

## COMUNIDADES INDÍGENAS URBANAS: DISPUTAS Y NEGOCIACIÓN POR EL RECONOCIMIENTO

María Elena Herrera Amaya\*

RESUMEN. Este artículo discute el papel de la etnicidad como campo de disputa para las poblaciones indígenas urbanas. En el contexto de un multiculturalismo neoliberal, la etnicidad es una herramienta de lucha y negociación por el reconocimiento de los derechos colectivos, pero al mismo tiempo, es un recurso explotable y condicionado por parte del Estado. De esta manera, las negociaciones de los colectivos étnicos urbanos, en busca del acceso a recursos: vivienda, trabajo, educación y salud, se convierten no sólo en nuevos campos de disputa para la etnicidad, sino también en terrenos condicionados en donde se explota y resalta el carácter folclórico de las comunidades demandantes respecto a políticas culturales.

PALABRAS CLAVE. Indígenas urbanos, comunidad indígena urbana, etnicidad urbana, reconocimiento, multiculturalismo neoliberal.

## URBAN INDIGENOUS COMMUNITIES: DISPUTES AND NEGOTIATION FOR THE SOCIAL RECONGNITION

ABSTRACT. This paper discusses the role of the ethnicity as disputed field for urban indigenous communities. At neoliberal multiculturalism context, the ethnicity is a negotiation and struggle tool for the social recognition of collective rights, but, at the same time, is an exploitable and conditioned resource by

---

\* Estudiante de Doctorado en Antropología Social, CIESAS, México. Correo electrónico: maele.herrera@gmail.com

the State. In this way, the urban ethnic group struggles for the resources access (home, work spaces, education and health), to become not only in a new disputed fields for ethnicity, but also in conditioned contexts where the folclorism is explotated for the cultural turism, or for the State cultural politics.

KEY WORDS. Urban indigeneous, urban indigenous community, urban etnicithy, social recognition, neoliberal multiculturalism.

## INTRODUCCIÓN

Si bien, en el marco de las políticas multiculturales,<sup>1</sup> la etnicidad se ha convertido en una poderosa herramienta de los grupos indígenas para negociar y ganar terreno en el plano de los derechos colectivos,<sup>2</sup> aparece condicionada. Es decir, en la disputa por derechos y recursos, la etnicidad como vehículo de dialogo es un arma discursiva, pero también se convierte en un elemento explotable o manejable por parte del Estado y otros actores a favor del neoliberalismo y de la administración de poblaciones indígenas. Este multiculturalismo neoliberal (Hale, 2005) favorece un reconocimiento<sup>3</sup> de derechos parcial, siempre y cuando las

---

<sup>1</sup> En este trabajo se habla de multiculturalismo en los términos de una ideología que promueve un elogio a la diversidad (Díaz Polanco, 2007) dentro de los estados nacionales, es decir, rompe con la idea de que los Estados-Nación deben ser homogéneos y unificados bajo una sola identidad. En este sentido, las políticas multiculturales son acciones y políticas públicas por parte del Estado orientadas al reconocimiento y apoyo de la diversidad cultural.

<sup>2</sup> Derechos cuyo reconocimiento y ejercicio, de acuerdo con Magdalena Gómez Rivera (1993, p. 88), garantizan la existencia misma de los pueblos indígenas. Este grupo de derechos considera por lo general un territorio propio en donde poder ejercer una jurisdicción y una forma de organización social. Para Stavenhagen (1996, p. 76), corresponden a “personas que pertenecen a culturas [...] y comparten valores comunes”. Los derechos colectivos se contraponen con la tradición de los derechos humanos de la primera generación (civiles y políticos), que son universales e individuales.

<sup>3</sup> Hablar de reconocimiento implica distintos niveles, desde el reconocimiento en términos legales enmarcado en un marco jurídico, hasta el social, que implica la aceptación ante los otros de dicho marco jurídico. Si bien ambos niveles tendrían que ir de la mano en la realidad social, no siempre se corresponden.

comunidades demandantes se ciñan a ciertos criterios y representen al indio permitido<sup>4</sup> (Hale, 2004) que busca el Estado, generando un terreno ambiguo para el reconocimiento pleno de facultades y derechos para las poblaciones indígenas (Sieder, 2002; Sierra, 2005).

Numerosos y vastos trabajos (Stavenhagen, 1996; Sierra, 1997; Sieder, 1998; Hale, 2002) han documentado, en México y América Latina, los procesos de lucha y reconocimiento de derechos por parte de comunidades indígenas, cuya arma ha sido la etnicidad, pero estos por lo general han estado centrados en territorios delimitados en zonas rurales, cuyos colectivos han estado fuertemente organizados a partir de luchas específicas como el territorio, los recursos naturales, o culturales como el uso de la lengua.<sup>5</sup> Es decir, se han centrado en luchas localizadas en territorios “legítimamente”<sup>6</sup> reconocidos como “étnicos”, por lo que los actores “legítimos” pueden reclamar a partir de su etnicidad la pertenencia y ancestralidad sobre sus espacios, sin que esto tampoco garantice un pleno cumplimiento de sus demandas.

Si en estos espacios rurales con largas trayectorias de demandas colectivas la batalla por los derechos ha sido complicada, la situación de los grupos indígenas urbanos conlleva otra serie de canales para la disputa a partir de la etnicidad, pues ¿qué sucede con aquellas comunidades “desterritorializadas”?, ¿cómo son las luchas por los derechos colectivos de aquellos fuera de los lugares de origen organizados como comunidades indígenas?, ¿cómo las comunidades indígenas en contextos urbanos usan la etnicidad para negociar? y ¿cuáles son los alcances de sus demandas en un espacio considerado “ilegítimamente” suyo?

---

<sup>4</sup> Bajo el concepto de indio permitido se caracteriza a un individuo que acata las legislaciones y acepta condiciones del Estado sin peros. El opuesto sería el indio insurrecto como aquel que constantemente está cuestionando las condiciones y políticas gubernamentales. Hale (2004) sugiere que las respuestas del Estado para estas dos clasificaciones serían dar cabida al indio permitido y excluir al indio insurrecto.

