1986), da cuenta de la distribución de la población otomí en el territorio nacional, comparando los Censos Nacionales de Población de 1930 y 1980; destaca la presencia otomí en siete municipios del Distrito Federal.

Con una línea similar, Virginia Molina Ludy escribió su artículo "Migración y distribución de la población indígena de México" (1986), en el que reúne la información del censo de población de 1980 para ubicar a los hablantes de lenguas indígenas en las principales zonas urbanas y metropolitanas del país: las ciudades de México, Monterrey, Guadalajara, de la frontera norte y principales ciudades de todo el país.

Un artículo que informa sobre algunos trabajos de investigación acerca de migrantes del estado de Oaxaca asentados en ciudades y zonas industriales es el de Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas, "Los migrantes étnicos de Oaxaca" (1986). En él se retoman los datos censales de 1980 y se hace un llamado a investigar, como una variante importante, la filiación étnica de los migrantes en las ciudades.

Las necesidades de atender en las ciudades cada vez a mayor número de indígenas ha traído como consecuencia el desarrollo de estudios específicos sobre la salud y la nutrición de los indígenas.

Con esa intención se desarrollaron desde el Instituto Nacional de la Nutrición "Salvador Zubirán" estudios sobre la nutrición de los migrantes en la ciudad de México. Dan cuenta de los resultados de tales trabajos Yashine, "Nutrición y migrantes" (1976), y Alberto Ysunza-Ogazón, "Dietas de transición y riesgo nutricio-

nal en población migratoria" (1985) y "La nutrición de los oaxaqueños más allá de la montaña" (1989).

Recientemente se realizó el II Censo de Menores en Situación de Calle de la Ciudad de México, elaborado por la UNICEF, que trata de las condiciones de vida de los niños que viven y trabajan en la calle y que especifica lo referente a los niños indígenas (*Proceso*, 17 de junio de 1996).

La identidad, la cultura, la lengua, la religión, la reproducción social y la organización de los indígenas en las ciudades. A la búsqueda de nuevos enfoques

El abandono crítico y consciente del culturalismo y del funcionalismo por la antropología mexicana trajo consigo el desinterés por los problemas culturales, entre ellos de los procesos de adaptación de los migrantes a las ciudades y todo lo relacionado con su cultura e identidad. Sin embargo, el descuido de lo cultural entre los simpatizantes del enfoque histórico-estructural también ocasionó reacciones críticas, que permitieron que algunos investigadores volvieran sus ojos otra vez a la dimensión cultural de los nuevos fenómenos sociales presentes en las ciudades, aunque esta vez con nuevos y diversos enfoques teóricos.

Impulsaron este tipo de estudios, además, las evidencias que mostraban que los indígenas migrantes, así como los que se quedaban en sus lugares de origen, ni se proletarizaban al contacto con la ciudad ni abandonaban su identidad; por el contrario, se apuntalaban como un sector social y político emergente.

El estudio sobre cultura popular fue una de estas nuevas líneas de trabajo que se abrieron dentro de la antropología social y la urbana, en oposición al indigenismo y al marxismo economicista. Sin embargo, en muchos de los trabajos inscritos bajo la corriente de lo popular la especificidad de lo indígena se perdió nuevamente, ante su carácter de migrante, colono, vendedor ambulante, albañil, miembro de una organización urbana, etcétera.

El uso indiscriminado del concepto de lo popular, la polisemia del término y los extremos idílicos (que veían todo lo popular como resistencia a la dominación y alternativo a lo hegemónico) que acompañaron muchos de estos trabajos generaron a su vez

críticas a los estudios de cultura popular. Y se evidenció su insuficiencia para dar cuenta absoluta de los procesos urbanos relacionados con la identidad y la cultura urbana.¹⁷ Ello, unido a la persistencia de las identidades indígenas en las ciudades, impulsó nuevamente el estudio de los indígenas en las ciudades.

En la actualidad las investigaciones sobre indígenas en las ciudades se hacen desde perspectivas teóricas diversas. Muchas de ellas se caracterizan porque buscan marcos teóricos alejados del culturalismo, del funcionalismo, del economicismo y del reduccionismo anterior. En ellos, por ejemplo, se busca construir el asunto de la identidad como objeto de estudio específico y como problema teórico-metodológico que debe resolverse; se busca delimitar las diferencias y relaciones entre identidad y cultura; y se enfocan aspectos culturales relevantes —lengua y religión— como campos de investigación que requieren de construcciones teóricas y metodológicas específicas. En esa búsqueda se ha recurrido al apoyo de otras disciplinas como la sociología de la cultura, el psicoanálisis, la semiología y el análisis del discurso, etc. Otras investigaciones continúan siendo descriptivas o se siguen manejando dentro de los marcos conceptuales anteriores. Describir y analizar los enfoques bajo los cuales se están realizando los actuales estudios sobre indígenas en las ciudades es todavía una investigación por hacerse.

