

## El Mejoramiento de la Vivienda Indígena en la Ciudad de México

**Dr. Joel Audefroy**

Después de un breve recorrido histórico de los antecedentes de la presencia de los grupos indígenas en la Ciudad de México, el artículo analiza las causas de la migración indígena y sus diferentes procesos de instalación en la ciudad. La presencia indígena en la ciudad de México se observa a través de diferentes aspectos demográficos, territoriales, culturales y organizativos así como el hábitat. El tema de la vivienda es sin duda el más problemático para los indígenas urbanizados. El interés de las autoridades locales por la vivienda indígena es muy reciente y el artículo presenta los primeros resultados de una política de mejoramiento de vivienda para indígenas que se lleva a cabo a partir del año 2000.

**Palabras Clave:** Mejoramiento de la Vivienda, Indígenas, Política Pública, México, Autoridades Locales.

After a short historical review of the presence of indigenous people in México City, the paper analyses the causes of Indian immigration and their different settling processes in the city. The Indian presence in Mexico City can be seen through different demographic, territorial, cultural and organizational aspects as well as the habitat. The interest of local authorities for Indian housing is new and this paper presents the first results of a policy for the improvement of housing for indigenous people which started in 2000.

**Key Words :** Housing improvement, Indigenous, Public Policy, Mexico, Local Authorities.

Après un bref aperçu historique des origines de la présence des groupes indiens dans la ville de Mexico, l'article analyse les causes de la migration indienne et leurs différents processus d'installation dans la ville. La présence indienne dans la ville de México est observée à travers la démographie, le territoire, la culture, l'organisation et l'habitat. La question du logement est sans doute la question la plus problématique pour les indiens urbanisés. L'intérêt des pouvoirs locaux pour le logement indien est très récent et l'article présente les premiers résultats d'une politique d'amélioration du logement pour les indiens mise en oeuvre a partir de l'an 2000.

## 1. INTRODUCCIÓN

El tema de la vivienda indígena urbana es un tema relativamente nuevo. Se encuentran en México alrededor de unas decenas de libros publicados a partir de 1939 que tratan de la vivienda indígena, pero todos tratan de la vivienda rural. La problemática de los indígenas en la ciudad tiene un interés reciente de los investigadores y estudiosos, sobre todo a partir de los años 70 cuando la migración hacia la ciudad se volvió más importante. El mejoramiento de la vivienda indígena en la ciudad de México se volvió una preocupación de las autoridades locales apenas en 1998 con el reconocimiento del fenómeno de expansión de la ciudad y de las formas de desarrollo de la vivienda en donde entre 60 y 70% de la producción habitacional se realiza al margen de la producción privada o estatal. Cuando el Gobierno de la Ciudad de México empezó a destinar recursos públicos al mejoramiento barrial urbano y habitacional, esta actuación implicó reconocer a los diferentes actores que participan con sus propios recursos en la producción social de vivienda. De esta manera fueron otorgados micro-créditos para mejorar, ampliar las viviendas de las familias de bajos recursos y a los grupos vulnerables tales como los grupos indígenas. Aquellos que habían ocupado predios y en donde habían construido viviendas precarias pudieron de esta manera, entrar en los programas específicos del Instituto de Vivienda del Distrito Federal (INVI). Sin embargo, vamos a ver más adelante que no fue tan fácil incorporarlos al programa ya que varios predios ocupados tienen situaciones jurídicas complejas y que el INVI no tiene suficiente reserva territorial para construir viviendas para toda la demanda.

El INVI, como organismo público promotor y de gestión logró atender a los grupos indígenas mediante la conformación de un “Fideicomiso para el mejoramiento habitacional” con diversas fuentes financieras. ▶ 1 En algunos casos se pudo construir un conjunto de vivienda en el mismo predio, en otros casos las familias indígenas fueron integradas con el mismo grupo en otro predio. Observamos que el mejoramiento de la vivienda indígena en la ciudad de México es inseparable de procesos institucionales llevados a cabo por el gobierno, ya no se trata de procesos colectivos llevados a cabo por los mismos indígenas como lo es todavía en el campo. Algunas cifras dan una idea de estos procesos institucionales. En 2002, el Gobierno del Distrito Federal invirtió 277.00 pesos (30.00 USD) per capita en materia de vivienda. ▶ 2. En 2003 el INVI llevó a cabo cuatro proyectos beneficiando a 103 familias indígenas, en 2004 fueron 54 acciones y se tiene previsto para el periodo 2005-2006 la realización de 337 acciones de vivienda para indígenas en el Distrito Federal. ▶ 3

## 2. ANTECEDENTES HISTÓRICOS DE LA PRESENCIA INDÍGENA EN LA CIUDAD DE MÉXICO

Después de la llegada de los españoles a la ciudad de México, los barrios aledaños a la traza española se llamaron parcialidad de San Juan Tenochtitlán y a Tlatelolco parcialidad de Santiago Tlatelolco. Los conquistadores eligieron el centro de la destruida Tenochtitlán para repartir, en calles trazadas a cordel, los solares en que habrían de asentarse las casas de los pobladores españoles y los edificios públicos de la ciudad, destinando las

1 ◀ Ver: Casa y Ciudad, Programa de Mejoramiento de vivienda, México, 2003.

2 ◀ Como referencia hay que señalar que el mismo año el Gobierno Federal invirtió 2.11 USD per capita en vivienda.

3 ◀ David Cervantes, director del INVI, 1er Foro “La vivienda indígena en la Ciudad de México, retos y perspectivas”, México, 6 de diciembre 2004.

tierras aledañas a la población indígena. En estas tierras subsistieron las partes o *campan* de la época anterior, aunque alteradas por el terreno segregado para la población española. Dentro de lo que se llamó parcialidad de San Juan Tenochtitlán quedaron los cuatro *campan*, llamados por los españoles barrios y a veces parcialidades, que componían la ciudad prehispánica (Andrés Lira, 1983):

- Santa María Cuexpopan al noroeste
- San Sebastián Atzacolco, al noreste
- San Pablo Teopan, al sureste y
- San Juan Moyotla al sur oeste.

La traza española formaba un cuadro cuyo centro es el Zócalo y corresponde hoy en día a casi todo lo que se llama el primer cuadro de la ciudad. La traza se alteró muy pronto por la estrecha convivencia de indígenas y españoles. La ciudad creció a costa de los barrios indígenas; las pugnas entre las autoridades civiles y eclesiásticas, las cuestiones de jurisdicción entre el clero regular y secular respecto a la población indígena influyeron en el orden de los pueblos y barrios, aunque también se reflejó en la organización urbana española la presencia de los barrios y pueblos indígenas, pues en más de una forma exigieron reajustes en la distribución y orden de la Ciudad. La idea de la traza, con toda su concepción política y religiosa que la sustentaba, en particular la idea de *las dos repúblicas, la de indios y la de españoles*, esta forma colonial de plantear el apartheid urbano, fue una de las tantas fuerzas históricas que actuó en la formación de la Ciudad de México. Luis González Obregón (1927), verdadero conocedor de la ciudad, dice que “Más allá de la traza quedaron los vencidos, los indios, en pobres casuchas

de adobe o de carrizo, techadas con ramas de árboles o de pencas de maguey; y entre estas casuchas, pobres también se levantaron las primeras ermitas, consagradas a los santos de la devoción de los conquistadores o de los primeros religiosos que las habían construido, rematando algunas con almenas y modestos campaniles, ermitas que se edificaron generalmente en los mismos sitios donde habían sufrido algún descalabro los castellanos durante el sitio, habían obtenido una victoria, o donde antes existían teocalis consagrados a deidades aztecas”.

Es a partir de principios del siglo XIX que se empezó a cuestionar la idea de la república de indios. La cuestión –nos explica Andrés Lira– se anunció desde 1810 y se planteó por primera vez en 1813 y 1814; se ordenó entonces que se extinguieran las repúblicas de indios para erigirse en ayuntamientos constitucionales allí donde hubiere el número suficiente de habitantes y el lugar adecuado, o bien, en el caso de las cabeceras de San Juan y Santiago, por su proximidad al centro de la ciudad debían incorporarse al ayuntamiento de México, desapareciendo todos los elementos de gobierno económico y político que hasta entonces habían tenido esas parcialidades.

La segregación espacial expresaba la naturaleza del orden colonial: la ciudad española en el centro y los barrios indígenas en la periferia. Los españoles tenían prohibido vivir en las localidades indias y los indios, a su vez, estaban obligados a habitar exclusivamente los espacios urbanos asignados a ellos: las parcialidades. Así, durante siglos, el indio urbano vivió segregado, al margen de muchos aspectos de la vida ciudadana (Bonfil Batalla, 1987).

Así, la historia de la Ciudad de México es la historia de la superposición de visiones distintas del espacio, de la superposición de trazas urbanas, la traza mexicana, luego la traza española, hasta llegar a la traza moderna, con el movimiento moderno del siglo XX; la traza de los pobladores en la periferia, la mayoría de ellos indígenas (cf. Chalco, ver. Daniel Herniaux).

Muchas de las características que intentaron ser abolidas por los conquistadores permanecieron con frecuencia soterradas, pero en cuanto tuvieron la posibilidad salieron nuevamente a la luz, poniendo al descubierto una buena parte de la cultura original. Así la preservación de muchas de estas formas culturales no sólo fue el resultado de las medidas tomadas por los conquistadores, sino principalmente del grado de consolidación y de madurez que poseyó la civilización mexicana. (Enrique Ayala Alonso, 1996). La vitalidad de la concepción del espacio original perduró en la memoria del conquistado y en diversos elementos materiales que tres siglos de vida colonial no fueron suficientes para borrar. Actualmente, para quien sepa leer el espacio, el espacio indígena acude como una referencia obligada para quien quiere entender las diferentes estrategias para recuperar una identidad que en algunas ocasiones parece perdida.