<sup>5</sup> Esto no excluye la “lucha por la vida” a la que distintos grupos indígenas han suscrito sus demandas. El territorio, los recursos naturales y el pleno ejercicio de sus prácticas culturales y de su identidad étnica, en variadas ocasiones se ha articulado discursivamente con una defensa sobre la vida misma, tanto biológica como cultural.

<sup>6</sup> Ya sea por imaginarios en donde lo indígena se articula con regiones rurales y con estilos de vida comunitaria, o bien, legalmente, con escrituras sobre la propiedad de tierras y territorios.

Este texto se centra en los colectivos indígenas urbanos y sus disputas por el reconocimiento con la intención de reflexionar sobre el papel de la etnicidad en estos reclamos, la forma en cómo ésta es condicionada y sus alcances. Para las comunidades indígenas que se asientan en las metrópolis, la continua batalla por el reconocimiento implica, más que un reconocimiento legal, una lucha por la legitimidad, por el derecho de ser reconocidos como parte de las ciudades, espacios imaginados históricamente como opuestos a lo indígena. Los campos de disputa en las ciudades son los campos de negociación por la permanencia, la supervivencia y el acceso a vivienda, espacios de trabajo, derecho a la educación y a la salud. Estos derechos son disputados a partir de la etnicidad, pero ésta les abre las puertas a cambio de aparecer como personajes folclóricos en ferias, talleres, carnavales y otros eventos culturales. En este tenor, estas comunidades indígenas urbanas son condicionadas a representar un sujeto ideal para el marco de acción de las políticas culturales del Estado.

En un contexto de exclusión y competencia por espacios y recursos, las nociones clásicas de etnicidad y comunidad se resignifican y aparecen como nuevos terrenos de negociación. Para presentar esto, primero discuto las comunidades indígenas como un nuevo actor en la ciudad y sus demandas por el reconocimiento y acceso a ciertos derechos, enmarcadas en una lógica de inclusión y exclusión, mostrando los alcances y límites de la etnicidad como recurso, y en un segundo apartado reflexiono sobre la noción del reconocimiento social, más allá del terreno legal y lo que implica para las comunidades indígenas. En aras de aterrizar estas discusiones haré uso de algunos ejemplos sobre una comunidad mixteca urbana, fruto de un proyecto de investigación propio sobre comunidades indígenas urbanas en la ciudad de San Luis Potosí.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> El proyecto de investigación señalado tiene por título *Imaginando a triquis y mixtecos en la urbe potosina: representaciones sociales, inserción y estigmatización*, cuyos resultados se conforman en una tesis de maestría de antropología sustentada en el año de 2013.

LAS COMUNIDADES INDÍGENAS URBANAS: LA ETNICIDAD  
ENTRE LA INCLUSIÓN Y LA EXCLUSIÓN

En una entrevista, Laureano Mendoza, representante de la comunidad mixteca<sup>8</sup> asentada en la ciudad de San Luis Potosí,<sup>9</sup> comentaba lo siguiente:

Sufrieron bastante [nuestros padres] es que no podían hablar en español, [no sabían] defenderse por lo menos, o tener comunicación con la gente, ni decir sí o no a lo que querían o buscaban. Sufrieron bastante porque fueron los primeros que salieron a buscarle. No podían trabajar mucho, por lo mismo que en la ciudad hay reglas, hay que solicitar permisos. [...] Para nosotros los jóvenes, al principio la discriminación fue igual, nos discriminaron por no poder hablar el español, nos quitaban las cosas sin explicar de qué se trataba [...] entonces nosotros no sabíamos nada de eso, *pero tuvimos que aprender* (L. Mendoza, comunicación personal, San Luis Potosí, 15 de noviembre, 2012).

A pesar de la creciente y cada vez más diversa presencia de poblaciones indígenas en las ciudades de México y de América Latina, sus luchas por el reconocimiento continúan. A casi dos décadas de haber comenzado el siglo xxi, su presencia y representación en los entornos urbanos sigue siendo una constante entre la inclusión y la exclusión en un momento en donde el crecimiento acelerado de las ciudades es una realidad, y la competencia por los recursos es cada vez mayor. Ya no sólo la Ciudad

---

<sup>8</sup> Esta comunidad está compuesta por un grupo de aproximadamente 24 familias, todas ellas originarias de San Andrés Montaña, municipio de Silacayoapam, Oaxaca. Arribaron a la ciudad de San Luis Potosí a principios del siglo xxi entre los años 2000 y 2002, luego de haber seguido la ruta de ciudades como León (Guanajuato), Guadalajara (Jalisco) y Monterrey (Nuevo León), las cuales ya estaban saturadas. Se dedican a la venta de artesanías elaboradas de palma. Para mayor información, se puede consultar Herrera Amaya (2013).

<sup>9</sup> Capital del estado del mismo nombre, se localiza en el centro-noroeste de la República Mexicana. Es una ciudad media cuya zona metropolitana (municipios de San Luis Potosí y Soledad de Graciano Sánchez) está habitada por un millón 40 mil 443 personas (INEGI, 2015)

de México —destino tradicional de la población indígena migrante—, o las grandes ciudades del país como Guadalajara o Monterrey, son sedes de asentamientos de indígenas urbanos, sino que actualmente es un fenómeno generalizado a nivel nacional.

Desde que en las décadas de 1960 y 1970<sup>10</sup> se desencadenó una migración rural-urbana sin precedentes a causa de la industrialización de las ciudades y la precarización del campo (Arizpe, 1976; Velasco, 2007), tanto la migración como una estrategia para la supervivencia como los asentamientos urbanos, en respuesta a las necesidades que el campo ya no podía solventar, han llegado a instaurarse como los principales medios de subsistencia. En las ciudades, los asentamientos indígenas han alcanzado nuevas formas para repensar, organizar y replantear estrategias de negociación en los campos de disputa que representan las áreas metropolitanas.