Sólo para ejemplificar la diversidad de autores y temas que han tocado el problema de los indígenas en las ciudades, señalaremos los siguientes.

Como procesos emergentes, Lina Odena Güemes ha escrito "Enclaves étnicos en la ciudad de México" (1984), y para dar cuenta del surgimiento de nuevas identidades relacionadas con

¹⁷ Para introducirse en las razones del auge de los estudios sobre cultura popular en México, véase Esteban Krotz, "El Concepto de 'cultura' y la antropología mexicana: ¿una tensión permanente?" (1993). Importantes críticas al uso de lo popular en México las hizo en varios trabajos Néstor García Canclini. Uno, que reúne muchas de sus observaciones, a la par que hace sugerentes propuestas metodológicas para trabajar la cultura desde la teoría de la reproducción social y los aportes de Gramsci es su ensayo "Cultura y organización popular: Gramsci con Bourdieu". Un ensayo sobre las limitaciones del concepto de lo popular para dar cuenta de la cultura de los grupos subalternos, entre ellos los indígenas en las ciudades, se encuentra en la tesis de maestría de Maya Lorena Pérez-Ruiz, "El Museo Nacional de Culturas Populares, 1982-1989: producción cultural y significados" (1995).

lo indígena, *Movimiento confederado restaurador de la cultura de Anáhuac* (1984) y "En busca de la mexicanidad" (1993).

Hablan de la identidad indígena asociada a procesos religiosos los trabajos de Silvia Ortiz Echániz sobre los espiritualistas trinitarios marianos. Entre ellos su artículo "La identidad de los espiritualistas trinitarios marianos" (1993).

Han trabajado sobre los aspectos lingüísticos entre los migrantes a las ciudades Ana D. García Collino, *Los mazahuas: trabajo migratorio y cambio lingüístico* (1986); Juan Luis Ramírez Tórrez, *La formación del símbolo en niños mazahuas migrantes, el caso de La Merced* (1985), y Dora Pellicer, que desde la ENAH desarrolla actualmente una investigación sobre el uso de la lengua entre indígenas migrantes que viven en la ciudad de México. Por su parte, Leopoldo Valiñas presentó algunas reflexiones acerca de la estigmatización de las lenguas indígenas en la ciudad en su ponencia "El silencio de las lenguas en la ciudad de México" (1989).

Catherine Good analiza el comercio de los nahuas de Guerrero a las ciudades de México, Acapulco, Iguala y Cuernavaca en su libro *Haciendo la lucha* (1888); reflexiona específicamente sobre la importancia de tales actividades en la identidad y la cultura náhuatl en su ponencia "La cultura indígena en el México contemporáneo: recursos claves para el futuro" (1989).

Tratan sobre las organizaciones indígenas en la ciudad de México y Zona Metropolitana los trabajos de Filemón Beltrán, "Migración e identidad" (1986), quien habla de la migración, la identidad y la organización de los zapotecos oaxaqueños de Zoogocho, específicamente sobre la importancia de la Unión Fraternal Zoogochense; de Sergio Sarmiento y Patricia Chirino su ponencia "Las organizaciones indígenas en la ciudad de México" (1989); Natalio Hernández en su ponencia "Las organizaciones indígenas aquí y ahora" (1989), y Marjorie Thacker Moll en su ponencia "Los indígenas en las ciudades" (1989).

En relación con el tema de la mujer, es novedosa la propuesta de analizar a la mujer indígena migrante desde su posición de género y como miembros de una comunidad extraterritorial. Tal es el proyecto de Cristina Oehmichen, "Las mujeres indígenas migrantes en el proceso de cambio cultural. Análisis de las normas tradicionales de control social y relaciones de género en la comunidad extraterritorial" (1996).

Sobre la identidad de los indígenas migrantes, véanse los trabajos realizados por Leticia Méndez desde el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM sobre los mixtecos. De ella es la ponencia "Testimonios" (1989).

El trabajo de María Luisa Acevedo (1986), citado anteriormente, presenta algunas reflexiones sobre la identidad de los otomíes en las ciudades.