A partir de la segunda mitad del siglo XX asistimos a migraciones indígenas y campesinas masivas, sobre todo a partir de los años 70, en la Ciudad de México, y a una cierta reapropiación de la urbe por grupos que habían sido vencidos en la época de la Conquista y segregados en la época Colonial. Existen evidentemente diversas formas de apropiación de la Ciudad. Algunos grupos han ido dispersándose en la urbe como los

indígenas de Tzintzuntzan, como lo ha mostrado Robert V. Kemper (1976) en su estudio sobre las unidades domésticas y la familia entre los emigrantes de Tzintzuntzan. Él observó en este caso que la gran dispersión geográfica en la Ciudad de México destruyó gran parte del tradicional sentido de identificación de comunidad. La mayoría de los emigrantes consideran en su estudio que la distancia es un obstáculo fundamental para mantener los niveles de interacción social que en el pueblo se dan por supuestos.

La ciudad de México es sin embargo una ciudad de inmigrantes, en primer lugar los chichimecas que llegaron al Valle del Anahuac, en segundo lugar, los españoles que dejaron España a su suerte. Daniel Hiernaux (2000) dice con razón que la migración ha sido hasta fechas recientes, un proceso decisivo de construcción social de la mayor metrópoli mexicana. Lo que resalta a la vista es el hecho que se reconoce poco la aportación indígena a la ciudad en muchos de los campos: el urbanismo (la traza azteca), la arquitectura, y el comercio (los tianguis). Los elementos fuertes, tales como las fiestas patronales, son considerados como mestizos, cuando estas fiestas nunca existieron en la España de ayer y menos en la de Hoy.

Desde el principio del siglo XIX, la forma migratoria y de ocupación del espacio urbano de los indígenas, como lo apunta Serge Gruzinski (1996), se efectuaba según el origen geográfico, o sea que los indígenas se reagrupaban en el espacio urbano según sus orígenes étnicos: "Los inmigrantes indígenas se concentran en el Oeste de la ciudad, instalados en patios y alrededor de plazuelas, rodeadas de cabañas y se reagrupan por origen geográfico en una misma vivienda". Sin embargo,

es imposible negar que la complejidad socio-espacial en la ciudad se incrementó con la inmigración y los procesos de apropiación socio-espacial de los modos indígenas en todo el territorio urbano.

Algunos investigadores, como Daniel Hiernaux (2000) asumen la hipótesis de que la inmigración hacia la ciudad de México continúa hoy en día por parte de una población de muy bajos ingresos, en particular desde los Estados cercanos de la llamada región centro, que contienen una importante población marginada (Sierra Norte de Puebla, Sierra Gorda, Estado de México, Hidalgo, etc.) y en general indígena.

Según el mismo Daniel Hiernaux, no existe una clara correlación entre la etnicidad y la morfología urbana, salvo en las huellas prehispánicas de la ciudad. Es cierto que la división inicial de la ciudad, a principios de la conquista, en parcialidades, fue un hecho que duró casi tres siglos, dejó huellas en la trama urbana. La población indígena nativa dejó también huellas marcando su espacio en forma tradicional a partir de la división en barrios, como en Xochimilco, y con los símbolos religiosos de la identidad católica popular, las iglesias y capillas diseminadas en el sur de la ciudad. Las vecindades y los predios ocupados hoy por los indígenas otomíes, mazahuas y triquis, son un ejemplo clarísimo de un fortalecimiento comunitario de los indígenas migrantes y son ejemplos que están marcando la ciudad paulatinamente.

La afirmación precedente de Daniel Hiernaux se aplica en el valle de Chalco donde la presencia indígena no marca la traza urbana que fue diseñada por fraccionadores clandestinos y los ejidatarios. Sin

embargo, tal como lo veremos más adelante en el caso de los indígenas en el centro de la Ciudad, los indígenas, como dice Daniel Hiernaux, se amoldan a esta traza, se insertan en ella, y es sólo en la dimensión intradoméstica, dentro de la casa o del lote, donde, eventualmente, se pueden evidenciar rasgos que remiten a su origen étnico, pero son más significativos de su origen rural que de su identidad indígena, como lo observó Hiernaux en Chalco.

Por otro lado, como varios investigadores lo han detectado, existen procesos de identidad que van tal vez más allá de la cuestión étnica, y que se elaboran en el marco de situaciones de precariedad y de marginalización social. Como hipótesis planteamos que estos procesos constituyen formas de modernidad y de oposición frente a las relaciones de dominación, prácticas poco reconocidas de discriminación en la vida cotidiana, en el trabajo y en la vivienda y en la reproducción intra-generacional de las desigualdades y de los estatus.

Estos varios fenómenos, que no son exclusivos de la situación de los indígenas en la Ciudad de México, juegan un papel importante en la configuración de la ciudad del siglo XXI y contribuyen a la reformulación de la cuestión de la vivienda. En este sentido el esfuerzo que está haciendo el Instituto de la Vivienda del D.F. va en este sentido de reformulación de la cuestión de la vivienda. Conocemos poco sobre las formas de recomposición de las culturas urbanas a partir de los amplios fenómenos de migración que tuvieron lugar en los años setenta. El análisis de estos procesos de identidad podría permitirnos comprender mejor las prácticas de discriminación y las diversas estrategias de

los habitantes (indígenas y no indígenas) para organizarse y vivir en la ciudad.

Todo esto nos lleva a formular la pregunta siguiente: ¿Qué pasa con los agrupamientos de poblaciones que comparten los mismos orígenes, tanto desde el punto de vista de su importancia numérica y de su visibilidad como de las relaciones entre realidad y representaciones sociales y espaciales? ¿En qué el origen es tan importante en la estructuración de la ciudad y cómo interviene en la expresión y la formulación de la cuestión de la vivienda?

### 3. LOS PLANTEAMIENTOS TEÓRICOS DE LA ANTROPOLOGÍA URBANA

Un micro estudio de una población inmigrante en la Ciudad de México y de su hábitat implica algunas dificultades particulares de conceptualización. A partir del estudio de un pequeño grupo de migrantes, tales como los otomís, mazahuas y triques, no se puede inferir en un proceso estructural más amplio del que forman parte estos grupos. Por lo tanto se hace indispensable establecer un marco teórico previo que especifique los parámetros utilizados en la investigación tanto para la problemática de la migración como para la cuestión de la identidad cultural o étnica y de la apropiación social del espacio.

El principal problema consiste en incorporar cambios sociales y espaciales observados a nivel del grupo en un esquema más amplio. En la antropología funcionalista y culturalista, se enfocaba el estudio de

una comunidad en su totalidad, con monografías como producto, y con un método derivado de la teoría estructural-funcionalista. En el presente estudio, no se trata de un grupo en su totalidad, sino más bien de varios grupos fragmentados, insertos en un territorio en diferentes épocas y en una sociedad ajena.

Los primeros estudios sobre la migración urbana, fueron concebidos como estudios sociológicos sobre sociedades campesinas que se desplazaban a la ciudad, el objeto del estudio era el proceso de cambio y no las formas de vida de los grupos instalados en la ciudad. Esta práctica metodológica tiene su origen en los modelos dualistas del cambio social, en particular los de Robert Redfield (1945), *el continuum folk-urbano*, las oposiciones tradicional/moderno, etc. y los modelos de la Escuela de Chicago de los años 20, tales como R.E. Park, E.W. Burgess y R.D. Mc Kenzie, principales representantes de los estudios urbanos de aquella época. Posteriormente, la dicotomía *folk/urbana* fue sustituida por los términos *tradicional/moderno* en las teorías dualistas aplicadas a América Latina.

Estas teorías dualistas dieron pie a la conceptualización ya criticada de que la migración a las ciudades produce una “desorganización” o una “descomposición” social. En contra de este modelo se argumenta que los migrantes, por su importancia numérica, han creado una nueva cultura urbana, tal como se puede observar en varias ciudades de Estados Unidos y Europa. La otra objeción es la que dice que no existe un solo sistema social y cultural en una ciudad, sino más bien que coexisten varios que corresponden a varios grupos étnicos o socioculturales. Además se ha podido comprobar que la llamada “descomposición

social” existe también en poblaciones urbanas, con el alcoholismo, la delincuencia, el divorcio y la drogadicción y que este fenómeno urbano no es una especificidad de las poblaciones migrantes. De hecho, la multiculturalidad urbana parece cobrar más fuerza en las últimas dos décadas.

El fenómeno de migración, cuando se volvió masivo a partir de los años 60 y 70 en México, fue estudiado un poco más a fondo. Es así como varias teorías e interpretaciones nacieron para tratar de explicar este fenómeno, desde el punto de vista de un observador externo. En los estudios de los años 60, los investigadores hablaban de “campesinos migrantes” y ni siquiera reconocían la existencia de indígenas y menos aún su pertenencia étnica. ▶ 4 Uno de los primeros, Singer (1972), desarrolló un esquema que intentó abarcar el fenómeno de la migración interna dentro de procesos económicos mayores y su relación con la población y afirmó que los centros urbanos se fueron desarrollando ignorando las áreas rurales, creando un desequilibrio regional entre ciudad y campo. El atraso del sector tradicional se atribuye a su resistencia al cambio y al desarrollo. Este esquema dio lugar a la teoría de la modernización en la que se considera la migración como un fenómeno geográfico del cambio cultural. Otros autores, tales como Stavenhagen (1972), afirman al contrario que ha sido la excesiva concentración de actividades industriales y económicas en las ciudades la que ha incrementado la distancia entre el sector moderno y el tradicional, impidiendo la extensión de dichas actividades en zonas más rurales.

Otra teoría que se desarrolló en torno a los fenómenos masivos de migración a la ciudad es la

de la marginalidad. En su formulación del concepto de marginalidad, Nun (1970) y Quijano (1970) postulaban que el excedente de población desplazado de la agricultura a las ciudades, no encontraba trabajo fijo y asalariado y constituye lo que el análisis marxista llamaba el “ejército industrial de reserva.” Una parte de esta población migrante encontraba trabajo, mientras que la otra parte constituye la “masa marginal” y era propensa a ocupar empleos informales eventuales de baja productividad e ingresos mínimos. El concepto de marginalidad –además de su falta de precisión teórica– estigmatiza una parte de la población y está abandonado hoy en día, pero se originó con el concepto de “exclusión” que se utiliza ahora para describir y designar poblaciones que no han podido integrarse al proceso económico globalizante. Los análisis marxistas de los años 70 no nos aportaron mucho en cuanto al aspecto cultural y al de identidad, se enfocaron sobre todo en los aspectos económicos, la forma de producción y la cuestión del trabajo sin abordar la cuestión central que es la forma de apropiación de la ciudad y del territorio de los indígenas migrantes.