De acuerdo con Durin (2008), en las ciudades la diversa población indígena se ha insertado de acuerdo a la siguiente clasificación: 1) individual, 2) conglomerada, y 3) aislada.<sup>11</sup> Esta clasificación obedece a formas, estrategias y objetivos diferenciados. Al mismo tiempo, cada una de estas formas representa desafíos, retos y resultados distintos. En el caso de los grupos conglomerados, su presencia en los contextos urbanos como colectivos étnicos implica una visibilidad que opera como un arma de doble filo, pues por un lado, les permite hacer frente a las adversidades de la ciudad de manera colectiva y les otorga cierta visibilidad ante agentes gubernamentales, pero, por el otro, ésta misma puede jugar en su contra al convertirlos en sujetos de exclusión.

---

<sup>10</sup> Martha Judith Sánchez (2002) y la clasificación de Luna y Gómez (1992) ubican el despunte más bien a partir de la década de 1980 con lo que llaman la megalopolización

<sup>11</sup> Esta clasificación obedece a relaciones laborales. La primera forma es aquella en donde las personas viajan y se insertan en la ciudad ya sea de forma individual o familiar, pero sin establecer formalmente lazos con otros individuos o familias de su lugar de origen o adscripción étnica para buscar o negociar espacios laborales o recursos; los congregados, por su parte, son aquellos que se establecen a partir de lazos cosanguíneos, comunitarios y étnicos para garantizar su acceso a actividades laborales; y la tercera forma está relacionada con una migración por lo general individual, cuya relación laboral es directa con los empleadores y a puerta cerrada, como el caso del trabajo doméstico. Para mayor detalle sobre estas clasificaciones se puede consultar Durin (2008).

Históricamente, los centros urbanos han sido imaginados y pensados como opuestos a lo étnico, generando nociones estereotipadas y excluyentes sobre la presencia de los indígenas en las ciudades y ocasionando rechazo, exclusión, discriminación y racismo (Oechmichen, 2001). Una trayectoria antropológica preocupada por la asimilación del indígena veía incluso la migración como una oportunidad para el mestizaje y una inserción efectiva en el medio de arribo. La historia de los migrantes urbanos, documentada en numerosos trabajos (Orellana, 1973; Arizpe, 1976; Velasco, 1996; Oechmichen, 2001), ha sido el reflejo de las jerarquías mestizo/indígena y una constante reinención por parte de las poblaciones indígenas para asentarse y ser parte de las ciudades en medio del racismo y la exclusión (Oechmichen, 2003).

Desde que las políticas multiculturales abrieron un terreno de disputa fértil para la discusión de los derechos colectivos de los grupos indígenas, la etnicidad ha servido como un gran instrumento para el acceso a recursos y la negociación del reconocimiento de derechos colectivos, incluso en espacios en donde las políticas culturales eran exclusivas para los grupos étnicos asentados en territorios considerados como indígenas. Cuando me presenté por primera vez en las instalaciones de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI)<sup>12</sup> de San Luis Potosí, en septiembre de 2012, para acercarme con poblaciones indígenas asentadas en la ciudad, encontré a varios funcionarios públicos que me presentaron una imagen de los mixtecos como hábiles negociadores, señalando que siempre que aparecen en la oficina lo hacen con la “ley indígena bajo el brazo”.<sup>13</sup>

La trayectoria de la comunidad mixteca asentada en la ciudad de San Luis Potosí es la historia sobre cómo la etnicidad y la organización alrededor de ésta ha sido puesta en práctica para la búsqueda de recursos y derechos, pues organizarse como colectivo y autoadscribirse a una identidad étnica da visibilidad justo frente a las instancias

<sup>12</sup> Organismo descentralizado cuya finalidad es atender a las poblaciones indígenas en el país a partir de programas sociales y políticas de promoción y preservación cultural.

<sup>13</sup> Una expresión que más allá de su literalidad hace hincapié en la organización política y la habilidad de negociación mostrada por los representantes, cuyas demandas están centradas en la defensa de los derechos indígenas.

gubernamentales, gestoras de políticas públicas justo en una coyuntura multicultural. Las comunidades mixtecas oaxaqueñas han sido reconocidas por su capacidad de negociación y organización política en condiciones de migración internacional, lejos de sus lugares de origen. Los asentamientos urbanos no son la excepción.

Francisco Talavera (2006), quien realizó un estudio sobre la comunidad mixteca de Guadalajara —la misma ruta, familiares y vecinos de la comunidad que se asentó en San Luis Potosí—, reportó que:

la comunidad mixteca de la colonia Ferrocarril cuentan con una experiencia previa a la inserción urbana de Guadalajara. La mayor parte de sus mecanismos de organización en los últimos años se han concentrado en la gestión de proyectos ante instancias gubernamentales y civiles. Un ejemplo de ello es su participación en el proyecto la ciudad de las etnias propuesto por la CDI, en donde se han mostrado como un portavoz de los demás grupos étnicos que viven en la ciudad (Talavera, 2006, p. 19)

El diálogo con las instituciones es una estrategia de las comunidades mixtecas para la obtención de recursos a partir de proyectos y becas, lo que se ha convertido en su principal alcance. La propia figura de comunidad indígena, derivada de una organización colectiva en la ciudad, es una estrategia para enfrentar en colectivo las adversidades de la vida urbana, pues la migración y los asentamientos indígenas urbanos:

ha[n] llevado a un replanteamiento del concepto de comunidad y del proceso de conformación de etnicidades en general. Los indígenas en movimiento han demostrado cómo se conforman comunidades desterritorializadas que negocian y resignifican su etnicidad según el contexto de interacción y su interés por insertarse exitosamente en las ciudades. (Chávez González, 2010, p. 39)

Así, para este texto se entiende como comunidad indígena urbana un tipo de organización social puesta en práctica por grupos indígenas asentados en los contextos urbanos, organizados y autorepresentados



de forma colectiva a partir de un discurso a favor del resalte a su etnicidad con fines tanto identitarios como políticos. Se trata de un modelo de organización implementado para efectos de la vida urbana, es decir, no se trata de una réplica de la vida social de la comunidad de origen, pues si bien, genera espacios propicios para la reproducción de ciertas prácticas colectivas relacionadas con el cuidado de los niños, los festejos, hablar y preservar la lengua, y ciertas formas de vida del lugar de origen, la dinámica es distinta, son parte de la ciudad y se desenvuelven en la misma.