Verónica Valenzuela, a su vez, trata sobre "Las mujeres mazahuas en la ciudad de México" (1986).

También tratan sobre la identidad de los indígenas en las ciudades los trabajos de Maya Lorena Pérez-Ruiz sobre los mazahuas en Ciudad Juárez: "La identidad entre fronteras" (1993), que se interesa por los procesos de reproducción y cambio en la identidad mazahua, tanto de los que están en Ciudad Juárez como de los que permanecen en la región mazahua frente al impacto de los migrantes que retornan; y "Los múltiples rostros de la identidad en Ciudad Juárez" (1991), que se preocupa por estudiar la percepción que tienen los estudiantes universitarios juarences respecto de la identidad de los mazahuas residentes en la ciudad, la suya, y la de sus vecinos estadounidenses. Y Marta Romer, quien desde la DEAS-INAH efectúa un proyecto de investigación sobre identidad entre los mixes de Totoltepec asentados en la ciudad de México.

Basten estos ejemplos y las reflexiones contenidas en este artículo para motivar futuras investigaciones sobre los indígenas en las ciudades.

BIBLIOGRAFÍA

- Alonso, Jorge, y otros, *Lucha urbana y acumulación de capital*, Ediciones de la Casa Chata, núm. 12, CIESAS, México, 1980.
- Arizpe, Lourdes, *Indígenas en la ciudad de México: el caso de las marías*, SEP-Setentas, México, 1975.
- , *Migración, etnicismo y cambio económico*, Centro de Estudios Sociológicos, El Colegio de México, México, 1978.
- , *Indígenas en la ciudad de México*, SEP -Setentas/Diana, México, 1979.
- , *Campesinado y migración*, SEP, México, 1985.
- , "Migración indígena: ¿oportunidades de desarrollo o problema

- no resuelto?," *México Indígena*, núm. 13, año 2, nov.-dic., INI, México, 1986.
- Astorga, Enrique, *El mercado de trabajo rural en México. La mercancía humana*, Era, México, 1985.
- Bartolomé, Miguel A., y Alicia M. Barabas, "Los migrantes étnicos de Oaxaca", *México Indígena*, núm. 13, año 2, nov.-dic., INI, México, 1986.
- Beltrán Morales, Filemón, "Migración e Identidad", *México Indígena*, núm. 13, año 2, nov.-dic., INI, México, 1986.
- Besserer, Federico, "Internacionalización de la fuerza de trabajo y conciencia de clase en la comunidad mixteca de San Juan Mixtepec", tesis de licenciatura en antropología social, UAM-I, México, 1989.
- Biezuner, Zlate, "La proletarianización de la mujer mazahua", tesis de licenciatura en antropología social, ENAH, México, 1980.
- Butterworth, Douglas, "A study of urbanization process among mixtec migrants from Tilantongo in Mexico city", *América Indígena*, vol. xxii, núm. 3, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1962.
- , "Two small groups: a comparison of migrants and non-migrants in Mexico City", *Urban Anthropology*, vol. 1, núm. 1, 1972.
- Clark, Victor, *Los mixtecos en la frontera (Baja California)*, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Autónoma de Baja California, México, 1989.
- Collier, Jane F., "Problemas teórico-metodológicos en antropología jurídica", en Chenaut y Sierra (coords.), *Pueblos indígenas ante el derecho*, CIESAS, México, 1995.
- Collin, Laura, "Tiempo de revancha: los otomís de Tenango", *México Indígena*, núm. 22, mayo-junio, México, 1988.
- Durand, Jorge, *La ciudad invade el ejido*, Ediciones de la Casa Chata, CIESAS, México, 1983.
- De Gortari Rabiela, H., y R. Hernández, *Memorias y encuentros: la ciudad de México y el D. F. (1824-1928)*, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México, 1988.
- , "Presencia indígena en la ciudad de México del siglo xx", en el seminario El Rostro Indígena de la Ciudad de México, INI, 16 y 17 de noviembre, México, 1989.
- Garma, Carlos, "Liderazgo protestante en una lucha campesina en México", *América Indígena*, vol. XLIV, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1984.
- Good Eshelman, Catherine, "La cultura indígena en el México contemporáneo: recursos claves para el futuro", ponencia presentada en el seminario El Rostro Indígena de la Ciudad de México, INI, 16 y 17 de noviembre, México, 1989.
- , *Haciendo la lucha. Arte y comercio nahuas de Guerrero*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.