En México, el trabajo de Lourdes Arizpe (1975) parte del supuesto de que la migración no es un fenómeno ahistórico, azaroso e individual, tal como lo expresaba el enfoque funcional-estructuralista de los años cincuenta y sesenta, y considera que la migración rural-urbana constituye un fenómeno estructural, en tanto que forma parte de los procesos mayores de industrialización, urbanización y producción en el campo histórico. Guillermo Bonfill Batalla va más allá del enfoque de Lourdes Arizpe afirmando que esta migración indianiza a la ciudad. Coincide con Lourdes Arizpe en que “este proceso migratorio obedece al

4 ◀ El Centro de Estudios del Desarrollo de la UNAM publicó en 1969 dos estudios sociológicos realizados por estudiantes, el primero en San Isidro, una zona periférica del poniente de la Ciudad de México y el segundo en una vecindad de la Colonia Santa Julia. Ref: Acta Sociológica, Serie: La ciudad I, UNAM, 1969.

empobrecimiento del campo y a la concentración en las urbes de las actividades económicas y las oportunidades de diversos tipos” (Batalla, 1987).

En cuanto al tema de la identidad cultural o étnica, las hipótesis de los etnólogos giran en torno a la conservación o no de la identidad étnica en el medio urbano algunos emiten la hipótesis de la creación de una nueva cultura urbana con base en la identidad étnica. Contamos con pocos estudios que aborden este aspecto, pérdida o preservación de la identidad cultural en los grupos indígenas de la ciudad de México.

Uno de los primeros antropólogos funcionalistas en haber planteado el problema es sin lugar a dudas Robert Redfield (1941), quien planteó que la urbanización conlleva necesariamente un proceso de deestructuración cultural e individualismo y por lo tanto la pérdida de identidad cultural. Sin embargo Redfield estudió el cambio pero no lo que estaba pasando después del cambio, una vez que los grupos indígenas estaban instalados en la ciudad. En oposición a esta idea de urbanización destructora y de sus efectos sobre la población, están los trabajos bien conocidos de Oscar Lewis (1957), quien sin abordar directamente el tema de la identidad cultural indígena en la ciudad, muestra al contrario, una continuidad de la cultura de los migrantes en la ciudad. Lewis destacó el arraigo a las tierras de origen; que se manifiesta en las visitas periódicas y la canalización de recursos para la comunidad de origen, también mostró la persistencia de las formas organizativas y de las redes de ayuda mutua, así como la sobrevivencia de las prácticas rituales, religiosas y médicas. Todos estos elementos presentes en un contexto ajeno a las comunidades

indígenas muestran un proceso de conservación de una identidad cultural bastante fuerte.

Siguiendo a Lewis encontramos los trabajos de Lourdes Arizpe (1979 y 1985) que plantea que la población indígena migrante a la ciudad de México tiende a instalarse en núcleos comunitarios en donde se perpetúa su forma de vida tradicional. Según ella, esta situación hace que esta población indígena no se integre de manera completa a la vida urbana. Sin embargo, Arizpe estudió a grupos de reciente migración a la ciudad que se emplean en subocupaciones y trabajos eventuales tales como vender frutas en la calle para las mujeres o de ayudante de albañil para los hombres. Por esta razón, Arizpe planteó que la cultura indígena en la ciudad se encuentra en forma más pura en los estratos económicamente más débiles. Por el hecho que se desplazan familias enteras, los procesos de aculturación se limitan: un individuo aislado tiende a aculturarse más rápidamente a un medio ajeno; una familia, en cambio, conserva la forma de vida de la que partió. También afirma Arizpe que en los años 80, los migrantes indígenas han tenido menor acceso a ocupaciones permanentes y bien remuneradas y por lo tanto se ha prolongado la conservación de su identidad étnica.

En oposición a Arizpe está el trabajo de Lina Güemes (1983) sobre los enclaves étnicos en la ciudad de México. Güemes parte del supuesto que todos los grupos se encuentran reunidos por medio de relaciones sociales: las organizaciones indígenas tienen una base étnica, lo que constituye una identidad diferente del resto de la sociedad urbana. Observa también que los grupos indígenas de la ciudad expresan y viven de



manera diferente su identidad según el tipo de relaciones sociales que establecen en el medio urbano con otros grupos indígenas o con la sociedad urbana no indígena.

Finalmente, tenemos al trabajo de Daniel Hiernaux (2000) en su libro "Metrópoli y etnicidad", que estudia la construcción de la identidad étnica en los indígenas del Valle de Chalco y utiliza conceptos como el de "hibridación identitaria" para caracterizar a los indígenas instalados en la periferia de la ciudad, en proceso de integración.

#### 4. EL PROCESO DE MIGRACIÓN HACIA LA CIUDAD DE MÉXICO

El proceso de migración de los indígenas mazahuas y otomís hacia la Ciudad de México fue estudiado por Lourdes Arizpe (1975) en cuatro comunidades (Santo Domingo de Guzmán, San Antonio Pueblo Nuevo y Providencia en el Estado de México, y Santiago Mezquitlán en el Estado de Querétaro). Su análisis considera las migraciones de los años 40 hasta los años 70.

La región mazahua se encuentra en el Estado de México y abarca once municipios en los que habitan más de 100.000 hablantes de la lengua mazahua. Los grandes poblados Atlacomulco e Ixtlahuaca dominan la región, desde el punto de vista político y económico, San Felipe del Progreso, otra cabecera municipal, constituye el centro más importante de la población mazahua.

Los Otomís en la ciudad de México son en su mayoría originarios de Santiago Mezquitlán, localizado en el municipio de Amealco en el Estado de Querétaro. Este pueblo, rodeado de pueblos mestizos, tiene una población en gran parte monolingüe otomí. Otros son originarios de la zona otomí del Estado de México, San Cristobal Huichochitlán (Municipio de Toluca), San Pedro Abajo y San Pedro Arriba (Municipio de Temoaya).

La dotación de ejidos en los años 30 otorgó a los indígenas parcelas lo suficientemente extensas como para poder mantener a sus familias. Sin embargo, a la siguiente generación las parcelas se dividieron, y el crecimiento demográfico produjo minifundismo agudo; ya no era posible mantener a una familia con menos de 2 hectáreas. Otros factores también influyeron en las decisiones de migrar a la Ciudad de México, tales como la fiebre aftosa que acabó con todos los bueyes de yuntas de Mezquitlán (Querétaro), la decadencia de artesanías locales por la aparición de nuevos productos sintéticos en el mercado, la declinación del comercio regional por la apertura de las carreteras que desplazó el control del comercio hacia los propietarios de camiones de redilas, la concentración del poder económico en manos de intermediarios y acaparadores. En estas circunstancias, la migración estacional se hizo forzosa para el jefe de la familia indígena. Sus hijos, la tercera generación, ya desde el fin de la década de los 50 habían reemplazado a su padre en la migración, realizándola por largas temporadas, mientras su padre y algunos hermanos cultivaban la parcela.

Al mismo tiempo los salarios en la capital se duplicaron en pocos años y la ciudad desempeñó un papel atractivo para los hijos de la tercera generación

que ya no podían subsistir en el campo con parcelas tan reducidas (menos de 0,5ha). En los años 60 y 70, familias enteras empezaron a migrar de manera definitiva a la ciudad. Así, una serie de factores han provocado una reacción en cadena, la interacción de factores individuales y estructurales están al origen de la migración indígena en la Ciudad de México.

Lourdes Arizpe distingue tres niveles analíticos para la determinación de la emigración de las cuatro comunidades que estudió:

a. Condiciones:

- el crecimiento demográfico
- un grupo dominante lleva a un progresivo acaparamiento de tierras y comercio así como la distribución de fertilizante.

b. Causas inmediatas:

- la escasez de tierras producida por el crecimiento demográfico
- el bajo jornal del campo
- el gasto ritual
- la falta de capitalización de la riqueza
- la inflación de precios de los productos alimenticios y de consumo
- la cercanía de la Ciudad de México

c. Causas precipitantes:

Factores de expulsión:

- un gasto inesperado (boda, accidente, muerte de los animales)
- una mala cosecha
- la pérdida de la parcela por una deuda
- el haber enviudado en caso de la mujer
- la desesperación porque la parcela no rinde

Factores de atracción:

- algún pariente o amigo convence al individuo para que se vaya con él a la ciudad
- la oferta directa de un empleo en la ciudad
- el mito de las altas ganancias en la ciudad
- el deseo de "aprender", "mejorar", "progresar"
- el interés de conocer la gran ciudad de la que todos hablan
- la necesidad de encontrar un vida "más fácil", "menos insegura", "no tan dura" como la agricultura.

#### 5. ASPECTOS DEMOGRÁFICOS, TERRITORIALES, CULTURALES Y ORGANIZATIVOS DE LOS INDÍGENAS EN LA CIUDAD DE MÉXICO

En su estudio sobre los indígenas en el Valle de Chalco, Daniel Hiernaux (2000) plantea que falta analizar más la cuestión indígena en la ciudad a partir de sus espacios: centro, periferia, núcleos tradicionales, enclaves étnicos, zonas de dispersión étnicas, etc., y opina que el analizar la relación con el territorio, reconstruir los mecanismos de modificación de la territorialidad indígena en un contexto metropolitano, es esencial para la comprensión de los grupos indígenas en el México de hoy. El estudio de Hiernaux se enfoca hacia el Valle de Chalco con grupos dispersos; el presente estudio se enfoca más hacia grupos organizados del centro de la ciudad que han construido una comunidad y a su vivienda.

