CENTRO DE INVESTIGACIONES Y
ESTUDIOS SUPERIORES EN
ANTROPOLOGÍA SOCIAL

IMAGINANDO A TRIQUIS Y MIXTECOS EN LA URBE POTOSINA

REPRESENTACIONES SOCIALES, INSERCIÓN Y ESTIGMATIZACIÓN

T E S I S

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE

MAESTRA EN ANTROPOLOGÍA

P R E S E N T A

MARÍA ELENA HERRERA AMAYA

DIRECTORA DE TESIS: DRA. ALEJANDRA AQUINO MORESCHI

OAXACA DE JUÁREZ, OAX. AGOSTO DE 2013

CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES

EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL UNIDAD PACIFICO SUR

CENTROS PÚBLICOS
CONACYT

PÁGINA DE FIRMAS

El presente comité y jurado evaluador ha decido aprobar, como parte de los requisitos para optar al grado de Maestra en Antropología Social, la tesis: **"Imaginando a triquis y mixtecos en la urbe potosina: representaciones sociales, inserción y estigmatización"** presentada por: **María Elena Herrera Amaya.**

Dra. Séverine Durin
CIESAS Programa Noreste

Dra. Alejandra Aquino Moreschi
CIESAS – Unidad Pacífico- Sur

Dra. Charlyne Curiel
Instituto de Investigaciones Sociológicas
de la UABJO

Dr. Salvador Aquino Centeno
CIESAS Unidad Pacífico Sur

Fecha

AGRADECIMIENTOS

La presente tesis es el resultado de un arduo trabajo, el cual no hubiese llegado a feliz término sin la participación de diversas personas e instituciones que han hecho más fácil y posible este camino. En primer lugar ha sido gracias al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología como este trabajo y mis estudios de maestría han sido financiados. Asimismo, es necesario presentar mis agradecimientos al Centro de Estudios Superiores en Antropología Social, sede Pacífico-Sur, institución que ha sido en los últimos dos años el espacio de mi formación académica y crecimiento profesional y humano. En este centro encontré no sólo la infraestructura, sino también el capital humano y su calidez, así como las oportunidades para la reflexión, el aprendizaje y la autocrítica continuos.

De igual manera, quiero aprovechar este espacio para reconocer el arduo trabajo de la Dra. Alejandra Aquino Moreschi, quien en calidad de directora, me acompañó con reconocible esmero y dedicación de manera continua a lo largo de todo este proceso y en cada una de sus etapas. Ha sido gracias a su apoyo, interés y constancia como esta tesis ha podido salir adelante e ir sorteando las dificultades que se han presentado a lo largo de su realización. Agradezco a la Dra. Alejandra el seguimiento que ha dado a esta tesis y el haber compartido conmigo tiempo, reflexiones, ideas y material bibliográfico, indispensables para las discusiones incluidas en este trabajo.

También es para mí un gusto agradecer a las Doctoras Séverine Durin, María Dolores Paris y Charlynne Curiel por aceptar haber sido mis lectoras y por los valiosos comentarios y acertadas sugerencias que me ayudaron a recapacitar, reflexionar y profundizar en termas de importancia sobre mi trabajo y así hacer de este ejercicio una tesis más sólida. Ha sido para mí un gusto haber recibido sus comentarios. De igual manera, le doy gracias al Dr. Salvador Aquino Centeno, quien a pesar de los tiempos tan ajustados aceptó formar parte de mi jurado y como tal leer mi trabajo.

Finalmente, quiero agradecer muy sinceramente a todas aquellas personas que hacen

parte de este trabajo, a aquellas personas cuyas historias y vidas se vierten a lo largo de esta tesis. Sin ellos este trabajo no tendría sentido ni habría sido posible. Enlistar a cada una de estas personas sería inacabado por lo que quiero reconocer a cada una de las mujeres triquis que me permitieron compartir con ellas un poco de sus vidas en el Callejón de San Francisco, acompañarlas en sus puestos sobre las calles del centro histórico, o bien en sus casas y actividades cotidianas. Agradezco enormemente a los triquis y a los mixtecos por compartir conmigo sus experiencias, sus momentos y parte de sus vidas.

Quiero agradecer de manera muy especial a Domingo Flores, Laureano Mendoza, Arnulfo Flores, José Domínguez y Jesús Jimenez por depositar en mí su confianza y abrirme las puertas no sólo hacía ellos, sino a los demás miembros de las comunidades triqui y mixteca. Quiero expresar que esta experiencia ha sido sumamente enriquecedora para mí y que me complace haber rebasado las relaciones mecánicas y simples en donde además pasé por momentos que colocaron mis emociones a flor de piel.

Este trabajo no hubiera sido posible sin el apoyo de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas delegación San Luis Potosí, en especial el área de Investigación y Promoción Cultural. Gracias al apoyo de este departamento fue mucho más fácil acercarme a esta problemática y poder reflexionar sobre las “otras miradas”. Agradezco a cada una de las personas de esta delegación que compartieron conmigo sus experiencias y opiniones. Ha sido difícil confrontar y reflexionar sobre los encontrados puntos de vista, pero esto ha sido un ejercicio necesario y enriquecedor.