- González Martínez, Alfonso, "La salvación de las aguas", *México Indígena*, núm. 19, abril, México, 1991.
- Güemes, Lina Odena, *Movimiento confederado restaurador de la cultura de Anáhuac*, Cuadernos de la Casa Chata, CIESAS, México, 1983.
- , "Enclaves étnicos en la ciudad de México", *Anales del CIESAS*, Ediciones de la Casa Chata, México, 1984.
- , "En busca de la mexicanidad", en Bonfil Batalla (coord.), *Nuevas identidades culturales en México*, Colección Pensar la Cultura, CNCA, México, 1993.
- Hernández H., Natalio, "Las organizaciones indígenas aquí y ahora", ponencia presentada en el Seminario El Rostro Indígena de la Ciudad de México, 16 y 17 de noviembre, México, 1989.
- Hirabayashi, Lane, "Formación de asociaciones de pueblos migrantes a México: mixtecos y zapotecos", *América Indígena*, vol. XLV, núm. 3, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1985.
- INEGI, XI Censo Nacional de Población y Vivienda, México, 1992.
- INI, "Migración indígena a las ciudades" (dossier), *Cuadernos de trabajo*, Dirección de Investigación y Promoción Cultural, INI, México, 1996.
- , *Cuadernos de demografía indígena*, IBAI, Subdirección de Investigación, INI, México, 1991.
- , *Diagnóstico de la población indígena en la zona metropolitana de la ciudad de México*, Subdirección de Investigación, México, 1992 (inédito).
- Iracheta, Alfonso, "Algunas reflexiones en relación con el problema del suelo para vivienda en la zona metropolitana de la ciudad de México", en Marco A. Michel (coord.), *Procesos habitacionales de la ciudad de México*, UAM-Sedue, México, 1988.
- Iwanska, Alicja, "Emigrantes o commuters", *América Indígena*, xxxiii, núm. 2, abril-junio, México, 1973.
- Kemper, Robert, "El estudio antropológico de las migraciones en las ciudades de América Latina", *América Indígena*, xxx, núm. 3, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1970.
- , "Tzintzunseños in Mexico City: the anthropologist among peasant migrants", en Foster y Kemper (eds.), *Anthropologists in Cities*, Little, Brown and Co., Boston, 1974a.
- , "Family and household organization among Tzintzuntzan migrants in Mexico City", en Cornelius and Trueblood (eds.), *Anthropological Perspectives on Latin American Urbanization*, Latin American Urban Research, vol. 4, Sage Publications, Beverly Hills, Ca., 1974b.
- , *Campesinos en la ciudad: gente de Tzintzuntzan*, Sep-Setentas, SEP, México, 1976.
- Kemper, Robert, "Desarrollo de los estudios antropológicos sobre migra-

- ción mexicana", en Susan Glantz (comp.), *La heterodoxia recuperada: en torno a Ángel Palerm*, FCE, México, 1987.
- Lastra de Suárez, Yolanda, y Fernando Horcasitas, "El náhuatl en el D. F.", *Anales de Antropología*, vol. xvii, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, 1976.
- Lewis, Oscar, "Tepoztlán restudied. A critique of the folk-urban conceptualization of social changes", *Rural Sociology*, núm. 18, 1953.
- , "Urbanización sin desorganización. Las familias tepoztecas en la ciudad de México", *América Indígena*, vol. xvii, núm. 3, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1957.
- , *Tepoztlán, un pueblo de México*, Joaquín Mortiz, México, 1976.
- Lira, Andrés, *Comunidades indígenas frente a la ciudad de México*, Colmex y Colegio de Michoacán, México, 1983.
- , "Ciudades multiétnicas en la historia de México. Notas para su estudio", ponencia presentada en el seminario El Rostro Indígena de la Ciudad de México, INI, 16 y 17 de noviembre, México, 1989.
- Lomnitz, Larissa, *Cómo sobreviven los marginados*, Siglo XXI Editores, México, 1975.
- López Rangel, Rafael, y otros, "Xochimilco en disputa", *Ciudades*, núm. 6, abril-junio, México, 1990.
- Martínez Ruvalcaba, Ma. de Jesús, *El sistema de cargos y fiestas religiosas. Tradición y cambio en Milpa Alta*, Cuadernos de Sociología, Facultad de Ciencias Políticas, UNAM, México, 1987.
- Méndez y Mercado, Leticia, "Testimonios", ponencia presentada en el seminario El Rostro Indígena de la Ciudad de México, INI, 16 y 17 de noviembre, México, 1989.
- Molina Ludy, Virginia, "Migración y distribución de la población indígena de México", *México Indígena*, núm. 13, año 2, nov.-dic., INI, México, 1986.
- Mora Vázquez, Teresa, *Nduandiki y la Sociedad de Allende en México*, Colección de Divulgación, INAH, México, 1996.
- Münch, Guido, "Aspectos del Istmo de Tehuantepec", *El Sur de México. Datos sobre problemática indígena*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, núm. 29, UNAM, México, 1980.
- Nolasco, Margarita, *Migración municipal en México (1960-1979)*, SEP-INAH, México, 1979.
- , "La migración y los indios en los censos de 1980", *México Indígena*, núm. 13, año 2, nov.-dic., INI, México, 1986.
- Oehmichen, Cristina, "Las migraciones indígenas y el indigenismo en México", ponencia presentada en el seminario Permanente sobre Indigenismo, INI, México, 1990.
- , "Las mujeres indígenas migrantes en el proceso de cambio cultural. Análisis de las normas tradicionales de control social y relaciones