Cuando el migrante indígena llega a la ciudad de México, siempre se hospeda con algún familiar o paisano, de quien espera también ayuda económica

inicial antes de encontrar trabajo. Así se van formando núcleos residenciales ya sea en una vecindad o en un barrio perdido en la periferia de la ciudad. Desde los años 40 asistimos a una verdadera reconquista de la ciudad de México por parte de las poblaciones indígenas: la ciudad se está volviendo indígena, “la migración indianiza a la ciudad”, como escribe Guillermo Bonfill Batalla (1987). El resultado de este patrón en la migración son las colonias de migrantes que se han constituido como grupos distintivos dentro de la sociedad urbana. En el presente estudio nos concentraremos solamente en los grupos indígenas del centro de la ciudad (delegación Cuauhtemoc). Un dato revela la importancia de la población indígena en la ciudad: la ciudad de México es la localidad con mayor número de hablantes de lenguas vernáculas en todo el hemisferio (Bonfil, 1987).

La ciudad de México fue un bastión colonial y sin embargo estaba presente el indígena, la ciudad contaba con barrios y parcialidades habitadas exclusivamente por la población india. Había una segregación espacial que expresaba la naturaleza del orden colonial: el centro estaba ocupado por la ciudad propiamente dicha, la traza española y los barrios indígenas formaban la periferia (San Juan Tenochtitlán y Santiago Tlatelolco, Andrés Lira, 1983). Hubo, como lo precisa Bonfil (1987) “drásticas disposiciones para asegurar la separación residencial de los colonizados: los peninsulares tenían prohibido vivir en localidades indias y los indios, a su vez, estaban obligados a habitar exclusivamente los espacios urbanos asignados a ellos”. Esta situación de ocupación espacial en forma de *apartheid* no estaba basada sobre el precio del suelo, sino exclusivamente sobre criterios étnicos. Es a partir de la Independencia

que los barrios indígenas se convirtieron en espacios codiciados cuando dejaron de ser la periferia y se incorporaron a la ciudad.

La vivienda otomí tradicional en las regiones rurales puede dividirse en tres grupos distintos:

- (a) Casas con armazón de horcones en donde las paredes y los techos de dos aguas se cubren de pencas de maguey alternando con hojas de palmas, atándolas con tiras de ágave con pulpa (ixtle), llamada *xixe* en otomí.
- (b) Casas con armaduras de horcones, con paredes de carrizo, otate o vara, unidas verticalmente. Sin enjarre, con techo de palma de la región llamada palma cortadora, palma ratonera y palma brava.
- (c) Casas de muros de adobe con techo de palma o pencas de maguey prensadas o de tejas; casa con muros de piedra acomodadas (tecorral) y techos de zacate, y otras con muros de piedra y techo de varas y tierra.

Existe un cuarto tipo más actual, es la casa de ladrillos, un poco más grande y con el techo de lámina. Hoy en día se ven más casas de bloques de cemento (tabicón) que constituyen el modelo más “moderno”. El interior es muy sencillo; consta de una sola habitación que hace las veces de cocina y dormitorio. No existe ni siquiera una división entre los dos locales en cuanto el fuego, se queda encendido toda la noche y los habitantes duermen junto al bracero formado en general por una olla llena de cenizas calientes o por un simple montón de ramas secas. Como la casa está llena de agujeros y ventilas por donde entra el aire enfriando

el ambiente, el calor del rudimental bracero resulta necesario para el sueño de todos, no obstante los otomís duermen vestidos, sobre todo en época de frío. No existen muebles: en lugar de sillas y de camas (invención occidental), se usan petates; sólo los niños duermen en una cobija colgada de la estructura de madera. Esta cama colgante sirve para evitar que los niños sean picados por insectos. En una orilla de la casa, donde está el fuego, durante largas horas las mujeres preparan tortillas con el metate, que junto con el mecapal y el ococote son los utensilios de cocina tradicional. Es este espacio común que los otomís han recreado en sus viviendas precarias en la Ciudad de México.

### **5.1. Aspectos Demográficos de la Presencia Indígena en la Ciudad de México**

Según el censo intercensal de 1990, en el Distrito Federal y en los 27 municipios conurbanos se encontró a una población de 213.324 hablantes de lengua indígena procedentes de prácticamente todas las zonas indígenas del país y que convierten a la ZMCM en el noveno lugar por su integración del mayor número de hablantes de lenguas indígenas de todo el país. ▶ 5 Mientras que en los años 1970 las delegaciones G.A. Madero, Iztacalco, Iztapalapa, Coyoacán, Azcapotzalco y Alvaro Obregón representaban el lugar de preferencia para el arribo de migrantes, para los años 1990-1995 se registran cambios importantes en su distribución espacial. Aunque la Delegación G.A. Madero continúa absorbiendo importantes flujos de población indígena para 1990, en el lapso de 5 años, el Censo de población revela el paulatino descenso de indígenas en esta área,

en tanto la delegación Iztapalapa pasa a ocupar el primer lugar al registrar alrededor de 23.518 indígenas. En la Delegación Cuauhtemoc, el número de población indígena pasa de 9.677 a 8.057 en el lapso de 5 años (1990-1995). Este fenómeno corresponde al fenómeno más general de baja de población en el centro histórico de la ciudad. Este fenómeno de cambios en la distribución de la población indígena implica y deriva de una doble dinámica. Por una parte, el fenómeno de la reorientación indica que los desplazamientos intraurbanos de indígenas, de una delegación a otra, obedecen en gran medida a la escasez de vivienda y al grado elevado de hacinamiento y a la vivienda deteriorada, lo cual está ocasionando su traslado y concentración en las delegaciones periféricas en donde existían (antes del bando 2) posibilidades de adquirir un terreno o un lugar más económico para vivir. Por otra parte, esta dinámica indica que buena parte de los indígenas están saliendo de la capital en dirección a los municipios conurbanos o a las ciudades de crecimiento medio que rodean a la ZMCM, entre ellas, Toluca, Cuernavaca, Pachuca, Puebla y Querétaro porque el precio del suelo es más bajo.

El Distrito federal atrae principalmente a migrantes indígenas de Oaxaca, Estado de México, Hidalgo y Puebla. En el Distrito Federal viven un total de 111.552 hablantes de lengua indígena de 5 años y más, de los cuales 62.488 son mujeres (datos 1990). Representan en promedio el 2,58% de la población total del Distrito Federal.

Hablando en términos de idiomas, en la ZMCM el náhuatl ocupa el primer lugar con 49.912 personas mayores de cinco años, le sigue el otomí con 32.231

5 ◀ Existen varios estudios y fuentes, entre ellos destacan los cálculos realizados por el INI y por Marjorie Thacker Moll en donde el primero considera la presencia de la población indígena a cerca de 300.000 indígenas en toda la ZMCM, mientras que Thacker considera alrededor de 446.243 personas cuando se toma como criterio que el jefe o el cónyuge es hablante de lengua indígena. Otras fuentes sostienen que la cifra alcanza un millón de indígenas.

personas, el mixteco con 30.379, el zapoteco con 25.557, y el mazahua con 12.827 personas. El número de hablantes para el triqui es de 168 personas (101 mujeres y 67 hombres) pero solamente para el Distrito Federal. Esta última cifra está muy por debajo de la realidad ya que nuestra propia información cuenta con más de 168 personas.

## **5.2. Aspectos territoriales de la presencia indígena**

Según el censo de 1995, las principales delegaciones receptoras de migrantes indígenas en el Distrito Federal son, por orden de importancia: Iztapalapa, Gustavo A. Madero, Coyocan, Cuauhtémoc, Tlalpan, Álvaro Obregón, Xochimilco, Benito Juárez, Miguel Hidalgo, Iztacalaco y Azcapotzalco. Es decir que la mayoría de las delegaciones son espacios de recepción de las poblaciones indígenas.

Los indígenas migrantes han ubicado puntos de encuentro y recreación en algunos parques como el de los Venados, el Bosque de Chapultepec, la Alameda Central, el Centro Deportivo de la Delegación Benito Juárez, la Candelaria y la Ciudad Deportiva en las puertas cinco y seis (Pedro González Gómez, Ce-Acatl, 1999). Son espacios públicos donde los indígenas han empezado un proceso de apropiación social y de intercambios.

Otros espacios públicos han sido apropiados por los indígenas para vender sus productos. La venta de productos (frutas, artesanías, etc.) es una de las diferentes formas de apropiación que los indígenas han hecho de la Ciudad de México para poder permanecer.

El Centro Histórico, la Ciudadela, la Zona Rosa, la Plaza San Jacinto en San Ángel, Coyoacán y las salidas del Metro son los principales espacios escogidos por los indígenas para vender sus productos. Las mujeres mazahuas, llamadas despectivamente “Marías” en los años 70, eran las víctimas predilectas de las camionetas de vía pública que les confiscaban sus mercancías con el pretexto que era prohibido vender en la vía pública. Estas Mujeres tienen puestos fijos y semi-fijos en las salidas del Metro, vendiendo manzanas con chile en polvo, semillas de chilacayotes y dulces muchas de ellas son originarias de San Antonio Pueblo Nuevo, en el Municipio de San Felipe del Progreso, Estado de México.

El cruce de las avenidas es también un lugar de apropiación para las mujeres indígenas, en particular Otomís que venden chicles, dulces o piden limosna. Muchas de ellas son del Estado de Querétaro (Amealco, Santiago Mezquitlán); ejercen también esta actividad niñas y niños acompañando a su mamá, que de esta manera los puede cuidar. Aquí pasan una buena parte del día, comen, y a veces comparten el espacio con los limpiavidrios, niños de la calle, jóvenes más grandes, ellos también indígenas a veces.

Los indígenas que viven en la Ciudad de México ocupan espacios diferentes para la vivienda. Quienes hablan náhuatl se encuentran en mejores condiciones respecto a otros habitantes de otras lenguas indígenas. El hecho de que se encuentran originarios del Valle de México juega un papel determinante. En tres de las Delegaciones en las que podemos ubicar a los pueblos indígenas originarios, los hablantes de lengua náhuatl tienen un índice más alto de vivienda particular y de servicios como agua, drenaje y energía eléctrica según

el conteo de 1995. Así que, a diferencia de los indígenas migrantes, la población originaria cuenta en mayor medida con servicios de salud, educación y vivienda.