RESUMEN

TITULO DE LA TESIS:

IMAGINANDO A TRIQUIS Y MIXTECOS EN LA URBE POTOSINA: REPRESENTACIONES SOCIALES, INSERCIÓN Y ESTIGMATIZACIÓN

FECHA DEL GRADO:

23 DE AGOSTO 2013

NOMBRE:

MARÍA ELENA HERRERA AMAYA

GRADO PREVIO AL QUE OPTARÁ :

LIC. EN ANTROPOLOGÍA

INSTITUCIONES PREVIAS EN DONDE SE OBTUVO EL GRADO:

COORDINACION DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES / UNIVERSIDAD AUTONÓMA DE SAN LUIS POTOSÍ

Este trabajo analiza los procesos de inserción de triquis y mixtecos en la ciudad de San Luis Potosí en el marco de las interacciones sociales entre estas poblaciones y los funcionarios de instituciones encargadas de atender a los "pueblos indígenas" en la entidad. En particular se estudian las negociaciones entre los funcionarios y tres grupos distintos (dos de triquis y uno de mixtecos) en su lucha por su reconocimiento como parte de la capital potosina. Sin embargo, no se trata sólo del reconocimiento legal, sino también de la búsqueda por acceder a cuestiones que consideran indispensables para tener una "buena vida" y cierta seguridad social, lo que en su contexto se traduce en viviendas y lugares para la venta de artesanías.

Estas interacciones están permeadas por una serie de representaciones sociales sobre lo "indígena", lo "pobre" y lo "migrante" que estigmatizan a triquis y mixtecos y dificultan su inserción en la ciudad, por lo que se vuelven importantes para entender el posicionamiento y el grado de inserción que han alcanzado cada uno de estos grupos en la capital potosina. La paradoja es que si bien las mencionadas representaciones han agudizado los procesos de estigmatización que atraviesan triquis y mixtecos en la ciudad, ellos han sabido movilizarlas o intentado invisibilizarlas de distintas maneras de acuerdo a sus contextos y los objetivos buscados. Aunque las fachadas de "indígena" y "pobre" representan categorías estigmatizantes

que influyen fuertemente en que se les vea como un problema en la ciudad, son movilizadas por triquis y mixtecos para poder acceder al Estado y sus programas. No así la de "migrante", la cual se convierte en una carga para los triquis y los mixtecos y obstaculiza su inserción en la ciudad, al reforzar su representación como "personas de paso"o de "fuera". Para esto esta tesis parte del interaccionismo simbólico a través del cual se estudia el estigma sobre el indígena en el accionar institucional y en el discurso de los funcionarios. También refiere la teoría de las representaciones sociales, las identidades y la etnicidad para analizar la movilización de triquis y mixtecos como un recurso en la ciudad.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....1
I. Origen del problema.....2
II. El planteamiento de una problemática.....3
III. Los casos de análisis.....7
IV. Metodología.....9
V. Marco Teórico.....12
VI. Contenido de la tesis.....17

CAPÍTULO 1:
La comunidad en la urbe: La inserción de triquis y mixtecos en la ciudad de San Luis Potosí 19
1.1 San Luis Potosí: una ciudad "no indígena", "industrial" y "próspera" patrimonio de la humanidad 20
1.2 Fruto de la migración: población indígena en la ciudad de San Luis Potosí.....26
1.3 Triquis y mixtecos en San Luis Potosí.....30
1.4 De los familiares de Luis Flores: Los triquis de San Juan Copala.....35
1.5 El grupo de los triquis jóvenes 39
1.6 "Y dicen que se fueron de noche": la diáspora mixteca de San Andrés Montaña.....42
1.7 ¿Quiénes son los representantes? Una breve presentación sobre los portavoces de las comunidades.....47
1.8 San Luis Potosí, patrimonio de la Humanidad: fuera "mendigos", fuera ambulantes. 53
1.9 La comunidad urbana desterritorializada: la lucha por el "reconocimiento" en la ciudad. 66
Conclusiones.....75

CAPÍTULO 2

Los espacios en la urbe para triquis y mixtecos: el juego de las fachadas y representaciones sociales....77

2.1 La construcción de la representación social del "indígena" en México....78

2.2 "Los ayudo por jodidos", clientelismo sutil....82

2.3. "Pobres e indígenas" para Antorcha Popular y Movimiento Pueblo Libre....88

2.3.1 Antorcha Popular, triquis y mixtecos "¿los más necesitados?"....88

2.3.2 Movimiento Pueblo Libre: "A ustedes por ser indígenas no les vamos a cobrar"...94

2.4 A cada quien lo que pida "la cosa es buscarle" :"Pobres", "indígenas", pero no "migrantes"....97

2.5 La representación del "indígena" como productor y vendedor de artesanías....106

a) La FENAPO: escenario donde juega a favor el ser "indígena" y "migrante"....107

b) La feria triqui: "nuestros hermanos triquis de Oaxaca"....109

c) un evento no cultural....112

2.6 La cuestión cultural en los programas para indígenas urbanos....114

2.7 Los programas para mujeres indígenas 119

Conclusiones....124

CAPÍTULO 3

Ser "oaxaqueño" en San Luis Potosí: un agravante en la estigmatización de triquis y mixtecos 126

3.1 Imaginando lo "oaxaqueño" en los procesos de inserción de triquis y mixtecos en San Luis Potosí 127

3.2 De "Guerrosos" o "pacíficos", entre los imaginarios del "indio permitido" y el "indio insurrecto"....131

3.3. "Lo grillo se lo traen de Oaxaca": La representación de los triquis jóvenes en contraste con los triquis viejos....145