Esta comunidad mixteca está organizada por un grupo de representantes integrado por hombres (entre 30 y 50 años) jefes de familia y hablantes de español, encargados de negociar demandas frente a las instituciones públicas, al mismo tiempo que hacen de traductores con el Consejo de Ancianos —así denominado por los integrantes de la comunidad—, conformado por un grupo de adultos mayores (hombres y mujeres), mayoritariamente monolingües, que tienen mucho peso en las decisiones de la comunidad.

Este tipo de colectividad ha servido como forma de organización social pero también política, pues hay que tomar en cuenta la influencia de los marcos legales globales en las autorepresentaciones de ciertos colectivos. Al llegar a San Luis Potosí, las familias mixtecas —que ya estaban organizadas y conformadas como una comunidad étnica no en términos formales, legales o institucionales, sino con fuertes lazos de autoadscripción étnica en los términos de Barth (1976), así como en red migratoria—, se presentaron bajo el modelo de Asociación Civil con el nombre de “Por la comunidad Mixteca Baja de San Luis Potosí, AC”, incluso montaron una oficina y sus representantes estaban jerarquizados de acuerdo a la organización solicitada por la mayoría de programas sociales: presidente, secretario y (número variable) de vocales. Esta representación como asociación estaba inspirada en la forma en que hace un par de décadas se habían asentado sus anteriores generaciones en ciudades como Monterrey o Guadalajara antes del paradigma multicultural y sus alcances.

Sin embargo, el modelo de asociación civil a principios del siglo XXI no generó los resultados esperados, por lo que de asociación civil pasaron a conformar una comunidad indígena en términos de autorepresentación

política por sus alcances dentro de las políticas culturales dirigidas a “comunidades indígenas”. La sugerencia provino de dos frentes: 1) de otros mixtecos urbanos en comunidades de Guadalajara y Monterrey, y 2) de la propia CDI, forzada a justificar su atención, primero, a un grupo migrante que debería ser atendido en su lugar de origen y, segundo, a un grupo indígena urbano desterritorializado. Pues como indica Laureano Mendoza:

Con el simple hecho de que la comunidad están organizados y de que sí existe una comunidad, pues uno dice con esto basta, pero el gobierno, las autoridades, ellos quieren a su forma, a su manera, entonces nos vimos obligados a formarle [oficio firmado que declara que son indígenas], nosotros ni siquiera lo conocíamos así, pero pues uno le sigue a como ellos [gobierno] lo vayan pidiendo (L. Mendoza, comunicación personal, San Luis Potosí, 30 de septiembre 2012)

Expresado de otra manera, esta comunidad mixteca no es una invención creada en la ciudad, los lazos étnicos —no porque estos sean hechos dados, sino como fenómeno de autoadscripción— y la organización colectiva ya estaban presentes en su historia migratoria. Lo que ha cambiado es el discurso, pues mientras que en principio buscaron negociar como asociación civil, en una siguiente etapa consideraron más factible presentarse como comunidad indígena en un momento de políticas culturales dirigidas al apoyo de la diversidad cultural en donde la etnicidad se considera un elemento valioso. Este cambio de discurso obedece a las trayectorias de asentamiento de estas comunidades extendidas y de sus estrategias políticas de visibilizarse como asociaciones civiles. El giro se orientó hacia un discurso en donde la etnicidad y los derechos indígenas se convierten en herramientas.

Así, luego de toda una serie de papeleos, ser reconocidos como comunidad indígena ante la CDI les abrió las puertas para el acceso a políticas culturales. En sus dos primeros años pudieron hacerse de instrumentos musicales para formar una banda llamada “Vientos de la Mixteca”. Además, desde entonces reciben invitaciones para participar en ferias artesanales junto con otros grupos indígenas presentes en la

ciudad y en el estado; espacios para vender en la FENAPO (Feria Nacional Potosina) en el pabellón de diversidad cultural; y llamados para eventos públicos referentes a la diversidad étnica.

Sin embargo, estos apoyos están condicionados, pues la música tiene que ser tradicional y a las ferias artesanales deben llevar productos considerados originales por los parámetros de valoración de la CDI.<sup>14</sup> Además, en estas ferias artesanales y en otros eventos culturales se les presenta ante los asistentes como “personas de fuera”, es decir, se les exhibe como oaxaqueños, aunque lleven más de una década asentados en la ciudad de San Luis Potosí.

Pero más allá de estos logros en materia de políticas culturales, las demandas más apremiantes presentadas por esta comunidad, en materia del acceso a vivienda, trabajo, educación y salud, siguen sin ser atendidas. Es en la demanda por estos derechos cuando el terreno de disputa se vuelve estrecho y la etnicidad se ve limitada: hay apoyos culturales y ferias artesanales, pero no hay permisos legales para actividades comerciales; se les exalta en eventos públicos, pero aun no pueden legalizar sus terrenos y viviendas; son reconocidas como comunidades indígenas urbanas, pero siguen siendo vistos como opuestos a lo urbano, y presentados como visitantes en lugar de residentes.

La etnicidad en la ciudad es vista en términos folclóricos y las políticas multiculturales se reducen a su reconocimiento como diversidad siempre y cuando se dediquen a lo “tradicional” como la música y las artesanías. Así, cuando estos grupos se salen de su papel de diversidad folclórica y aparecen como actores que demandan acceso a recursos —usualmente individuales—, lo colectivo como opuesto a lo individual y lo étnico como opuesto a lo urbano cobran significado con sus correspondientes contrariedades y ambigüedades.