Los indígenas migrantes que viven en el centro de la ciudad se encuentran en tres espacios habitacionales diferentes: las vecindades, generalmente sin mantenimiento, los predios ocupados después del temblor de 1985 y los edificios antiguos en mal estado. El antropólogo que más se acercó al sentido de la ocupación espacial de los indígenas en el centro de la Ciudad es Bonfil Batalla (1987): "Una aproximación a los barrios viejos de la ciudad nos permite entrever una forma de vida que es el resultado de la adaptación de muchas formas culturales mesoamericanas al contexto urbano, durante largo tiempo y en condiciones de subordinación frente a la cultura dominante. Es interesante comparar, por ejemplo, las antiguas vecindades, y los más recientes conjuntos multifamiliares con los que se ha tratado de sustituirlas. En la vecindad, las habitaciones privadas se alinean alrededor de un patio común en el que se ubican servicios también comunes: baños, tomas de agua, lavaderos, espacios para jugar o trabajar.

Todo ello tiende a reforzar las relaciones entre los habitantes de la vecindad y genera un espíritu de cuerpo que se debilita en los multifamiliares". Más adelante Bonfil apunta: "Aquí están frente a frente dos maneras de entender y experimentar la vida vecinal: en un caso, el de los multifamiliares, el ámbito privilegiado es el departamento, espacio exclusivo de la familia nuclear; en el otro, en la vecindad, es el patio común, eje de una vida cotidiana que abarca a un conjunto de familias, muchas de las cuales son familias extensas.

Detrás de esto hay orientaciones culturales diferentes: una corresponde al individualismo preponderante en la civilización occidental contemporánea, y la otra apunta hacia una sociedad local en la que los lazos por vecindad desempeñan un papel de la mayor importancia, como en la civilización mesoamericana, y *permiten la gestación de formas culturales propias* en un ámbito cotidiano más amplio que el que ofrece la familia nuclear".

Por último está el caso de los migrantes que pernoctan en el interior de las bodegas de la Merced donde pagan una cuota por noche. Son encerrados por los veladores que vigilan las bodegas, que se abren alrededor de la 4 de la mañana, hora en la que las familias son desalojadas (fuente: Marjorie Thacker, GIMTRAP, 1997). Es la forma de ocupación más precaria que puede existir y generalmente son familias de recién migración que ocupan estas bodegas antes de encontrar un lugar para vivir.

En la periferia de la ciudad y en los municipios conurbados los indígenas migrantes ocupan viviendas precarias como en Chalco, Chimalhuacan, Ecatepec, A. Zaragoza y La Paz. Enfrentan en las zonas periféricas problemas de servicios que tienden a agudizarse en la medida en que en el área metropolitana se han edificado colonias sobre terrenos lacustres con problemas de hundimiento de arcillas donde es muy difícil construir y más difícil dotar de servicios: muchos de estos terrenos son ácidos y corroen las cimentaciones. En los asentamientos irregulares o campamentos, los migrantes indígenas han levantado sus casas por medio de la autoconstrucción con materiales de baja calidad y de bajo costo (láminas de

cartón, madera y plásticos). Algunos han construido viviendas “de material” con tabicones ligeros, sin castillos y sin aplanado y que dejan pasar la humedad y se deterioran rápidamente.

### 5.3. Aspectos culturales de la presencia indígena

Existe una valoración contradictoria de la presencia indígena en la Ciudad de México. Por un lado el indígena es valorado en el Museo Nacional de Antropología, en algunos monumentos (Cuauhtémoc, 1887, obra del ingeniero F. M. Jiménez; el monumento a la Raza, 1940), en los sitios arqueológicos, desde el Templo Mayor hacia la pirámide de Cuicuilco, en la arquitectura moderna (El Anahuacalli de Juan O’Gorman y Diego Rivera (1945); El Cárcamo de Lerma, y los frontones de A. Arai en la Ciudad Universitaria (1953), por otro lado el indígena es discriminado porque es indígena y no porque es migrante. Las *Marías* de los semáforos y los danzantes forman parte del paisaje cultural vivo de la ciudad; sin embargo, son despreciados por los ciudadanos globalizados, clientes de los comercios multinacionales y que jamás comprarían artesanías.

La presencia indígena en la Ciudad de México se manifiesta de manera más visible en las fiestas de los pueblos, las procesiones y las peregrinaciones. Estos acontecimientos tienen diferentes formas de ocupar el espacio urbano: a veces ocupan espacios privados (renta de salones) otras ocupan calles, plazas y otros espacios públicos. La fiesta más conocida por los “chilangos” ▶ 6 es la celebración de la Virgen de Guadalupe el 12 de diciembre, cuando

miles de indígenas de todo el país acuden al santuario del cerro del Tepeyac cerca de la Basílica de Guadalupe.

Otro ejemplo de la presencia de la cultura indígena es la celebración de las llamadas “velas” de los zapotecos del istmo, para lo cual rentan grandes salones y traen chamanes de la región para los rituales, orquestas, adornos y comidas. La organización del culto a la imagen del santo patrono de Acatlán, Puebla, fue estudiada por Efraín Cortés en 1994, ▶ 7 en diversas colonias de la Ciudad de México. Los inmigrantes fundaron sendas mayordomías a las cuales regresan una vez al año con la réplica de la imagen en una peregrinación que es recibida por las autoridades a la entrada del pueblo.

En los antiguos pueblos de la cuenca de México, hoy devorados por el crecimiento urbano, todavía se conservan ciclos festivos y ceremoniales de los que muchos de los investigadores de los años 70 habían anunciado su desaparición. Estas fiestas son formas de resistencia cultural no solamente a la urbanización moderna sino también a los procesos de globalización y por lo tanto constituyen estrategias de resistencia a los procesos de cambio social y espacial en la ciudad. Los ciclos ceremoniales de Xochimilco, Milpa Alta, Tlalpan y Tláhuac son ejemplos de la vitalidad de estas tradiciones culturales. En los pueblos del Sur de la Ciudad, la principal constante es que todos tienen un santo patrón que los identifica y que le da nombre a la comunidad y es a partir de ahí que se estructura un complejo calendario festivo religioso, articulado con la fiesta mayor, la fiesta patronal. Este calendario festivo se reproduce gracias a una compleja estructura llamada “mayordomía” (María Ana Portal, 1999).

6 ◀ Se designa como Chilangos a los habitantes del Distrito Federal sin distinción étnica. El nombre viene de los que cultivaban el chile.

7 ◀ Los tecuanes: una danza en la peregrinación que realizan agrupaciones de migrantes de Acatlán, Puebla, en Carlos Garma y Robert Shadow (coords.), *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, México. UAM-Iztapalapa.

También existen fiestas de origen mesoamericano que marcan la vida en todas las colonias y pueblos de la cuenca de México y que tienen profundas implicaciones para el reconocimiento de la existencia de una cosmovisión antigua que se mantiene viva y que nutre con su savia las múltiples manifestaciones de la religiosidad popular (Andrés Medina, 2000). Tales son las fiestas de La Candelaria, el 2 de febrero; la fiesta de la Santa Cruz el 3 de mayo. En esta última, se observan dos tipos de manifestaciones: por una parte la celebración que se hace en las casas y edificios en construcción y en donde se coloca en la cima una cruz de madera adornada con flores y tiras de papeles de colores y se celebra una comida en la que participan los albañiles y los maestros de obra así como el propietario en ocasiones, y por otra parte, las ceremonias diversas que se hacen en los pueblos en torno a las cruces. Andrés Medina dice que estos dos ámbitos parecen desvinculados, sin embargo, ambos manifiestan la misma cosmovisión. El sentido profundo de esta ceremonia se ha perdido desde hace mucho para quienes participan en ella.

Otra fiesta que no ha sido objeto de investigación en la Ciudad de México es el Carnaval. Existen solamente algunos reportes como el de Cristina Oehmichen (1992) sobre el Carnaval en Los Reyes, Culhuacán. Como lo ha mostrado Jacques Galinier entre los otomís de la Huasteca, ▶ 8 el Carnaval es una de las fiestas con mayor contenido mesoamericano y con un profundo sentido subversivo que abre la temporada de lluvias y de trabajo intenso en las milpas.

La fiesta de los Muertos se festeja en toda la ciudad, sin embargo para muchos de los inmigrantes

indígenas es una ocasión de regresar a su pueblo para pasarla junto con su familia y festejar a los muertos que están enterrados en su pueblo. Todavía subsiste en algunos pueblos la costumbre de pasar la noche en los panteones, conversando entre sí, comiendo y bebiendo, así como pronunciando diversas oraciones; son la llamadas “alumbradas” en las que la mayor actividad colectiva se concentra en la noche. En pueblos de la Cuenca de México como Mixquic en Milpa Alta, la fiesta de Muertos es una gran ocasión festiva que conmueve a toda la comunidad. Es la ocasión en que se reúne la familia para rendir culto a los ancestros, tanto con la ofrenda como con la limpieza y adorno de las tumbas en los panteones. La construcción de los altares y la disposición de los alimentos, imágenes, velas, incensarios y frutas expresan mucho de la antigua cosmovisión mesoamericana, como la reproducción del *quincunce*, figura marcada por cuatro puntos cardinales situado en la esquina de un cuadrado y por un quinto punto situado en el centro, relacionada con la concepción del universo, en su forma y diferentes niveles que representan las diferentes capas de los cielos, siendo el más bajo el inframundo, el mundo de los muertos, en el señalamiento de las esquinas, en el tipo de alimentos, como por ejemplo los panes, en la forma de los huesos en cruz así como las calaveras de dulce que llevan el nombre del difunto en la frente.

La pertenencia étnica es un elemento que sigue manifestándose y que sirve como estrategia de sobrevivencia cultural frente a un mundo urbano ajeno: la difusión y la práctica de la lengua materna, la recreación de la música, la artesanía y la gastronomía son herencias culturales que afortunadamente no han desaparecido en las poblaciones indígenas de la Ciudad

84 Jacques Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomís*, México, UNAM, CEMCA, INI, 1990.



de México. En la ciudad de México existen más de 15 bandas filarmónicas o grupos musicales del Estado de Oaxaca, Guerrero, Veracruz, Michoacán y grupos de danzas indígenas. La más conocida es la banda Mixe de Totontepec, Oaxaca. Se formó a finales de los años setenta y realizó su primera grabación en coordinación con el INAH en 1980, en la actualidad lleva más de 20 discos que escuchan muchos de los migrantes que viven en la Ciudad de México en fiestas y en espacios públicos.