3.4 La cara de la institución: los funcionarios....148

Conclusiones....155

CONCLUSIONES FINALES....157

BIBLIOGRAFÍA....16

GLOSARIO DE ABREVIATURAS

AC Antorcha Campesina
AP Antorcha Popular
CA Casa del Artesano
CDI Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas
CEAPI Coordinación Estatal para la Atención a los Pueblos Indígenas
CEDH Comisión Estatal de los Derechos Humanos
CMAP Coordinadora del Movimiento Amplio Popular
CNDH Comisión Nacional de Derechos Humanos
DC Dirección de Comercio
INDEHPI Instituto de Desarrollo Humano y Social de los Pueblos y Comunidades Indígenas
IM Instituto de las Mujeres
INI Instituto Nacional Indigenista
MA Movimiento Antorchista
MAD Modelo de Atención diferenciada
MPL Movimiento Pueblo Libre
MULT Movimiento de Unificación y Lucha Triqui
SC Secretaría de Cultura
SEDECO Secretaría de Economía
UBISORT Unión para el Bienestar Social para la Región Triqui
ZMSLP Zona Metropolitana

INTRODUCCIÓN

> No muchas autoridades aceptan la cosa de la migración, no la ven muy bien, dicen "¿por qué? Si tenemos aquí nuestros propios problemas ¿por qué más problemas?". Sí, no es tan fácil que lo acepten y por eso les retardan más y les ponen más obstáculos a ellos [triquis y mixtecos], entonces es un problema reincidente. Yo les digo que tengan paciencia, que se sienten y todo y a veces con buenos modales se logra más. Ellos están acostumbrados a [llegar] en grupo en todos los lugares, en grupo como allá en Oaxaca, ya ves que allá en Oaxaca hay plantones a cada ratito, por cualquier cosa, y aquí la ciudadanía, las autoridades no están acostumbrados a aguantar ese tipo de cosas, no hay plantones a instituciones, es mucho muy raro, no como sucede allá en Oaxaca que se van y se plantan. Pero vienen acostumbrados a este tipo de acciones, así se les dificulta [su inserción a la ciudad] más que nada creo que por su costumbre, por su cultura, pero que traen, que traen ya ellos de por allá, en como ellos han tratado, han resuelto sus problemas a lo mejor en otros estados. Pero aquí no les ha funcionado eso y por eso se ha tardado más en que se puedan integrar. (Arturo Rivera, funcionario de la CDI, San Luis Potosí, 27 de noviembre 2012).

Ésta es la opinión de un funcionario del departamento jurídico de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) en la delegación de San Luis Potosí, cuando le pregunté por los triquis y mixtecos asentados en la ciudad y sobre las dificultades que han enfrentado para su inserción en la vida urbana. Desde la llegada de estos grupos, la relación con las instituciones públicas ha sido central para irse abriendo espacios en la ciudad. Sin embargo, esta relación no ha sido fácil, pues ha habido una continúa negociación entre las expectativas que los triquis y los mixtecos tienen de las instituciones –especialmente las creadas para su atención-, y las expectativas de los funcionarios sobre cómo deben de conducirse los recién llegados a la ciudad. En esta relación, han tenido un papel central las representaciones sociales que se ha construido sobre el "indígena"[1] en México, las cuales comparten gran parte de los funcionarios de las instituciones

1 Entiendo la carga peyorativa que trae consigo la categoría de indígena y estoy en contra de su utilización pues considero que es impositivo y un resquicio del colonialismo. Sin embargo, no puedo pasarlo por alto dado el tema de estudio que me ocupa, ya que como se muestra a lo largo de este trabajo, como representación social constituye uno de los elementos de análisis y asimismo, es un concepto empleado de manera oficial por las organizaciones que trabajan con esta población y que lo convierte así en sujetos de atención. Sólo quiero dejar en claro que ésta es la razón por la que he decidido entrecomillarlo.

gubernamentales, y que los triquis y los mixtecos han sabido movilizar en la ciudad.

I. Origen del problema

"Y... ¿vas a ir tú sola con ellos? ¿por qué no mejor vas con los triquis? Ellos son más pacíficos, más buenas gentes". Con estas palabras me encontré la primera vez que me presenté en las oficinas estatales de la Comisión Federal para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) en San Luis Potosí cuando me acerqué a preguntar sobre la ubicación del asentamiento mixteco. En ese momento yo trabajaba como parte del equipo del proyecto sobre pertinencia cultural del programa Oportunidades llevado a cabo por el CIESAS Occidente en el 2010. La primera fase del trabajo consistió en ubicar a la población "indígena" asentada en la ciudad de San Luis Potosí, y por rumores supimos de la existencia de una comunidad mixteca, me fue otorgada esa tarea, para ello es que acudí a la CDI en busca de que se supiera algo sobre ellos.

Para los funcionarios con los que hablé en aquella ocasión el hecho de que yo, en aquel tiempo (2010), recién egresada de la licenciatura me "atreviera a ir sola" al asentamiento mixteco, les resultaba una acción riesgosa, como si me hubiesen dejado a mi suerte y abandonada a la deriva. La imagen que aquellos funcionarios me mostraron de la comunidad mixteca fue la de un grupo "guerroso" e "inconforme", en contraste con una comunidad triqui "pacífica" y "linda". Lo interesante es que la CDI no fue el único espacio institucional donde me topé con este tipo de discursos, en las oficinas del Consejo Estatal de Atención a los Pueblos Indígenas (CEAPI) ahora Instituto de Desarrollo Humano y Social de los Pueblos y Comunidades Indígenas (INDEHPI)[2], el discurso y las representaciones fueron las mismas. La visión paternalista sobre los triquis y la estigmatización de los mixtecos como un grupo

2 Esta institución es un organismo estatal creado para la atención a los pueblos indígenas. En el año de 2012 le fue cambiado el nombre por el de INDEHPI de acuerdo con el cambio de administración. En algunas citas y testimonios aparece esta institución generalmente con el nombre de CEAPI, pues es más conocida por esta denominación, por lo que es pertinente aclarar que se trata de la misma. Para mayor facilidad de lectura he homogeneizado su uso como INDEHPI independientemente de la fecha del cambio de nombre, ya que no hubo cambios significativos respecto a sus objetivos o personal que labora en la misma. Pero, en las citas aparece generalmente como CEAPI, por lo que consideré importante aclarar este punto.

problemático, me llevó a interesarme en el tema de las representaciones sociales y en cómo repercutían éstas sobre los posicionamientos y procesos de inserción que triquis y mixtecos habían logrado en la ciudad.