---

<sup>14</sup> Por ejemplo, ha habido serios problemas con la rafia. Este material sustituye gran parte de la palma tradicionalmente usada para las artesanías. De acuerdo con miembros de esta comunidad, la rafia es más fácil de conseguir, más económica y se obtienen los mismos resultados, además de que los colores son más atractivos para los clientes. La palma se vuelve difícil de conseguir en las ciudades y su tratamiento antes de trabajarla requiere de tiempo y cuidado. Pero en los parámetros de ciertas políticas, sólo se otorga el apoyo si se utilizan materiales tradicionales como la palma.

Un primer ejemplo tiene que ver con los trámites de la comunidad mixteca para ser incluidos en el padrón de beneficiarios del Programa Prospera, antes denominado Oportunidades.<sup>15</sup> Su procedimiento fue la presentación de una lista con los nombres de las mujeres casadas, un censo y la papelería de las familias, por cinco hombres del grupo de representantes. El documento fue rechazado en las oficinas de la delegación estatal de la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL)<sup>16</sup> bajo el argumento que deberían de ser las mujeres —predominantemente monolingües— las responsables de hacer el trámite de manera individual, ya que son ellas las beneficiarias del programa, además de que SEDESOL no cuenta con modelos de atención diferenciada para población indígena, mucho menos si ésta se encuentra en la ciudad y busca realizar trámites de manera colectiva, esto sin mencionar el hecho de que parte de la respuesta fue que regresaran a sus lugares de origen para solicitar el programa allá.

Un segundo ejemplo es la educación. La totalidad de niños mixtecos entre los seis y los doce años están inscritos en la misma escuela primaria, repartidos en los seis grados. Las problemáticas con la dirección, los profesores y el resto de padres de familia han sido constantes, pues en algunos casos, cuando se ha exigido la presencia de uno de los padres de familia, es por lo general el grupo de representantes el que aparece en la oficina de la dirección para responder y dialogar. Mientras que algunos profesores califican de irresponsabilidad la conducta de los padres al no responder ellos mismos por sus hijos, los representantes señalan que los padres de familia trabajan, algunas madres no hablan

---

<sup>15</sup> Política federal de desarrollo social y combate a la pobreza encaminada a la atención de poblaciones en alta y muy alta marginación tanto en entornos rurales como urbanos. Se presentaba en forma de apoyos económicos o de atención bimestrales en los siguientes rubros: educación, salud, nutrición e ingresos. Su principal beneficiaria era la mujer, representante de la unidad familiar. En 2014 —durante la presidencia de Enrique Peña Nieto— se anunció el cambio de nombre a Prospera para incluir al sistema de becas ya implementado, la incidencia en proyectos productivos y generación de empleos, así como becas a nivel superior. Oportunidades llevaba operando desde 2002 (sustituyendo a una anterior política denominada Progresa). Hasta el año del cambio había beneficiado a 6.1 millones de familias.

<sup>16</sup> Órgano centralizado y federal encargado de la administración de recursos para el diseño, la aplicación y gestión de programas de desarrollo social.

español y, sobre todo, que ellos como representantes de una comunidad pueden hacer frente a una situación que juzgan como colectiva y en donde la decisión del Consejo es al mismo tiempo la decisión de los padres, pues señalan que antes de cualquier cosa se realiza una reunión, se discuten los puntos a considerar y se toman determinaciones.

El tema del aseo de las áreas de la escuela también generó malentendidos: la escuela organizaba limpiezas periódicas obligatorias que tenían que llevar a cabo las madres de familia, pero en estas actividades, pensadas de forma individual para cada alumno inscrito en la escuela, había otras interpretaciones por parte de los integrantes de la comunidad mixteca, para quienes la solución era sortear y organizar un grupo, pero en la escuela era la madre de familia la responsable de presentarse personalmente y responder por cada uno de sus hijos. A pesar de los esfuerzos del grupo de representantes por hablar con los profesores y negociar su forma de cumplir con el aseo —argumentando que las mujeres trabajan—, no fueron considerados.

Un ejemplo más es el de las demandas por vivienda. Las familias que integran la comunidad habitan un terreno bardeado ubicado al norte de la ciudad en cuya entrada aparece un letrero que dice “Comunidad Mixteca de San Luis Potosí”: las viviendas (una por familia) están construidas de madera y techos de lámina y dispuestas en dos hileras con un patio central; además de las viviendas cuentan con una pequeña capilla dedicada a San Andrés y una pequeña oficina en donde guardan los instrumentos de viento y suelen reunirse las mujeres para tejer artículos de palma o de rafia.

A pesar de que esta organización no es un lugar que consideren definitivo, el crecimiento de sus familias sobrepasa los límites del terreno y pretenden conseguir viviendas de asistencia social como han hecho otras comunidades mixtecas urbanas. Uno de los mayores problemas en esta demanda es que buscan un terreno o fraccionamiento en donde puedan habitar “todos juntos”, es decir, compartir un espacio como el que tienen actualmente pero más amplio y con mejores condiciones materiales.

Estas disputas entre sus demandas de tipo “colectivo” en un escenario urbano en donde predomina lo privado y lo individual, se extiende a sus demandas por espacios de venta que aún no tienen legalizados.

En las ciudades, la vivienda, el trabajo, la salud y la educación son derechos a los que se accede de manera individual, mientras que la comunidad mixteca busca las condiciones para acceder a ellos de manera colectiva, situación que pone en la mesa de debate la discusión sobre derechos colectivos de grupos indígenas urbanos. De esta manera, hasta dónde llega el reconocimiento de estas poblaciones como comunidades indígenas urbanas en un contexto en donde:

lo que pareciera ser a simple vista un acto de justicia histórica para resarcir siglos de exclusión y colonialismo, debe situarse en el marco de políticas globales, promotoras de nuevas formas de institucionalización que no necesariamente garantizan un reconocimiento pleno de la diversidad y una relación más igualitaria entre el Estado y los pueblos indígenas (Sierra, 2005, p. 287).