En cuanto a los hablantes de lenguas indígenas en la Ciudad de México, si comparamos las fechas de 1970 y 1990 (el conteo de 1980 no es fiable) el porcentaje de monolingüismo está bajando, mientras que el porcentaje de bilingüismo (idioma indígena + español) sube para una población de más de 5 años:

Años	1970		1990	
	bilingüe	monolingüe	Bilingüe	monolingüe
En el DF	67.213	1.447	107.308	339

#### 5.4. Aspectos organizativos de la presencia indígena

Pocos estudios sobre los indígenas en la ciudad de México han ido más allá de los aspectos demográfico o socioeconómico. Tenemos como referencia pocos estudios que han considerado el aspecto sociocultural comunitario, es decir las formas de organización comunitarias que han logrado desarrollar los grupos migrantes en la ciudad a partir de su pertenencia étnica, redes de ayuda mutua, vida comunitaria y los cargos comunitarios o políticos que se han creado a lo largo de estos 30 años de migraciones constantes.

El espacio colectivo es para los indígenas la clave de la organización comunitaria. El espacio colectivo permite desarrollar estrategias de vida comunitaria como los cargos comunitarios, las asambleas, las mayordomías, el fomento a sus distintas formas de reproducción cultural, práctica de su lengua y las relaciones que mantienen con sus comunidades de origen que en la mayoría de los casos siguen de pie, así como organizaciones que tienen fines productivos y de comercialización tales como los otomís, los mazahuas y los triquis del centro histórico.

Los cargos comunitarios corresponden a un compromiso con la comunidad y son tomados en cuenta como servicio a la comunidad como en las comunidades de origen. Estos sistemas consisten en asumir por dos años la mesa directiva que se compone de presidente, secretario y tesorero con sus respectivos suplentes y las comisiones. Así está organizado el grupo Solidario Totontepecano de los mixes, la Asociación Coordinadora de la Juventud de Tlahuitoltepec radicada en el Distrito Federal, los zapotecos de Yatzachi el Alto, San Pedro Lazopa. En algunas ocasiones los cargos son por mayordomías que se encargan de organizar la fiesta patronal, la cual coincide muchas veces con la fiesta del patrono del pueblo, y recaudar los fondos, tal como en la comunidad de Santa Catarina Albarradas de Nezahualcóyotl (Pedro González Gómez, Ce-Acatl, 1999).

Existe una práctica democrática vigente: la asamblea, es el máximo órgano de decisión, discusión y aprobación de los temas y asuntos que interesan a la comunidad migrante. Esta forma de tomar decisiones es característica de los migrantes del Estado de Oaxaca,

entre ellos la Plataforma Social y Cultural Yatzaletña, el Grupo Solidario Totontepecano, la Coordinadora de la Juventud de Tlahuitoltepec Mixe, el Frente Seis Hojas y el Movimiento de Unificación y Lucha Triqui (MULT) del Centro Histórico.

La organización comercial tal como el Movimiento de Artesanos Independientes Zapatistas (MAIZ), mazahuas y otomís del Centro Histórico, es una de las formas organizativas que permite a los artesanos unirse y reproducir una vida indígena en plena ciudad, aunque por ella tengan que enfrentar discriminación en algunos casos.

Cabe destacar que en el caso de las mujeres indígenas migrantes el proceso organizativo ha sido más acelerado, a diferencia de las mujeres en sus lugares de origen. Las mujeres migrantes se han organizado alrededor de actividades concretas como la elaboración y comercialización de productos y otras actividades laborales. Por ejemplo, en el Distrito Federal, trabajan organizaciones como la Unión de Mujeres de Ixtlahuaca, el Grupo de la Mansión Mazahua, la Cooperativa Flor de Mazahua, Expresión Cultural Mixe-Xaam y el Grupo Mazahua de Barrios Unidos. Algunas ponen mayor énfasis en trabajos que beneficien a sus comunidades de origen, otras se dedican a la comercialización de sus productos y otras a la capacitación laboral (Claudia Corona de la Peña, Ce-Acatl, 1999). En la mayoría de los casos los procesos organizativos responden a necesidades de sus comunidades de origen.

Por último, se observa la existencia de solidaridades distintas y tradicionalmente no percibidas, las solidaridades inter e intraétnicas en el seno del

espacio urbano que ayudan a definir nuevos territorios no contiguos; no son barrios ni son distritos pero permiten a los más pobres llegar, ubicarse, encontrar empleo y sobrevivir (Daniel Hiernaux, 2000). Son formas organizativas basadas exclusivamente sobre la solidaridad, valor que encontramos también altamente vivo con las organizaciones mestizas del Movimiento Urbano Popular (MUP). Lourdes Arizpe (1978) detectó que la ayuda financiera y moral entre parientes se prolonga y se consolida aún más cuando las familias se establecen en forma permanente en la ciudad. La historia típica de una familia muestra muy claramente el proceso familiar de mejoramiento de la vivienda:

“Margarita Ochoa llegó a la ciudad en 1959, con tres de sus hijos. Vivió en casa de una tía, hermana de su madre, en la colonia Argentina, al noroeste de la ciudad. Después de algunos años allí, el esposo de su hermana compró un terreno en la colonia Aurora, en Netzahualcóyotl, y ayudó a que Margarita y sus dos hermanos compraran terrenos allí cerca. Cuando el cuñado construyó su casa, todas estas familias ayudaron en la construcción; los hombres en las labores de albañilería; las mujeres en la preparación de las comidas. El cuñado, que es maestro albañil, se encargó de dirigir también la construcción de la casa de Margarita y de sus dos hermanos. Margarita no tuvo que pagar casi nada de mano de obra, porque todas las labores de construcción las llevaron a cabo sus parientes. Hace poco, su hijo casado compró un terreno cercano, y las mismas familias le ayudaron a construir su casa. La proximidad residencial de todas estas familias hace que mantengan relaciones muy estrechas de reciprocidad. Se visitan con frecuencia, se hacen préstamos de dinero y de cosas, etc.”

## 6. LA VIVIENDA DE LOS GRUPOS INDÍGENAS EN LA CIUDAD DE MÉXICO

Los espacios ocupados por los indígenas en la ciudad de México pueden ser clasificados en dos tipos:

- Inmuebles existentes, generalmente en mal estado, algunos antiguos.
- Predios baldíos en los cuales los indígenas han construido viviendas provisionales.

La característica principal de esta forma de ocupación es la forma comunitaria, generalmente los grupos pertenecen a una sola etnia, con la excepción de 4 casos (Rayón 91, Mesones 138, Juan Cuamatzín 86 y Sabina 178).

Identificamos 18 predios ocupados. El número de familias por predio varía de 6 a 115. En un solo caso, las familias están instaladas en la vía pública (caso Fuentes Brotantes en Tlalpan).

Todos los predios tienen situaciones jurídicas diferentes y complejas, algunas han sido resueltas por el INVI (Instituto de Vivienda del Distrito Federal) o por el Gobierno de la Ciudad, otros casos no han podido resolverse y por lo tanto se encuentran en proceso de resolución. La forma de tenencia legal del suelo es lo que permite al INVI adjudicar una línea de crédito para la construcción de viviendas en el predio mismo o en otro predio asignado por el mismo instituto o encontrado por la propia comunidad.

Se han encontrado 5 predios ocupados por el grupo otomí. Casi todos se encuentran en la Colonia

Roma. La mayoría viven en habitaciones precarias construidas por ellos mismos en terrenos baldíos que generalmente tuvieron que limpiar.

Encontramos 4 predios ocupados por indígenas mazahuas (Mesones #138; Santa Veracruz #43; República de Cuba #53, y Pensador Mexicano N°11) en las colonias Centro y Guerrero. Los cuatro son inmuebles en estado regular o en muy mal estado.

El predio más grande es el de Mesones N°138 (1900m<sup>2</sup>), 115 familias, de las cuales el grupo mazahua es de 60 familias. El edificio no presenta un interés arquitectónico, hay varios edificios que van de uno a siete pisos. Parte del inmueble fue invadido en 1986 a raíz de que sus inquilinos abandonaron el inmueble por temor a otro sismo.

Identificamos 4 predios ocupados por el grupo de los triquis (Congreso de la Unión N°73 y Juan de la Granja N°74 en la Colonia Merced Balbuena, Telecomunicaciones N°200, Colonia Ejército, y López N°23 en la Colonia Centro).

Los demás predios se localizan en varias partes de la ciudad. Algunos grupos como el de la calle Rayón 91 en Aragón –La Villa, de la calle Juan Cuamatzín, Col. Merced Balbuena y de la calle Sabino 178 en la colonia Santa María La Ribera, están formados por varios grupos indígenas, los demás son grupos urbanos sin identidad indígena específica.

## 7. LOS PROYECTOS DEL GOBIERNO DE LA CIUDAD DE MÉXICO

El Instituto de Vivienda del Distrito Federal (INVI) empezó a operar y gestionar los programas especiales a partir del 2000. Como lo hemos visto más arriba, la situación jurídica complicada de muchos de los predios ha impedido solucionar rápidamente muchos de los casos. Sin embargo, actualmente, en el 2004, algunos proyectos están en proceso de llevarse a cabo y otros ya han sido terminados.

### *Mesones 138, col. Centro*

Existe un proyecto de 90 viviendas en el mismo predio que está expropiado a favor del INVI. Se tiene prevista la reubicación de 25 familias en otro predio ya que el predio actualmente ocupado cuenta con 115 familias (60 mazahuas y 55 urbanos). El proyecto de vivienda está en etapa de obra.

### *Guanajuato 125, Col. Roma*

Un proyecto de 55 viviendas ha sido diseñado por la ONG Casa y Ciudad en el mismo predio. Actualmente el proyecto se encuentra ejecutado. El proyecto cuenta, además de las viviendas, con un taller de producción y exposición de artesanías. El predio ha sido adquirido por los ocupantes.