II. El planteamiento de una problemática

Pese a su avanzada ley en materia de derechos indígenas, la ciudad de San Luis Potosí[3] se presenta como un desafío para las poblaciones "indígenas" que han querido establecerse en esta ciudad, ya que es un espacio que históricamente se ha construido como "mestizo" y se ha imaginado como "próspero" y como vanguardia de la industrialización. Así, al igual que otras ciudades del país, en especial, los centros urbanos sobresalientes y zonas agrícolas importantes (véase Durin, 2007; Martínez Casas, 2007; Oechmichen, 1985), la capital potosina ha sido imaginada como un espacio ajeno a la población "indígena", mucho más si no se trata de población originaria del estado.

Hay que considerar que los triquis y los mixtecos no son parte de las cuatro etnias reconocidas en el estado por la legislación estatal, la cual sólo reconoce a nahuas, teenek y xi oi (pame) asentados en el territorio potosino y a los wirrarika que cruzan su territorio durante sus peregrinaciones anuales a Wirikuta. Además, los triquis y mixtecos migrantes tampoco cumplen con los requisitos que el padrón de comunidades -que acompaña la legislación indígena- indica: 1) tener un territorio ancestral (antes de la llegada de los españoles) y 2) organización propia por "usos y costumbres". De manera que no son "indígenas" como lo entienden la constitución y leyes potosinas. Son "migrantes" y son "oaxaqueños". Esto ha provocado que su presencia en la ciudad cuestione las representaciones sociales hegemónicas[4] que los funcionarios y las instituciones potosinas tienen sobre lo que debe ser un "indígena".

De esta manera, la llegada y establecimiento desde hace más de diez años de la

3Capital del estado del mismo nombre ubicada en la zona centro del estado.
4 La representación social hegemónica del indígena que se ha construido históricamente y de la cual hablaré con más detalle al comienzo del capítulo 2

población migrante triqui y mixteca a la ciudad de San Luis Potosí ha implicado, por un lado, la emergencia de un nuevo actor en el paisaje urbano: la "comunidad indígena migrante" con formas de organización propias que contrastan con las imaginadas para un entorno urbano. Por otro lado, el surgimiento de una nueva relación entre estos nuevos actores urbanos y las instituciones gubernamentales poco habituadas a tratar con comunidades indígenas urbanas provenientes de Oaxaca. Esta nueva relación está marcada por las representaciones sociales que los funcionarios gubernamentales tienen sobre los indígenas en general, y en particular, sobre las representaciones específicas que han construido sobre cada uno de estos grupos (mixtecos y los triquis) y los criterios para distinguirlos e identificarlos.

Para los triquis y los mixtecos, por su parte, la llegada a la ciudad ha implicado una lucha permanente por su reconocimiento en este espacio urbano, para lo cual han tenido que aprender a movilizar las representaciones que se han construidos sobre ellos, así como una serie de estrategias políticas que implican a otros actores de la ciudad, especialmente a los funcionarios de la CDI un interlocutor indispensable en su proceso de inserción a la ciudad. Además, para plantear esta investigación influyeron los relatos sobre las representaciones sociales y los imaginarios que los funcionarios de instituciones como la CDI o la INDEHPI) tienen sobre los triquis y los mixtecos, lo que me llevó a interesarme en las mismas con relación a los discursos de la "otredad", y la visión paternalista de los funcionarios hacia los triquis a quienes han representado como "pacíficos",- visión que comparten personajes políticos quienes han establecido relaciones clientelares con los mismos-. En contraste con la estigmatización hacia los mixtecos al verlos como un grupo problemático o como "guerrosos".

Enmarcada en dicho contexto, me surgieron dos interrogantes centrales que guiaron la investigación: ¿Qué tipo de relaciones se han establecido entre las comunidades migrantes mixteca y triqui y otros actores de la ciudad, especialmente los funcionarios de la CDI? Y ¿De qué manera estas relaciones han estado marcadas por las representaciones sociales sobre lo indígena y, en general, sobre el "otro"?

Dado la experiencia que había tenido durante mi acercamiento a la CDI en una investigación previa, mi hipótesis antes de hacer el trabajo de campo era que las comunidades triqui y mixteca asentadas en la ciudad de San Luis Potosí recibían un trato diferenciado por parte de las instituciones gubernamentales encargadas de asuntos indígenas que se veía reflejado en las condiciones de vida de sus asentamientos y en sus condiciones laborales. Pensaba que este trato diferenciado tenía que ver con las diferentes representaciones sociales que los funcionarios se han hecho sobre cada grupo: sobre los triquis la idea de que son "pacíficos" y sobre los mixtecos de que son "guerrosos". Yo además, postulaba que había una relación directa entre dichas representaciones sociales y los logros alcanzados: la comunidad "pacífica" accede a ciertos derechos, mientras que los "guerrosos" enfrentan la indiferencia.

En la medida que avanzaba mi trabajo de campo me vi obligada a complejizar mi hipótesis y a tomar en cuenta otros factores como la antigüedad de la migración –los triquis migraron hace treinta años y los mixtecos hace apenas diez-, la estrategia política de cada grupo y las relaciones sociales que ambos han establecido con diferentes actores políticos, relaciones que muchas veces son de tipo clientelar. En otras palabras, me di cuenta de la necesidad de interpretar las representaciones sociales de cada grupo en el marco de sus interacciones sociales con los funcionarios y otros actores de la ciudad, pues es en estos procesos que las representaciones colectivas sobre los "otros" se producen y reproducen.