- de género en la comunidad extraterritorial", proyecto de investigación, México, 1996.
- Orellana, Carlos, "Mixtec migrants in Mexico city: a case study of urbanization", *Human Organization*, núm. 32.
- Ortiz Echániz, Silvia, "La identidad de los espiriualistas trinitarios marianos", en Bonfil Batalla (coord.), *Nuevas identidades culturales en México*, Colección Pensar la Cultura, CNCA, México, 1993.
- Peña, Elsa M., "El trabajo agrícola en un pueblo chinampero. San Luis Tlaxialtenango", tesis de licenciatura, ENAH, México, 1979.
- Pérez-Ruiz, Maya Lorena, "Estrategias de reproducción campesina en Yaxcabá, Yucatán", tesis de licenciatura, ENAH, México, 1983.
- , "Los múltiples rostros de la identidad en Ciudad Juárez", *Alteridades*, año 1, núm. 2, UAM-I, México, 1991.
- , "La identidad entre fronteras", en Bonfil Batalla (coord.), *Nuevas identidades culturales en México*, Colección Pensar la Cultura, CNCA, México, 1993.
- , "Los pueblos indígenas y las paradojas del censo de 1990", *Antropología*, núm. 41, boletín oficial del INAH, INAH, México, 1994.
- , "El Museo Nacional de Culturas Populares, 1982-1989: producción cultural y significados", tesis de maestría en antropología social, ENAH, México, 1995.
- , "Reformas constitucionales y demandas indígenas en el marco del conflicto entre el EZLN y el gobierno federal", *La Jornada del Campo*, 29 de noviembre de 1995.
- , y Marjorie Thacker Moll, "El INI ante los indígenas en las ciudades: ¿por qué los vemos hoy, y cómo los vemos", en Seminario Permanente sobre Indigenismo 1990-1994, INI, México, 1990.
- Pietri, Anne-Lise, y René Pietri, *Empleo y migración en la región de Pátzcuaro*, Serie de Antropología Social, núm. 46, Instituto Nacional Indigenista, México, 1976.
- Reed, Anne, "Las chinampas de Iztapalapa. Su tecnología, historia y desaparición", *Revista A*, vol. vi, núm. 15, UAM-Azcapotzalco, México, 1985.
- Redfield, Robert, *The folk culture in Yucatan*, Chicago University of Chicago Press, Chicago, 1941.
- Ríos Hernández, "Algunos procesos de aculturación negativa indígena en la ciudad de México", *Revista de Economía*, vol. 24, núm. 8, México, 1961.
- Rodríguez Pérez, Berta, "Se queda el D. F. sin bosques", *La Trilla*, núm. 16, México, 1991.
- Sarmiento, Sergio, y Patricia Chirino, "Las organizaciones indígenas en la ciudad de México", ponencia presentada en el seminario El Rostro Indígena de la Ciudad de México, INI, 16 y 17 de noviembre, México, 1989.