Los ejemplos sobre los roces de esta comunidad al realizar trámites cotidianos de la vida urbana, pero que quieren hacer en colectivo, son numerosos y recurrentes. Su asentamiento es en sí mismo generador de polémicas, al criticar la forma colectiva en la que viven y las condiciones que padecen, señalando que es por su responsabilidad y obstinación a vivir como ellos quieren. Las políticas culturales no satisfacen las demandas de las comunidades indígenas urbanas, son solo un reconocimiento parcial, un acto simbólico que no acaba de generar las condiciones óptimas para un pleno reconocimiento que incluya sus demandas.

#### EL PLENO RECONOCIMIENTO: UNA CUESTIÓN MÁS ALLÁ DE LA LEGALIDAD

El reconocimiento también es un terreno ambiguo que incluso a veces puede parecer más cercano a una utopía, pues ¿qué significa el reconocimiento pleno? y ¿qué implica hablar de reconocimiento para las comunidades indígenas urbanas? En 2010, la Ley de Consulta Indígena para el Estado y Municipios de San Luis Potosí fue recibida con gran entusiasmo debido a que incluía al pueblo wirrarika (huicholes), si bien no dentro del padrón de comunidades indígenas, sí en calidad

de grupo en tránsito, dado que atraviesa durante sus peregrinaciones el territorio estatal en el área de Wirikuta, al norte del estado. Se convirtió en la primera ley a nivel nacional en dar reconocimiento a un grupo en tránsito. Era una ley innovadora por: 1) considerar como parte de su responsabilidad a un grupo en movimiento, 2) acompañarse de un trabajo previo para la construcción de un padrón de comunidades indígenas, y 3) otorgar a las comunidades, dentro del padrón, el carácter de “sujetos colectivos de derecho”.

Sin embargo, la definición de comunidad que aparece en dicha ley y sirvió como criterio para conformar el padrón es la siguiente: “unidad política, social, económica y cultural, asentada en un territorio y que reconoce autoridades propias de acuerdo a sus usos y costumbres” (art. 3, fracc. V). El territorio se entiende en los términos clásicos de comunidad rural para el caso de los pueblos indígenas, razón por la que no se incluyeron a los mixtecos, pues esta misma ley señala oficialmente que “San Luis Potosí reconoce la existencia histórica y vigente en su territorio de los pueblos Náhuatl, Tének y Xi Oi, así como la presencia regular de los Wirrarika o huicholes” (art. 3, fracc. IX). En una entrevista con el licenciado Juan Cisneros —quien participó en la elaboración de esta ley y el padrón—, al preguntarle sobre la ausencia de los mixtecos me contestó lo siguiente:

[Los mixtecos] tendrían que rehacerse, rehacerse de otra manera, aunque sí es un reto redefinir eso, en términos de cómo está lo urbano. Sí, es un reto, yo creo que más bien no se han empezado a generar verdaderas condiciones: por la propia gente que se fracciona mucho. Son comunidad, pero a su modo. Eso a veces no ayuda mucho para adelantar la conformación de un modelo de atención diferente y en el reconocimiento, porque de repente se vuelven un tanto chantajistas. No así en las comunidades rurales que es bien diferente (J. Cisneros, comunicación personal San Luis Potosí, 22 de septiembre 2012)

En otro momento de la misma entrevista, Cisneros señaló que la diferencia entre las comunidades rurales y las urbanas radica en que las primeras sí cumplen con las normas de organización (cuentan con un

territorio delimitado y una organización dentro de los confines de dicha demarcación territorial), considerándolas más unidas y cohesionadas y que eso hace que las cosas sean más rápidas, es “donde uno comienza a ver los verdaderos adelantos de esta ley” (J. Cisneros, comunicación personal, San Luis Potosí, 22 de septiembre 2012).

Para la comunidad mixteca su reconocimiento dentro de la ciudad llegó después por parte de un organismo estatal, el Instituto de Desarrollo Humano y Social de los Pueblos y Comunidades Indígenas (INDEPI), por medio del cual se les entregó un acta en donde se les reconoce como comunidades indígenas asentadas en la ciudad de San Luis Potosí. En palabras del diputado José Guadalupe Rivera, en aquel entonces presidente de la Comisión de Asuntos Indígenas:

San Luis Potosí reconoce también a los indígenas que están en migración y que provienen de otros estados como son las etnias triquis, mixtecos y mazahuas provenientes del Estado de México o Oaxaca para proveerles del reconocimiento a sus derechos dentro de la ley como a las comunidades nativas de la zona huasteca, nahuas, pame y xi oi (J. G. Rivera, Boletín informativo del H. Congreso del Estado, 20 de septiembre de 2011)

Pero en la opinión de Laureano Mendoza, “ese papel no sirve para nada, nomás para causar problemas” (comunicación personal, San Luis Potosí, 24 de septiembre, 2012), pues dicho documento carece de una validez legal, no es solicitado para ningún trámite y tampoco ha significado un cambio en la forma que han accedido a los recursos y políticas culturales hasta el momento.

Una de las razones por las que fue relativamente sencillo considerar a la población wirrarika en el padrón como pueblo en tránsito es porque si bien son móviles, cuentan con territorios y regresan a sus lugares de origen. La ambigüedad con las comunidades indígenas urbanas es que ellas ya están asentadas en la ciudad, mostrando así lo contradictorio de su presencia como parte de los centros urbanos.

Tanto Gómez Rivera (1993) como Stavenhagen (1996) discuten el carácter colectivo de los derechos indígenas frente a la universalidad e individualidad de los derechos humanos, así como también hacen



hincapié en la emergencia de los pueblos indígenas como nuevos actores dentro de los escenarios jurídicos latinoamericanos, en donde resaltan la importancia del derecho territorial, es decir, no sólo del reconocimiento de un territorio propio, sino también el derecho a practicar su propia cultura dentro del mismo y a tener una organización social propia (Gómez Rivera, 1993, p. 89), pero las comunidades indígenas urbanas resignifican y reinterpretan sus derechos en donde no hay un territorio ancestral, y redireccionan sus demandas hacia el acceso a servicios básicos en lo entornos urbanos.