El objetivo principal de esta investigación es analizar las relaciones que se establecen entre las comunidades migrantes triqui y mixteca y las instituciones gubernamentales potosinas encargadas de atender a los pueblos indígenas. Hago énfasis en las representaciones sociales y discursos que el Estado ha construido sobre estas comunidades, las respuestas que el Estado da a estas comunidades en función de esas mismas representaciones y la forma en que los propios actores movilizan las representaciones que se han construido sobre ellos para lograr sus objetivos.

Como objetivos particulares consideré pertinente:

a) Reconstruir el proceso migratorio[5] y el establecimiento de las comunidades migrantes en la ciudad, con la intención de analizar bajo qué condiciones se dio su inserción y las dificultades enfrentadas.

b) Analizar el tipo de relaciones construidas entre triquis y mixtecos con otros actores de la ciudad.

c) Analizar los discursos y representaciones sociales que el Estado –encarnado en sus funcionarios- tienen sobre triquis y mixtecos y el papel que éstas juegan en el trato diferenciado que reciben las comunidades.

En resumen, la presente investigación trata sobre las relaciones establecidas entre los triquis y los mixtecos con las instituciones gubernamentales en sus procesos de inserción en la ciudad y en su lucha por su reconocimiento como parte de la capital potosina. Sin embargo, no se trata sólo de reconocimiento, ellos buscan también el acceso a cuestiones que consideran indispensables para tener una buena vida y conseguir cierta estabilidad: vivienda y trabajo, traducida esta última como lugares para vender sus artesanías. En otras palabras, ellos además de reconocimiento buscan lo que la autora Nancy Fraser (1997) define como "redistribución" de los bienes colectivos de la ciudad. En esta búsqueda de reconocimiento y redistribución, las representaciones sociales sobre lo "indígena", lo "migrante" y lo "oaxaqueño" que se han construido en las interacción entre triquis, mixtecos y funcionarios han sido cruciales para entender la posición y el grado de inserción que han alcanzado estos grupos en la capital potosina.

La paradoja es que si bien las representaciones sociales sobre los "indígenas", los "pobres" y los "migrantes" han agudizado los procesos de estigmatización que enfrentan triquis y mixtecos en la ciudad. Ellos han sabido movilizarlas u ocultarlas de distintas maneras o de acuerdo a diversos contextos. Por ejemplo, aunque las fachadas de "indígena" y "pobre" representan categorías estigmatizantes que influyen fuertemente en que se les vea

5 Con proceso migratorio me refiero al proceso de movilización desde sus comunidades de origen, las causas de su partida y la trayectoria que siguieron antes de establecerse en la ciudad de San Luis Potosí

como un "problema" en la ciudad, son movilizadas por triquis y mixtecos para poder acceder al Estado y sus programas. No así la de "migrante", la cual se convierte en una carga para los triquis y los mixtecos y obstaculiza hasta la fecha su inserción en la capital potosina.

La ciudad de San Luis Potosí resulta un espacio privilegiado para investigaciones como ésta, interesadas en el estudio de las relaciones entre los pueblos indígenas y el Estado. Ya que la legislación potosina en materia indígena ha sido presumida a nivel nacional por incluir a los grupos en tránsito y por elaborar un padrón de comunidades indígenas supuestamente completo. Sin embargo, esta ley y su padrón tienen una deuda pendiente con los pueblos triquis o mixtecos pues no sólo no han sido incluidos, sino que han tenido grandes dificultades para hacer valer sus derechos colectivos en la ciudad. Lo que nos muestra que a pesar de los adelantos en dicha legislación, no se considera las realidades que hoy viven muchos pueblos originarios, como la migración. Hoy en día sigue predominando la idea de que los indígenas están en sus comunidades y que ahí deben de quedarse, así al quedar fuera del marco jurídico estatal, los triquis y los mixtecos enfrentan un proceso de exclusión o como llama Honneth (1997) de "no reconocimiento" y "menosprecio" por parte del Estado.

Esta tesis, pretende aportar al estudio de las migraciones de población indígena, pero enfocada ya no en la trayectoria migratoria de los actores sociales, sino en la lucha que viven de manera cotidiana para encontrar un espacio "reconocido" en sus destinos, entrando en el juego del reconocimiento/redistribución frente al Estado.

III. Los casos de análisis

Esta investigación analiza las relaciones, interacciones y representaciones sociales de los "indígenas migrantes", y los funcionarios públicos de las instituciones encargadas de asuntos indígenas en la capital potosina, enfatizando el juego de las representaciones sociales y su estigmatización o utilización de acuerdo a los diversos contextos. Aunque en un principio de esta investigación había considerado partir bien del funcionario público o de las comunidades, en el trayecto de la investigación me di cuenta que lo mejor era enfocarme en

la interacción de estos actores, pues esto me permitiría tener un panorama más amplio, conocer los diferentes puntos de vista de los diversos actores sociales y me ayudaría a ver cómo se construyen las representaciones sociales en las interacciones de la vida cotidiana.