- Serra Puche, Mari-Carmen, "Ciudades pluriétnicas en la cuenca de México durante la época prehispánica", ponencia presentada en el seminario El Rostro Indígena de la Ciudad de México, INI, 16 y 17 de noviembre, México, 1989.
- Solórzano, Rosalía, y otros, "The Illusion of the Border: A Case of the Marias", The University of Texas El Paso, diciembre (inédito), 1978.
- , "Attitudes and migration patterns: a comparative study of the marias in Ciudad Juárez, Chihuahua, and Tijuana, Baja California, Mexico", tesis presentada a la Faculty of the Graduate School of The University of Texas El Paso, 1979.
- Thacker Moll, Marjorie, "Los indígenas en las ciudades", ponencia presentada en el seminario El Rostro Indígena de la Ciudad de México, INI, noviembre, México, 1989.
- Unikel, Luis, "La dinámica del crecimiento en la ciudad de México", en Borah, y otros, ensayos sobre el desarrollo urbano de México, SEP-Setentas, México, 1974.
- Valdés, Luz Ma. y Ma. Teresa Méndez, *Dinámica de la población de habla indígena, 1900-1980*, INAH, México, 1987.
- Valenzuela, Verónica, "Las mujeres mazahuas en la ciudad de México", *México Indígena*, núm. 13, año 2, nov.-dic., INI, México, 1986.
- Yashine, T., y otros, *Nutrición y migrantes*, Instituto Nacional de la Nutrición "Salvador Zubirán", División de Nutrición, publicación L-30, México, 1976.
- Young, Kate, "Economía campesina, unidad doméstica y migración", *América Indígena*, vol. 38, núm. 2, México, 1978.
- Ysunza-Ogazón, Alberto, "Dietas de transición y riesgo nutricional en población migratoria", División de Nutrición, Instituto Nacional de la Nutrición, publicación L-67, México, 1985.
- , "La nutrición de los oaxaqueños más allá de la montaña", ponencia presentada en el seminario El Rostro Indígena de la Ciudad de México, INI, noviembre, México, 1989.

TERCERA PARTE LA GLOBALIZACIÓN: BÚSQUEDAS Y DESENCUENTROS

Primera edición, 2002

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra —incluido el diseño tipográfico y de portada—, sea cual fuere el medio, electrónico o mecánico, sin el consentimiento por escrito del editor.

Comentarios y sugerencias: editor@fce.com.mx
Conozca nuestro catálogo: www.fce.com.mx

Portada: Teresa Guzmán Romero, sobre
diseño original de Carlos Aguirre

D. R. © 2002, INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA
Boulevard Adolfo López Mateos, 101; Tizapán, San Ángel

D. R. © 2002, CONSEJO NACIONAL PARA LA CULTURA Y LAS ARTES
Av. Revolución, 1877, 7° piso; 01000 México, D. F.

D. R. © 2002, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14200 México, D. F.

ISBN 968-16-6674-7

Impreso en México

Introducción

GUILLERMO DE LA PEÑA Y LUIS VÁZQUEZ LEÓN*

ADEMÁS DE SEDUCIR NUESTRA IMAGINACIÓN, el simbolismo del milenio y del siglo naciente nos induce a la tentación de los balances y los periodos autodefinibles. Sin caer en ella —sin pensar en un “antes” y un “después” necesarios— podemos aprovecharla como un incentivo para meditar sobre nuestras trayectorias y destinos. En el gremio de los antropólogos mexicanos, trayectoria y destino han llegado a construirse, sin asomo de ironía, en términos casi mesiánicos: la salvaguarda del patrimonio, la forja de la nación. Sin embargo, los condicionantes de nuestra identidad gremial han sido de una índole más terrena. Señalemos tres de ellos: las corrientes intelectuales dominantes en el ámbito internacional (sobre todo en los Estados Unidos, como puede colegirse del último capítulo de esta obra), los requerimientos del Estado empleador y la gradual academización de las disciplinas antropológicas. En este volumen presentamos una selección de trabajos que buscan iluminar la realidad de una de estas disciplinas: la antropología sociocultural, que en los últimos 40 años se ha constituido como un dominio independiente (aunque no divorciado) de la arqueología, la antropología física, la etnohistoria y la etnolingüística.

AVATARES DE UNA DISCIPLINA: LA ANTROPOLOGÍA SOCIOCULTURAL

El término “antropología social” fue puesto muy temprano en circulación por los antropólogos británicos, quienes veían su tra-

* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Occidente.