### *La Mansión Mazahua, Santa Veracruz 43 y Pensador Mexicano 11, Col. Centro*

Un proyecto de 60 viviendas que tiene por objetivo reubicar a los dos grupos mazahuas en otro predio de la Ciudad de México: en Jesús Carranza N°25 en la Colonia Morelos. El proyecto está diseñado y aprobado por las autoridades locales, la obra está

terminada, solamente 5 ó 6 familias de la mansión no quieren integrarse al proyecto por razones personales.

### *Zacatecas 74, Col. Roma, Avenida Chapultepec 380 y 342, Col. Roma*

En estos predios no existen todavía proyectos de vivienda ya que los predios se encuentran en proceso de legalización. En el caso de Chapultepec 380, el grupo otomí se encuentra en un terreno colindante a un transformador del Metro y está buscando un predio para su reubicación.

### *López 23, Col. Centro*

El inmueble estuvo en proceso de adquisición para un proyecto de renovación del antiguo casino alemán. El grupo triqui tuvo la intención de transformarlo en centro cultural triqui, pero no se pudo llevar a cabo por razones legales. Actualmente el edificio se encuentra desocupado y las familias fueron reubicadas.

### *Cuba 53, Col. Centro*

Existe un proyecto de rehabilitación del inmueble, sin embargo, el Fideicomiso del Centro Histórico estaba en proceso de adquirir el inmueble cuando su administración cambió.

El propietario es el mismo que para el predio de Pensador Mexicano N°11, después del cambio de administración del Fideicomiso, el INVI adquirió el predio para poder ejercer un crédito, sin embargo, todavía no se ha podido empezar la obra de rehabilitación por razones administrativas.

### *Juan Cuamatzin 86, Col. Merced Balbuena*

De los varios grupos indígenas que ocupan este predio, algunos se van a quedar en el predio con un proyecto de vivienda, otros van a ser reubicados en otro predio.

IDENTIFICACIÓN DE LAS OCUPACIONES DE LOS GRUPOS INDÍGENAS EN LA CIUDAD DE MÉXICO

LOCALIZACIÓN	NÚMERO DE FAMILIAS	OCUPACIÓN DEL PREDIO	PROPIEDAD	PROYECTO EXISTENTE	GRUPO ÉTNICO
Lucerna 39-bis, Col. Juárez, Cuauhtemoc	9	Inmueble 1 piso	particular	no	otomí
Ferrocarril mexicano, Ampl. San Juan de Aragón	40	Viviendas provisionales	Ferrocarriles Nacionales de México	no	
Cantera 42, Fuentes brotantes, Tlalpan	32	En la vía pública	Sin predio	no	urbanos
Sabina 178 Col. Santa María La Ribera	114	inmueble	particular		Mazahuas, otomís nahuas, mixtecos y urbanos
Rayón 91, Aragón-La Villa, Gustavo A. Madero	6	inmueble	particular	Pagan renta	zapotecos mixtecos urbanos
Mesones 138, Col. Centro, Cuauhtemoc	115	inmueble	particular	Proyecto en ejecución	60 mazahuas 55 urbanos
Guanajuato 125, Col. Roma, Cuauhtemoc	55	Viviendas provisionales	INVI desincorporación	Proyecto de vivienda ejecutado	otomís
Pensador mexicano 11 Col. Guerrero, Cuauhtemoc	22	inmueble	particular	Sustitución de vivienda	mazahuas
Zacatecas 74, Col. Roma Cuauhtemoc	18	Viviendas provisionales	particular	no	otomís
Av. Chapultepec 380 y 382, Col. Roma, Cuauhtemoc	20	Viviendas provisionales	Particular Metro DF	Sustitución de vivienda (reubicación)	otomís
Congreso de la Unión 73 Col. Merced Balbuena, Venustiano Carranza	41	Viviendas provisionales	Asociación en proceso de compra	no	triquis
Juan de la Granja 74 Col. Merced Balbuena, Venustiano Carranza	?	Viviendas provisionales	Particular	no	triquis
Telecomunicaciones 200, Enrique Contel 38, Col. Ejército Constitucionalista, Iztapalapa	45	Viviendas provisionales	Desincorporado a favor de FIVIDESU	45 viviendas proyectadas	triquis
Av. Chapultepec 342, Col. Roma, Cuauhtemoc	23	Viviendas provisionales	Particular	Proceso de expropiación	otomís
Santa Veracruz 43, Col. Guerrero, Cuauhtemoc	38	Inmueble catalogado por el INAH	Gobierno Federal	Reubicación propuesta	mazahuas
López 23, Col. Centro, Cuauhtemoc	93	inmueble	Gobierno Federal	Sustitución de vivienda	triquis
República de Cuba 53, Col. Centro, Cuauhtemoc	36	inmueble	particular	rehabilitación	mazahuas
Juan Cuamatzin 86, Col. Merced Balbuena, Venustiano Carranza	?	inmueble	En proceso de expropiación	no	zapotecos mazahuas y otros

Fuente : Dirección de programas especiales, INVI, 2003

## 8. EL CASO DE LOS OTOMÍS DE LA CALLE GUANAJUATO 125

Este caso es el resultado de una invasión. El 9 de septiembre de 1995, un grupo de Otomís decidieron invadir este predio propiedad de la Secretaría de Gobernación. Un total de 35 familias se instalaron de la noche a la mañana construyendo casas provisionales de 4 x 3 m con estructuras de madera, cartón y láminas. Luego las familias llegaron a 47 y 55. No tenían servicios básicos y de pronto la ira, discriminación y desprecio de los vecinos clasemedieros de la Colonia Roma iba creciendo hasta llegar a una denuncia en las autoridades locales. Tres años después la autoridad delegacional en Cuauhtémoc encabezada por el arquitecto Jorge Legorreta prefirió no meterse en medio del conflicto y solamente escuchó los argumentos de los reclamos de los vecinos, afirmando que la comunidad otomí “rompe con el entorno, no es el tipo de gente de esta zona.” ▶ 9

El 4 de abril el predio ardió en llamas arrasando las pertenencias de sus ocupantes. La versión de la causa del incendio que tiene la comunidad como válida es la que cuentan los niños que jugaban frente al predio y relatan que de un edificio vecino vieron caer el fuego que terminó con sus hogares. La Delegación intervino de inmediato y ayudó a la comunidad para reconstruir sus viviendas, proporcionando materiales de construcción, bloques y láminas. También tomó medidas de seguridad, colocando todos los tanques de gas y las estufas en un mismo lugar, constituyendo así una cocina comunitaria. A raíz de este accidente, la comunidad empezó a organizarse y a entrar en un

proceso de lucha para una vivienda digna. La comunidad participó en el comité vecinal, en movimientos sociales como el zapatismo, y en el movimiento urbano popular. Esto exacerbó aún más a los vecinos quienes al enterarse que la comunidad Otomí estaba gestionando una licencia de construcción, empezaron a recolectar firmas en contra del proyecto de vivienda de interés social. Los vecinos mandaron entonces una petición a la Delegación para que el proyecto no recibiera su aprobación. El caso es interesante porque muestra que más de quinientos años después de la conquista, se emplearon los mismos argumentos en contra de los indígenas, lo que originó como lo hemos visto más arriba, las parcialidades indígenas. Lo más curioso de la historia es que los mismos vecinos ignoraban que se encuentran precisamente en el territorio de una de las parcialidades indígenas del siglo XVIII. La comunidad mandó una respuesta a la delegación y a varias entidades de la ciudad en donde contesta punto por punto las afirmaciones erróneas de esta petición. La petición fechada el 18 de abril del 2001 atribuye al grupo otomí el incremento de la delincuencia en la zona. También argumenta que la construcción de un conjunto de interés social repercutirá en la baja de los precios de los inmuebles. La comunidad otomí reaccionó con otro documento que envió a la autoridad delegacional basándose en los derechos humanos, a la vivienda, al desarrollo social y apelando a los varios instrumentos internacionales que ha suscrito México en materia de derechos económicos, sociales y culturales.

El conflicto culminó cuando el gobierno federal se enteró de la adhesión de la comunidad a los reclamos zapatistas. Este hecho desembocó en la ruptura de las

**Coordinación Indígena Otomi A. C., Guanajuato N° 125, Colonia Roma**  
ESTADO DE LA VIVIENDA EN 2002



VISTA DEL ALTAR



VISTAS DEL PASILLO



VISTAS DEL PASILLO



MUJERES EN EL LAVADERO



negociaciones sobre el predio de propiedad federal y el encarcelamiento del dirigente Isaac Martínez por 36 horas, acusado de despojo. Luego, gracias a la intervención del Instituto de Vivienda del Distrito Federal (INVI) se logró comprar el predio gracias a un proceso jurídico llamado desincorporación. A partir de ahí, la comunidad pudo entrar en un proceso de solicitud de crédito para vivienda. Un proyecto de viviendas de interés social diseñado por la organización no gubernamental Casa y Ciudad fue aprobado por la autoridad local. El proyecto que consta de cuatro edificios fue diseñado para 47 familias indígenas. Las reglas de operación del INVI llevaron a un proyecto condonacional con un crédito por familia de 166.000 pesos (14,334 usd), 22,21 veces el salario mínimo. El costo por departamento fue de 355.000 pesos (30.869



USD). Las familias tienen que reembolsar el crédito con 15.932 pesos anuales (1385 USD). El proyecto diseñado por Casa y Ciudad se vio limitado por las normas del INVI, así como las normas de construcción para la vivienda de interés social, lo cual impidió diseñar viviendas específicas para familias indígenas más acordes con su modo de vida y su cultura. Por ejemplo, faltó diseñar espacios más tradicionales tales como temascales (baño de vapor), lugares de conversación, lugares para sujetar telares de cintura, o colocar la cuerda de la cuna de los niños. Sin embargo, un espacio para taller artesanal ha sido previsto en la planta baja. Es un buen ejemplo de producción social de vivienda ya que los planos fueron diseñados en concertación con la comunidad.

El conjunto llamado “el caracol de la Roma” tiene asignado en cada edificio un nombre en ñañhu: ▶ 10 lluvia, arco iris, luna y sol y en el acceso principal se encuentra un gran mosaico de piedras de colores con la figura del dios otomí Otontecuitl que recibe a los visitantes. El conjunto fue inaugurado el 22 de noviembre del 2003. En 2004, el proyecto recibió el premio nacional de vivienda.