Los sujetos de estudios de este trabajo son, por un lado, las comunidades triqui (dividida en dos facciones) y mixteca asentadas en la ciudad de San Luis Potosí, quienes hasta el momento son los únicos grupos indígenas en la ciudad que se siguen organizando como comunidad y que se han afirmado frente a las instituciones bajo la fachada[6] de "indígenas". Estas comunidades son originarias del estado de Oaxaca, y son vistas como "migrantes" o "gente de fuera" en la ciudad potosina. Finalmente, se han constituido como un nuevo sujeto de la ciudad, aunque cada una de ellas haya desplegado sus propias estrategias de negociación y movilización, lo que vuelve interesante el ejercicio de contrastación entre los tres casos, el de los mixtecos y las dos facciones de triquis casos. Es pertinente aclarar que a partir del 2011 la comunidad triqui pasó por una división interna que derivó en dos grupos de triquis en la ciudad de San Luis Potosí, por lo que para algunos efectos de este trabajo -como las negociaciones- se hablará de dos grupos de triquis. Esta división obedece a una serie de acontecimientos que se presentarán con más detalle a lo largo de este trabajo, sin embargo, es conveniente que el lector considere que esta división es a partir del año 2011 por lo que los sucesos narrados en este trabajo antes de esta fecha aluden a una sola comunidad triqui.

En el caso de los triquis, la comunidad asentada en San Luis Potosí es originaria de localidades pertenecientes al municipio de San Juan Copala en la mixteca oaxaqueña, una región considerada "conflictiva" y que ha derivado en desplazamientos y migraciones forzadas (Bárcenas 1986, ; París, 2012). Por otra parte, los mixtecos que llegaron a San Luis Potosí partieron de la comunidad de San Andrés Montaña en el municipio de Silacayoapam también en la mixteca oaxaqueña. Ambos, forman parte de un fenómeno migratorio que se ha dado en la región a causa de la pobreza y la marginación.

6 Concepto utilizada por Goffman (1953) para referir el uso que se hace de ciertas representaciones sociales frente a otros actores sociales en contextos determinados.

Por otra parte, el estudio se enfocó al análisis de dos instituciones claves para comprender la inserción de los triquis y los mixtecos en la ciudad de SLP: la CDI y la INDEHPI por ser éstas las encargadas de atender a población indígena. Sin embargo, durante el desarrollo de la investigación me di cuenta de la centralidad que tiene la CDI, así como de la cantidad de personal que interactúa con los triquis y mixtecos (la cual es mayor), por lo que me enfoqué más en la CDI. También me di cuenta de la importancia de otras instituciones que participan en los procesos de inserción de los triquis y los mixtecos como: Secretaría de Cultura (SC), Casa del Artesano (CA), Dirección de Comercio (DC), Instituto de las Mujeres (IM) y Comisión Estatal de los Derechos Humanos CEDH). Sin embargo, por cuestiones de tiempo y por considerar que la CDI es la instancia intermediadora de las demás instituciones me centré únicamente en ésta, aunque acudí también con regularidad a la INDEHPI.

IV. Metodología

Este trabajo es de corte cualitativo pues pretende analizar construcciones sociales de carácter subjetivo, como los procesos de estigmatización en las interacciones sociales y en la vida cotidiana, así como las representaciones sociales. Es un trabajo de reflexividad (Dietz y Álvarez, 2010) que me implica a mí como investigadora dentro del proceso, rechazando cualquier tipo de presunción de objetividad positivista. En otras palabras, en este trabajo me adscribo a la lo que Donna Haraway (1995) llama producir "conocimiento situado".

La investigación se inscribe dentro de una perspectiva etnográfica, siguiendo a Elsie Rockwell (2005) considero que:

> la etnografía no es un método, es un enfoque [...] no se puede tomar como una herramienta neutral para trasladarla de una disciplina a otra, de un objeto a otro. La etnografía contiene de antemano concepciones implícitas acerca de cómo se construye y cómo se le da sentido a la diversidad de relaciones posibles. Sirve para estudiar algunos procesos y prácticas, a una escala definida por la experiencia cotidiana (Rockwell, 2005:2)

De esta manera, el trabajo de campo etnográfico, se "nos dibuja como un modo de encarar el mundo empírico que se caracteriza por centrar la atención en los significados por lo cual las tareas a realizar son de corte observacional, descriptivo, interpretativo y comprensivo" (M. Sánchez-Candamio, 1995 en Cubells, 2002; 18). Asimismo, "requiere que durante el proceso de campo, el investigador sea sensible a las formas locales de interpretar los sucesos, experiencias y vivencias, incluyendo en lo posible las percepciones que se tienen del propio investigador" (Rockwell, 2005; 2).

Dentro del marco del trabajo de campo etnográfico, la observación directa y participante también fue clave para entender las relaciones e interacciones entre funcionarios públicos y comunidades migrantes. Para este análisis llevé a cabo observación de las relaciones entre los funcionarios y las comunidades migrantes en diversos contextos: 1) Las instalaciones de la CDI y la INDEHPI al momento que los representantes de las comunidades migrantes acuden a dialogar; 2) Los diversos espacios en donde se desenvuelven triquis y mixtecos respecto a su relación con las instituciones gubernamentales: asentamientos y sitios en donde laboran; 3) Eventos culturales organizados por los grupos o por la CDI para triquis y mixtecos, u otras poblaciones, asistí incluso a una muestra wirrarika; 4) El acompañamiento y observación participante con los funcionarios públicos de la CDI cuando acuden con las comunidades para algún trámite o requisito; 5) acompañamiento a triquis y mixtecos a otros espacios derivados de la administración gubernamental.

Analizar las interacciones y relaciones entre los distintos actores involucrados requirió de mi presencia en los ámbitos cotidianos. Partí con la intención de hacer una etnografía del Estado y así desde las instituciones y la interacción con los funcionarios analizar los procesos de construcción de relaciones, representaciones y procesos de estigmatización. Sin embargo, al centrarme en las interacciones amplíe mi campo tanto a las instituciones como a las comunidades. De esta manera, la problemática referente a la relación entre las instituciones gubernamentales potosinas y las comunidades migrantes triqui y mixteca, exigió una aproximación metodológica para: 1) dar cuenta del contexto en donde se reproducen cotidianamente discursos y prácticas que están implicadas en dicha relación, y 2) conocer a

los actores involucrados en estos procesos y sus interacciones.