ÍNDICE GENERAL

<i>Introducción</i>	7
Avatares de una disciplina: la antropología sociocultural	7
Las especificidades mexicanas	10
Estructura del libro	12
Epílogo	15
Bibliografía	16

Primera Parte

TRANSICIONES DISCIPLINARIAS

<i>Los debates y las búsquedas: ayer, hoy, mañana</i>	21
Perspectivas regionales, cuestiones urbanas y "culturas híbridas"	24
Poder local, intermediación y hegemonía	31
El replanteamiento de la cuestión nacional	36
Bibliografía	41
<i>Quo vadis anthropologia socialis?</i>	50
Introducción	50
La larga marcha de la antropología a la tecnociencia	58
Las metamorfosis de la antropología crítica	76
Epílogo	92
Bibliografía	96

Segunda Parte

(RE)ENCUENTROS CON EL MÉXICO PROFUNDO

<i>El sistema familiar mesoamericano: testigo de una civilización negada</i>	107
Introducción	107
Una civilización negada por los antropólogos	109

Parentesco bilateral y la noción de aculturación en la antropología mesoamericanista	114
Excepciones, rasgos particulares y cuestionamiento del modelo bilateral	119
La ruptura epistemológica: el concepto de reproducción social	123
La noción de estructura y la reproducción social de los grupos de parentesco	126
El modo de reproducción social o sistema familiar mesoamericano y sus rasgos particulares	130
Consideraciones finales	138
Anexo 1: Rasgos principales del sistema familiar mesoamericano	147
Bibliografía	151
<i>Las medicinas indígenas de México al final del milenio</i>	162
Introducción	162
Subordinación de la medicina mesoamericana	163
Modelos médicos en la actualidad	164
Número de médicos indígenas	165
Los especialistas en las medicinas indígenas	168
Médicos indígenas tradicionales o curanderos, 169; Adivinos, 173; Hechiceros, 174	
La formación e iniciación del médico indígena	175
Antecedente familiar, 176; Intervención divina y fenómenos de crisis vital, 177; Elección personal, 179; Instrucción técnica familiar, 180; Aprendizaje técnico no familiar, 181; Iniciación, 183; Enseñanza de la medicina indígena, 184; Rutas de trabajo, 184	
Causas de demanda en la medicina indígena	185
Síndromes y rituales culturalmente delimitados (SRCD), 186; Enfermedades gineco-obstétricas, 187; Enfermedades gastrointestinales, 188; Enfermedades de vías respiratorias, 189; Enfermedades articulares y osteomusculares, 189; Enfermedades dermatológicas, 190; Enfermedades metabólicas y nutricionales, 190; Enfermedades de vías urinarias, 190; Enfermedades diversas, 190	
Procedimientos diagnósticos	190
Recursos terapéuticos	191
Los médicos indígenas y sus organizaciones	193

Percepción positiva, 194; Percepción negativa, 195; Problemas y conflictos internos de las organizaciones, 197	
Las medicinas indígenas y su relación con la cultura local .	198
Bibliografía	200
<i>La cultura expresiva indígena: tradición, reinterpretación e invención del arte indígena</i>	202
Lo prehispánico como espectáculo: reinterpretación o invención	204
La representación en el mundo indígena contemporáneo	208
Sensibilidad indígena, cultura expresiva indígena	211
Las fusiones musicales versus los testimonios grabados	213
Música popular tecnificada, el gran opositor del arte indígena	216
Bibliografía	219
<i>De los rituales extirpables a los rituales como actos de resistencia. Rituales indígenas a fines del milenio</i>	221
La extirpación de los rituales	221
Supersticiones e idolatrías, 223; Rituales, conocimiento y cuerpos, 226; El tiempo de la modernización, 231	
Los rituales como actos de resistencia	234
Bibliografía	244
<i>Derecho indígena: herencias, construcciones y rupturas</i>	247
Costumbres, derecho indígena y dominación	251
Derecho indígena como sistema autónomo y control social, 251; Derecho indígena y construcción colonial, 254	
Derecho indígena como sistema jurídico: la mutua constitución de la ley y la costumbre	257
Autoridades legítimas, 258; Sistemas normativos, 265; Procedimientos, 270	
Violación de derechos y costumbres: el caso de las mujeres y los disidentes religiosos	277
Derechos humanos y derecho indígena	282
Conclusiones	285
Bibliografía	288

<i>Del comunismo a las megaciudades: el nuevo rostro de los indígenas urbanos</i>	295
Los indígenas en las ciudades: cuentas y cuentos	295
Datos demográficos, 295; Las poblaciones nativas u originarias en las ciudades, 300; Los indígenas migrantes que van a las ciudades, 304	
La antropología y los indios en las ciudades	321
Antropología e indigenismo, 321; La antropología y su aportación al estudio de los indígenas en las ciudades, 324	
Bibliografía	335