Hay una ambigüedad en las interpretaciones de lo que se entiende por reconocimiento tanto para la comunidad mixteca como para los funcionarios encargados de hacerla operativa. No hay un marco jurídico de reconocimiento legal de las comunidades indígenas urbanas, pues aún no está especificado un modelo de atención dirigido para pueblos indígenas asentados en las ciudades en donde la jurisdicción territorial —en los términos clásicos—, no sea una variable en su caracterización, por lo que la forma de respuesta ha sido a través de políticas culturales en el apoyo para artesanos.

Para la comunidad mixteca, la interpretación de derechos indígenas no es sólo que les reconozca en un marco legal y jurídico de nombramiento o membresía, tampoco es la lucha por un territorio ancestral, ni las demandas por autogobierno o el uso de sus recursos naturales, sino que son reinterpretados en el acceso a servicios como vivienda, programas sociales, etc., como comunidad en un entorno en donde se accede a estos de manera individual. “Los derechos indígenas” son un recurso de negociación en una coyuntura política en donde la etnicidad se resignifica en la lógica de las políticas multiculturales.

El reconocimiento pasa a ser no sólo una cuestión formal, sino también materia de interpretaciones que produce roces, se trata de un campo de disputa con distintos niveles y aristas: el terreno legal con un marco jurídico que implica el reconocimiento de una membresía y sus consecuentes derechos; un marco de aplicación amplio en donde no necesariamente se cumple lo primero o bien se reinterpreta, y también un marco más amplio de interpretaciones en donde más allá del reconocimiento legal se demanda la aceptación social.

De ahí la importancia de ver el reconocimiento como un campo de disputa y de interpretaciones. Para Honneth (1997), el reconocimiento tiene distintos niveles: el de lazos primarios (aprecio y aceptación familiar), el legal (jurídico) y el solidario (aceptación a nivel social tanto jurídico como de aprecio). La conjugación de los tres deriva en un reconocimiento pleno. La tercera forma de reconocimiento, la más compleja, la de la aceptación a nivel social, nos lleva de nuevo al tema de discriminación y el racismo enfrentado por las poblaciones indígenas cuando deciden ubicarse en las ciudades, pues “las representaciones sociales inciden en la construcción de los prejuicios y los estereotipos que tienden a negar el acceso pleno a la ciudadanía de los indígenas de México” (Oechmichen, 2003, p. 148) .

Así, la lucha por el reconocimiento de las poblaciones indígenas urbanas es 1) por el acceso a recursos indispensables como vivienda, trabajo, salud y educación, pero también es 2) acceder a estos de una manera en que puedan reproducir sus formas de organización colectiva, y 3) ser aceptados como parte de las ciudades de arriba como otros ciudadanos más, pero a su vez insertos como comunidades indígenas, con formas de vida colectivas. La combinación de estos elementos se traduce en lo que para estas comunidades es un reconocimiento pleno, más allá de ser una presencia folclórica, libre de participar, siempre y cuando, se trate de eventos culturales.

## CONCLUSIONES

Las comunidades indígenas urbanas representan la emergencia de un nuevo actor en las ciudades que pone en evidencia los límites de las políticas multiculturales en los procesos de reconocimiento pleno de colectivos que reivindican sus etnicidades, no sólo como criterios de organización social, sino política. Estos nuevos actores transitan en medio de un campo de disputa, repensando sus etnicidades y las propias nociones de comunidad indígena en aras de negociar un lugar en la ciudad, en busca de un reconocimiento que les permita hacer parte del entorno urbano en donde decidieron asentarse y vivir, pero manteniendo sus formas de organización colectiva.

En ese recorrido por el reconocimiento usan la etnicidad como la herramienta para negociar con instancia públicas, pero ésta tiene sus límites. En el marco de políticas multiculturales, la etnicidad en las ciudades es entendida en términos folclóricos, y es a la vez utilizada, por las mismas instancias públicas que las otorgan, en discursos sobre la inclusión de colectivos étnicos y sobre el alcance de dichas políticas en eventos públicos y comerciales con los que el Estado subsana simbólicamente su capacidad de respuesta frente a estos grupos, a la vez que los presenta como atractivos turísticos para la población “legítimamente local” o visitante (turista).

Así, las ciudades como contextos diversos y heterogéneos, son a la vez espacios de disputa, de competencia y de exclusión. En un contexto de políticas multiculturales, si bien la diversidad étnica aparece valorada discursivamente como positiva, y se ve reflejada en la existencia de políticas públicas de atención para la población indígena, en la práctica hay toda una serie de condiciones y contradicciones que representan un reto para estas poblaciones urbanas. Las propias definiciones sobre comunidad y el tipo de derechos que solicitan los colectivos urbanos aún no están tipificados de una manera que se ajuste a las realidades resignificadas por las propias poblaciones.

Mientras las políticas para poblaciones indígenas sigan siendo pensadas sólo en el terreno de lo cultural y folclórico, el pleno reconocimiento de sus derechos continuará en el terreno ambiguo en el que actualmente se encuentran. Sus demandas por vivienda, espacios para trabajar y educación —que en las ciudades representan derechos individuales—, aún no tienen cabida dentro de las políticas diseñadas para los colectivos étnicos urbanos. Además, la situación se vuelve más compleja cuando pensamos en el lugar que lo “indígena” ocupa actualmente en las ciudades, pues a pesar de los discursos por la multiculturalidad, el racismo pervive y se refleja justo en las interacciones entre la poblaciones locales mestizas de las ciudades y las comunidades indígenas urbanas.

Para las comunidades indígenas urbanas, organizarse como comunidad a partir de su etnicidad les ha permitido garantizar su migración, inserción y reproducción en las ciudades, pero también la etnicidad juega en su contra cuando al hacerlos más visibles, los vuelve focos de

exclusión y de racismo. En estos marcos se desenvuelven los colectivos urbanos, pues si bien, para este breve ejercicio de reflexión, sólo he ejemplificado a partir del caso de una comunidad mixteca asentada en la ciudad de San Luis Potosí, sus campos de disputa son extensivos a las demás comunidades que luchan por el reconocimiento en las áreas metropolitanas, pues para éstas, la etnicidad es lo que se pone en el centro de la querrela. La etnicidad se convierte en la herramienta para negociar el acceso a recursos materiales y simbólicos en un ámbito entre la inclusión y la exclusión.