Llegué y logré instalarme en las instalaciones de la CDI en calidad de prestadora de servicio social en donde auxiliaría en lo referente a los trabajos de la institución con los triquis y los mixtecos. Estaba en el lugar indicado, a las oficinas llegaban los triquis y los mixtecos a negociar apoyos y otras cuestiones, y así entendí que no podía quedarme con el sesgo de lo que pasaba en la institución o con los funcionarios, y que tenía que conocer el punto de vista de las comunidades. Comprendí que no debía centrarme en la institución ni tampoco en las comunidades, sino en la relación. Esto me obligó a abrir mis horizontes y cambiar mi estrategia de campo. Por lo que por las mañanas acudía a las instalaciones de la CDI y por las tardes y fines de semana a los asentamientos y puestos de trabajo de triquis y mixtecos.

Dentro de mi trabajo de campo etnográfico la entrevista a profundidad funcionó como una herramienta con la cual pude tener acercamiento a las diversas opiniones y perspectivas de las personas involucradas. Esto es clave en este trabajo, pues a través de estas opiniones es que me fue posible ver las representaciones sociales que ciertos actores tienen sobre los "otros". En este caso, específicamente, realicé entrevistas a profundidad con los funcionarios públicos para aprehender sus discursos sobre las comunidades migrantes, así como a triquis y mixtecos para conocer sus experiencias como migrantes en la ciudad. A los representantes de las comunidades como a los funcionarios les apliqué entrevistas seriadas para tener un seguimiento sobre eventos y de la trayectoria de las relaciones sociales.

Estar tanto en las instituciones como con las comunidades me permitió abrir mis perspectiva y conocer las distintas voces de los involucrados, pero esto mismo fue el causante de dilemas éticos, al estar en medio de información que comprometía a unos u otros bandos. La sola relación entre algunos funcionarios con las comunidades, o las opiniones con las que yo no concordaba ya eran motivos para andar con cautela respecto a la información que iba llegando a mí sobre los distintos actores,. También la escisión interna de los triquis me suscitó dilemas éticos importantes al intentar convivir con las dos facciones, ya que ente ellos la situación es muy tensa. Intenté convivir con ambos de la misma manera y aunque quedé

bien con los distintos actores sociales, yo misma me limité a un acercamiento más estrecho con cualquiera, pues esto implicaría un acto "desleal" respecto a bandos contrarios. Estos dilemas me acompañaron hasta la fase de escritura de la tesis, pues al revivir cada testimonio y opinión no puedo pasar por alto la seriedad y lo comprometedor del contenido de las entrevistas.

Por esta misma razón es que los nombres de algunos entrevistados fueron cambiados, estos en el caso de los testimonios cuyo contenido es comprometido, esto a petición de los mismos entrevistados. De igual manera sucede con los funcionarios de las instituciones gubernamentales, cuyos nombres aparecen modificados debido a la delicadeza de los temas que se tratan y de las opiniones que cada uno de ellos expresa respecto a los "otros".

Esta reflexión respecto de mi persona en el campo en relación con otras personas siempre estuvo presente, construí relaciones afectivas con los actores sociales, no sólo de las comunidades, sino también con los funcionarios, a pesar de las opiniones divergentes. Una reflexión muy importante para mí fue la que me suscitaron los mixtecos, pues ellos desde un principio me señalaron las pautas en las que querían que yo hiciera el trabajo. Lo que al principio se me presentó como un "terrible" obstáculo, al prohibirme hablar con las mujeres o cualquier otro miembro de la comunidad y sentirme vigilada por el "consejo de ancianos" cada vez que yo platicaba con algún representante, así como afrontar el hermetismo hacia ciertos temas como la migración, después se transformó en una experiencia enriquecedora que me permitía ver de cerca y comprender sus mecanismos de protección, su conciencia política y su intento por ser actores y no sólo objetos de la investigación.

V. Marco Teórico

Para esta investigación es preciso entender el término de representaciones sociales, las cuales las entiendo a partir de la propuesta de Moscovici (1961; 1984). Para este autor las representaciones sociales son una construcción intersubjetiva, y no modelos ni patrones preexistentes. En sus palabras: las representaciones son "un conjunto de conceptos,

declaraciones y explicaciones originadas en la vida cotidiana, en el curso de las comunicaciones interindividuales" (Moscovici, 1984: 181), son aprendidas en los acontecimientos de la vida cotidiana y en función de los distintos contextos. Por ello, es importante enfatizar, que las representaciones sociales pueden ser cambiantes y variadas, tienen que ver con la manera que los sujetos sociales aprenden acontecimientos cotidianos, el medio ambiente e identifican a las personas de su entorno próximo (Moscovici, 1979). Este enfoque me es útil porque rompe con las nociones clásicas de representaciones sociales o colectivas que se mostraban estáticas, Moscovici (1961, 1979 y 1984) plantea a las representaciones como producto de las interacciones y por tanto, de los contextos.

Así, al igual que Philomena Essed (1991) invita a estudiar el racismo partir de las rutinas y los escenarios cotidianos, las representaciones sociales y la estigmatización puede ser estudiada de igual manera. El interaccionismo simbólico entendido desde autores como Blumer (1969), Manis y Maetlzer (1978) y Rose (1962) es un enfoque desde el cual se plantea la capacidad del ser humano para aprender símbolos y significados a partir de la interacción con los otros y de acuerdo a un contexto. El individuo es capaz de leer su contexto e interpretar los significados dentro de los cuales se le pide que actúe. Esto es explicado con más detalle en el trabajo de Goffman (1959) "La presentación de la persona en la vida cotidiana", en donde el autor desarrolla como el individuo a partir de fachadas pone en marcha un escenario teatral en donde juega la capacidad de la persona para usar esas fachadas y sus interpretaciones de significados y símbolos.