## 9. CONCLUSIONES

El mejoramiento de la vivienda indígena en la Ciudad de México tiene todavía un largo camino por recorrer. Hemos visto al principio de este breve estudio cómo la colonización española había delimitado barrios indígenas alrededor de la ciudad colonial con sus casas tradicionales de adobe, carrizo o pencas de maguey. La problemática del mejoramiento de la vivienda indígena es una preocupación muy reciente, podemos fecharla a partir del año 2000 cuando el Instituto de Vivienda de la Ciudad de México empieza a registrar los predios ocupados por las familias indígenas e intenta incorporarlos en un proceso de crédito para adquirir vivienda de interés social. Antes de esta fecha ninguna autoridad se había preocupado por las condiciones en las cuales vivían los indígenas en la ciudad. A raíz del temblor de 1985 se presentaron varios proyectos de reubicación de familias que vivían en vecindades que habían sido derrumbadas pero nunca se había planteado el tema de quiénes vivían en estos predios, si eran indígenas o no. Creo que el reconocimiento de los indígenas como habitantes de la ciudad es algo nuevo. ▶ 11 Inclusive, hasta hace poco se hablaba de los indígenas migrantes, ahora los indígenas pugnan por ser reconocidos como residentes de la ciudad, ya que ya no son migrantes y tal vez fueron sus padres los que fueron los migrantes. Este reconocimiento como indígenas residentes es muy importante puesto que implica en consecuencia el reconocimiento de los derechos, y no solamente de los derechos a la vivienda, pero también todos los derechos económicos, sociales y culturales. Los indígenas también hicieron la ciudad, lo comprobamos en este estudio, por su

forma de ocupar el espacio; por esto reclaman, con justa razón, el derecho a estar en la ciudad como residentes.

La vivienda indígena cobra en este sentido más importancia ya que es una entidad cultural en la ciudad. Su mejoramiento o rehabilitación no se puede confundir entonces con un simple programa de vivienda de interés social. Los esfuerzos del actual gobierno de la Ciudad de México para incorporar a un mismo grupo indígena en un solo predio es ya un avance, ya que la incorporación en forma dispersa sería un instrumento dramático de destrucción cultural. Sin embargo, a pesar de que es un primer avance, queda mucho por hacer. Por ejemplo, habrá que trabajar con las normas de habitabilidad para ajustarlas a las necesidades específicas de los indígenas, que no pueden conservar su modo de vida en un departamento con cocina, sala comedor y dos o tres recámaras. La vivienda tradicional indígena tiene otros patrones en términos de diseño de espacios y ahora se trata de retar a los arquitectos para que en forma conjunta con los grupos indígenas puedan concebir espacios nuevos y apropiados al modo de vida de los indígenas.

También hemos visto que el mayor obstáculo a la realización de un proyecto de viviendas nuevas o de rehabilitación es la cuestión legal: la tenencia del suelo es el elemento clave para que se pueda otorgar un crédito por parte del Instituto de Vivienda. Sin embargo, el grado diferente de avance en la gestión de los créditos depende también de la capacidad de cada grupo para lograr una negociación con las autoridades y los dueños de los predios. Algunos grupos son más avanzados que otros, se trata de un proceso en el cual

11 ◀ La obra de Luis Buñuel, *Los olvidados*, muestra las condiciones de vida de los indígenas que vivían en los barrios periféricos de la ciudad de México en los años 40.

cada grupo es el propio responsable de su destino; algunos han logrado mejor que otros entender el tortuoso laberinto administrativo de las autoridades locales. Cada uno de los grupos está fortaleciendo su capacidad de gestión y negociación, es muy probable que esta valiosa experiencia será transmitida a otros grupos e inclusive hacia los grupos en los pueblos que enfrentan también dificultades con sus propias autoridades locales. El caso de los Otomís de la calle Guanajuato 125 es un magnífico ejemplo de cómo un grupo con una cierta cohesión social (a pesar de algunas discrepancias internas) ha logrado mejorar su vivienda.

## BIBLIOGRAFÍA

**ARIZPE, Lourdes**, *Indígenas en la Ciudad de México, el caso de las Marías*, México, SEP-Setentas, 1975.

**ARIZPE, Lourdes**, *Migración, etnicismo y cambio económico*, México, El Colegio de México, 1978.

**ARIZPE, Lourdes**, *Campesinado y migración*, México, SEP, 1985.

**AUDEFRY, Joel**, *Le principe d'Omteotl, architectures indiennes au Mexique*, Tesis de doctorado en etnología bajo la dirección de Robert Jaulin, Université Paris VII, Paris, 1983.

**AUDEFRY, Joel**, *Vivir en los Centros Históricos, experiencias y luchas de los habitantes para permanecer en los Centros Históricos*, México, HIC/MOST-UNESCO/FPH, 1999.

**AUDEFRY, Joel**, *Estrategias de apropiación del espacio por los indígenas en el centro de la Ciudad de México*, en: Ciudad, Pueblos Indígenas y Etnicidad, Pablo Yanes, Virginia Molina, Oscar González, Coordinadores, México, Universidad de la Ciudad de México, 2004.

**AYALA ALONSO, Enrique**, *La casa de la Ciudad de México, evolución y transformaciones*, México, CNCA, 1996.

**BONFIL BATALLA, Guillermo**, *México profundo*, CIESAS/SEP, México, 1987.

**BOUMAZA, Nadir**, *L'ethnicité dans la question urbaine en France*, en Le Courrier du CNRS, N°82, Villes, Paris, mai 1996, pp.29-31

**BRAVO MARENTES, Carlos**, *Reelaboración de identidades indígenas en la Ciudad de México*, en: Antropología y Ciudad, Margarita Estrada y al., compiladores, México, UAM-I/CIESAS 1993.

**CASA Y CIUDAD**, Programa de mejoramiento de vivienda, formas de apropiación social, México, 2003.

**CASTELLS, Manuel**, *La era de la información, el poder de la identidad*, Vol.II, México, Siglo XXI, 1999.

**CE-ACATL**, *Indígenas en la ciudad de México*, N°101, verano 1999. México.

**CERVANTES DELGADO, Roberto**, *Tristes triques, un diario de campo en la Mixteca de la sierra*, México, INAH, 1999.

**CERVANTES GODOY, Carlos**, *Un caracol otomí en el corazón de la Roma*, en: Malacate, Año 1, N°1, Julio-Agosto 2004, México, pp.9-11.

**CORTÉS RUIZ, Efraín**, *San Simón de la Laguna*, México, INI/SEP, 1972.

**DÍAZ POLANCO, Héctor** y al., *Indigenismo, modernización y marginalidad, una revisión crítica*, México, Juan Pablos, 1979.

**GARCÍA ALCARAZ, Agustín**, *Tinujei: los triquis de Copala*, México, CIESAS, 1997.

**GONZÁLEZ ARAGÓN, Jorge**, *Las casas indígenas de la Ciudad de México en los inicios de la Colonia*, en: Elementos N°34, Vol.6, Abril Junio, México, 1999.

**GONZÁLEZ OBREGÓN, Luis**, *Las calles de México*, México, 1927.

**GRUZINSKI, Serge**, *Histoire de Mexico*, Paris, 1996.

**Daniel Hiernaux-Nicolas**, *Metrópolis y etnicidad*, México, FONCA, 2000.

**HOFFMANN, Odile; SALMERÓN CASTRO, Fernando I.**, Coord., *Nueve estudios sobre el espacio, representación y formas de apropiación*, México, CIESAS/ORSTOM, 1997.

**ILLICH, Iván**, *Gender, New-York 1982, El género vernáculo*, Traducción de Leonor Corral, México, Joachim Mortiz, 1990.

**JIMÉNEZ OVANDO, Roberto** y al., *Testimonio gráfico del pueblo mazahua*, Gob. del Estado de México, 1986.

**KEMPER, Robert V.**, *Campesinos en la ciudad, gente de Tzintzuntzan*, México, SEP-Setentas, 1976.

**KIEMELE MURO, Mieldred**, recopiladora, *Cuentos Mazahuas*, México, Gobierno del Estado de México, 1979.

**LIRA, Andrés**, *Comunidades indígenas frente a la ciudad de México, Tenochtitlán y Tlatelolco sus pueblos y barrios, 1812-1919*, México, El Colegio de México, 1983.

**MONZÓN, Arturo**, *Teogonia trique*, en: *Revista Tlalocan*, Vol II, N°1, México, 1945, pp. 3-9.

**MEDINA, Andrés**, *La textura india en la ciudad de México*, en: *Antropológicas* N°17, sept/dic. 2000, México, UNAM, pp.5-16

**MONNET, Jerome**, *Usos e imágenes del centro histórico de la Ciudad de México*, México, DDF/CEMCA, 1995.

**PORTAL, María Ana**, *Las fronteras simbólicas y las redes de intercambio entre los pueblos urbanos del sur del Distrito Federal*, en *Territorio y Cultura en la Ciudad de México*, Tomo

2 *Diversidad*, Miguel A. Aguilar, César Cisneros y Eduardo Nivón coordinadores, México, UAM-Iztapalapa/Plaza y Valdés, 1999.

**RUDOFISKY, Bernard**, *Constructores prodigiosos, apuntes sobre una historia natural de la arquitectura*, México, Editorial Concepto S.A., 1984.

**SANDOVAL FORERO, Eduardo Andrés**, *Familia indígena y unidad doméstica, los otomís del Estado de México*, México, UAEM, 1994.

**TRANFO, Luigi**, *Vida y magia en un pueblo otomí del Mezquital*, México, 1974.

**THACKER MOLL, Marjorie; GÓMEZ RIVAS, Iliana B.**, *La mujer indígena en la ciudad de México*, México, GIMTRAP, 1997.

**VARGAS PÉREZ, Alberto**, *Los triquis de Copala y sus grupos domésticos familiares, ensayo de interpretación de antropología económica en un grupo étnico de Oaxaca*, Tesis de Maestría, México, ENAH, 1998.