#### FUENTES CONSULTADAS

- ARIZPE, L. (1976). Migración indígena, problemas analíticos. *Nueva Antropología*, II (5), 63-89.
- BARTH, F. (1976). Introducción. En F. Barth (comp.), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales* (pp. 9-46). México: FCE.
- RIVERA, J. G. (2011), Boletín informativo del diputado José Guadalupe Rivera, presidente de la Comisión de Asuntos Indígenas, en el estado de San Luis Potosí. En *Boletín informativo del Congreso del Estado*, artículo disponible en [http://148.235.65.21/LIX/Documentos/Prensa/2011/septiembre/20110920\\_InstDRivera.html](http://148.235.65.21/LIX/Documentos/Prensa/2011/septiembre/20110920_InstDRivera.html).
- CHÁVEZ GONZÁLEZ, M. (2010). *Familia, escolarización e identidad étnica entre profesionistas nahuas y teenek en la ciudad de San Luis Potosí* (tesis de doctorado). CIESAS, Guadalajara.
- DÍAZ POLANCO, H. (2007). *Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnofagia*. México: Siglo XXI Editores.
- DURIN, S. (2008). *Entre luces y sombras. Miradas sobre los indígenas en el área metropolitana de Monterrey*. México: CIESAS.
- GÓMEZ RIVERA, M. G. (1993). Sobre la naturaleza del derecho indígena: reconocimientos constitucional y legales. *Alteridades*, 3(6), 87-100.
- HALE, C. (2002, agosto). Does multiculturalism Menace? Governance, Cultural rights and the politics of identity in Guatemala. *Journal of Latin American Studies*, 34(3), 485-524.

- HALE, C. (2004, octubre). *Re-pensando la política indígena en la época del 'indio permitido'*. Ponencia presentada en la conferencia *Construyendo la paz: Guatemala desde un enfoque comparado*. Guatemala: Misión de Verificación de las Naciones Unidas.
- HALE, C. (2005, mayo). Neoliberal multiculturalism: the remaking of cultural rights and racial dominance in central America, *Polar*, 28(1), 10-28.
- HERRERA AMAYA, M. E. (2013). *Imaginando a triquis y mixtecos en la urbe potosina: representaciones sociales, inserción y estigmatización* (Tesis de maestría). CIESAS, OAXACA.
- HONNETH, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
- INEGI (2015). *Encuesta Intercensal*. México: INEGI.
- LEY DE CONSULTA INDÍGENA PARA EL ESTADO Y MUNICIPIOS DE SAN LUIS POTOSÍ (2010). Recuperada de: <http://extwprlegs1.fao.org/docs/pdf/mex142585.pdf>
- LUNA, M. A. Y GÓMEZ ORTEGA, R. (1992). Límites al crecimiento de la ZMCM. En CONAPO, *La zona metropolitana de la ciudad de México, problemática actual y perspectivas demográficas*. México: CONAPO.
- OECHMICHEN, C. (2001, abril-julio). Espacio urbano y segregación étnica en la ciudad de México. *Papeles de Población*, 7(28), Recuperado de: <http://www.redalyc.org/pdf/112/11202808.pdf>.
- OECHMICHEN, C. (2003). La multiculturalidad de la ciudad de México y los derechos indígenas. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 46(189), 147-169.
- ORELLANA, C. (1973). Mixtec migrants in Mexico city. A case study of urbanization. *Human Organization*, 3(32), 273-283.
- SÁNCHEZ, M. J. (2002, septiembre). *Migración indígena a centros urbanos*, ponencia presentada en el Foro *Invisibilidad y Conciencia: Migración interna de niñas y niños jornaleros agrícolas en México*. Recuperado de: [http://www.uam.mx/cdi/pdf/eventos/invisibilidad/mig\\_indigena.pdf](http://www.uam.mx/cdi/pdf/eventos/invisibilidad/mig_indigena.pdf).
- SIEDER, R. (1998). *Derechos indígenas y poder local*. Guatemala: Serviprensa. Libro electrónico disponible en: <http://www.flacsoandes.edu.ec/biblio/catalog/resGet.php?resId=14653>.

- SIEDER, R. (2002). *Multiculturalism in Latin America, Indigenous, Rights, Diversity and Democracy*. Londres: Palgrave.
- SIERRA, M. T. (1997). Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas. *Alteridades*, 7(14), 131-143.
- SIERRA, M. T. (2005, septiembre-diciembre). Antropología jurídica y derechos indígenas: problemas y perspectivas. *Dimensión Antropológica*, 8, 55-90.
- STAVENHAGEN, R. (1996). Derechos indígenas y culturales de los pueblos indígenas. En Ú. Klesing-Rempel (coord.), *Lo propio y lo ajeno: interculturalidad y sociedad multicultural* (pp. 71-94). México: Plaza y Valdés.
- TALAVERA DURÓN, L. F. (2006). *Los pueblos de madera y la gente de lluvia. Etnicidadurbana. Purépechas y mixtecos en la Zona Metropolitana de Guadalajara* (tesis de Maestría en Antropología Social). CIESAS, Guadalajara.
- VELASCO ORTÍZ, L. (1996). La conquista de la frontera norte: vendedoras ambulantes indígenas. En L. Velasco, E. Lazos Chavero y L. Godinez (coords.), *Estudiar a la familia, comprender a la sociedad* (pp. 39-105). San Cristobal de las Casas: Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia/Colegio de la Frontera Sur.
- VELASCO ORTÍZ, L. (2007, abril-junio). Migraciones indígenas a las ciudades de México y Tijuana. *Papeles de Población*, 13(52), 183-209.

Fecha de recepción: 31-05-2017  
Fecha de aceptación: 27-10-2017