Tercera Parte

LA GLOBALIZACIÓN: BÚSQUEDAS Y DESENCUENTROS

<i>El Barzón y la construcción popular de una nación globalizada al cierre del siglo</i>	343
El punto de partida teórico	344
El TLC en el México rural	347
Las carteras vencidas	351
El Barzón	352
El Barzón y la gestación de la resistencia popular	357
Los barzonistas y la construcción de su movimiento	360
Los rompimientos en El Barzón: la legitimación de la resistencia pacífica	363
El nuevo Barzón	364
El Barzón: una nueva forma de lucha popular	365
El Barzón y la construcción de una nación globalizada	370
Bibliografía	371
<i>Propuestas y reflexiones para una antropología del norte de México</i>	373
El norte de México, tierra de olvido para la antropología	374
Norte "profundo", norte "imaginario"	378
Norte rural, norte urbano	385
Bibliografía	388
<i>Mentalidades religiosas: cambios y continuidades en la globalización</i>	390
¿Aldea global o tribalización identitaria?	391
La religiosidad de la posmodernidad	394

Efectos de la globalización en las identidades religiosas	399
Los cultos de la modernidad	400
Religiosidades flexibles	404
Religiosidades transversales	408
La religiosidad a la carta, 410; El esoterismo como reencuentro con el catolicismo popular, 411; Reelaboración <i>New Age</i> del catolicismo, 412	
Reflexiones finales	413
Bibliografía	415

<i>Las nuevas mujeres del maíz: voces fragmentadas en el mercado global</i>	419
Flujos globales y cambios de identidad	420
La artesanía de hoja de maíz y la mercantilización de los valores culturales	424
El valor de la hoja de maíz y su asociación al trabajo no remunerado de la mujer	429
Políticas de identificación y las fronteras culturales	433
Las mamás del maíz	435
Identidad indígena para el progreso en San Cristóbal Zapotitlán	437
"Algo así como el jarabe tapatío para Guadalajara o el café capuchino para Italia": el caso de San Andrés Ixtlán	440
La mujer campesina hacia el desarrollo y el progreso	442
Artesanas, amas de casa y comerciantes	445
Artistas y empresarias: redefinición de los términos de la identificación	447
Políticas de identificación, género y valor	451
Bibliografía	452

<i>Alfabetos ilegales</i>	455
1. Líricamente	455
2. La muerte de Leonardo	460
3. "The Law Doesn't Protect Us"	463

Cuarta Parte

INTERFACES DISCIPLINARIAS

<i>Antropólogos, ¿qué han hecho del indio?</i>	483
Primer acercamiento —trivial— a la antropología mexicana	485
El indio como creación histórica	489
El indio como figura de la alteridad	492
Lecturas	493
Inversiones	494
Indios retóricos al rescate	498
Indios reales e indios imaginarios	503
Conclusiones	507
<i>Convergencias paralelas: desafíos, desamores y desatinos entre antropología y comunicación</i>	509
Introducción	509
1. Mundo, redes, sentido y movimiento, sociedad, historia y tecnologías de comunicación	510
Segundo salto: de la escritura a la imprenta, 511; El tercer centro y el placer de la visión, 514	
2. Lo visible y lo invisible	517
Centro: <i>Wired</i> . Periferia: ¿“wireable”? , 519; “Mitotecnología” y segregación social, 524; <i>Officium mediarum</i> y male(o)ficio de los entendidos, 525	
3. Formas de transporte y texturas de códigos	529
Síntesis y conclusiones	537
<i>Antropología y ecología: aportes y perspectivas de un planteamiento interdisciplinario</i>	540
Introducción	540
El surgimiento de “disciplinas híbridas”	541
El planteamiento interdisciplinario y el metabolismo entre la sociedad y la naturaleza	544
Las aportaciones de la antropología ecológica	547
El estudio de las civilizaciones antiguas desde una perspectiva ecológica y social	548
Los estudios de las sociedades premodernas	549
Etnoecología: la apropiación intelectual de la naturaleza	551

Antropología y conservación: biodiversidad y diversidad cultural	553
Bibliografía	554
<i>Algunos momentos de la perspectiva estadounidense de México y la otra América</i>	557
El momento modernista: “La decadencia añade verdad pero no halaga”	562
Un momento de confianza: “Una tecnología práctica para la gestión de asuntos humanos”	572
“Men and Women Thinking”: “[Hoy] puesta simplemente, la pregunta principal es: ¿qué debe hacer un estudioso progresista?”	583
Índice analítico	597