Este enfoque me permite analizar la movilización que hacen los triquis y mixtecos de sus "fachadas" como "pobres", "indígenas" y "migrantes", ante quiénes y en qué contextos. De igual manera puedo analizar la cuestión de la estigmatización, entendiendo al estigma como un atributo profundamente desacreditador (Goffman, 1963) en donde es sumamente importante considerar que no es una cuestión de atributos sino de relaciones (Goffman, 1963). Es decir, no es el atributo en sí el que conlleva una carga negativa, sino que éste se construye así a partir de la interacción. Me es pertinente, ya que me permite centrarme en las interacciones entre los diversos actores sociales, y así ver que las relaciones de los triquis y los mixtecos se construyen a partir de las escenas cotidianas, mismas en las que hay procesos de

representación social, o donde éstas juegan a su favor o en su contra de acuerdo con los contextos.

Ahora bien, es importante tener en cuenta que

> Sin el concepto de identidad no se podría explicar la menor interacción social, porque todo proceso de interacción implica, entre otras cosas, que los interlocutores implicados se reconozcan recíprocamente mediante la puesta en relieve de alguna dimensión pertinente de sus identidades (Giménez, 2005 7)

El campo de las representaciones sociales y la interacción también son pertinentes para definir y entender la conformación de identidades, en la medida en que "las representaciones son marcos de interpretación que orientan la acción, que construyen valores sobre la realidad y definen identificaciones de un "yo" , un "nosotros" y un "aquellos" (Chávez González, 2010: 27). Mismas que se construyen en el campo de la interacción social, "la identidad emerge y se afirma en la medida en que se confronta con otras identidades en el proceso de interacción social" (Chávez González, 2010: 27). De esta manera, las representaciones

> tienen también por función situar a los individuos y a los grupos en el campo social [así como también] elaborar una identidad social y personal gratificante; es decir, compatible con los sistemas de normas y valores sociales e históricamente determinados (Mugny y Carugati, 198: 183).

En donde "la identidad no descansa definitivamente sobre una base real objetiva, sino sobre las imágenes que los sujetos prefiguran sobre su mundo y el de los otros" (Chávez González, 2010: 27). En este sentido, este trabajo puede enmarcarse dentro del campo de estudios sobre la etnicidad, entendiendo a esta última como un proceso intersubjetivo que se construye a partir de un "encuadre relacional de identidad y diferencia más que la manifestación de un inmanente ser biológico o cultural" (Restrepo, 2004:17). Desde este enfoque de la etnicidad, surgido en la década de 1970 "que se propone replantear de una manera radicalmente nueva la problemática étnica en oposición al substancionalismo y a la ilusión culturalista" (Giménez, 2006: 132), en la que podemos encontrar autores como Barth (1976), Leach (1972) y Moerman (1968) se considera como punto de partida "la

determinación recíproca de los grupos sociales" en donde

> Ya no se consideran los grupos étnicos como unidades discretas y pre-construidas definibles taxonómicamente mediante un listado de rasgos culturales observables, sino como entidades que emergen de la diferenciación cultural -subjetivamente elaborada y percibida- entre grupos que interactúan en un contexto determinado de relaciones interétnicas [...] Implica pasar del estudio de las características de los grupos, al estudio de su proceso de construcción social; de la sustancia a la forma; de la estructura a los procesos (Giménez, 2006: 133)

En este sentido, la etnicidad se convierte en una manifestación de pertenencia a un grupo respecto a "otros". Esto nos conduce al concepto de la identidad étnica, para Barth (1976) la identidad étnica se construye o se transforma en la interacción de los grupos sociales mediante procesos de inclusión-exclusión que establecen fronteras entre dichos grupos, definiendo quienes pertenecen o no a los mismos (en Giménez, 2006: 134). De tal forma que las "identidades étnicas, solamente serían comprensibles a condición de ser referidas al sistema de relaciones sociales que les dieron origen" (Cardoso, 1992: 60). Para Bartolomé (1997) la identidad es un fenómeno múltiple, para este autor no hay un solo ser, sino diversas formas de ser.

Esto me lleva a considerar el carácter performativo de la etnicidad, es decir, de acuerdo con Norval (1999) es necesario analizar la identidad étnica como "un proceso de sedimentación que no es simplemente impuesto ni meramente subjetivo" (Norval, 1999: 85). Para autores como Norval (1999) y Bloul (1999) es necesario hablar de "sujetos-agentes de la etnicidad que no son simplemente los sujetos-sujetados al determinismo social" (Restrepo, 2004: 27). De esta manera, también se puede entender a la etnicidad como estrategia, como un instrumento político, de participación y negociación para la gestión de recursos (Cohen, 1996), "en este sentido, una elite étnica manipula ese recurso en aras de lograr beneficios simbólicos o materiales específicos" (Restrepo, 2004: 18).

De acuerdo con Restrepo (2004) la etnicidad como estrategia a partir de Banton (1983) se puede resumir en estos tres principios:

> (1) los individuos utilizan sus características físicas o culturales para crear grupos y categorías sociales que permitan introducir procesos de inclusión y exclusión;
> (2) las categorías y grupos étnicos emergen en contextos de competencia por recursos específicos, en los cuales ciertos individuos pueden maximizar un beneficio material o simbólico de la creación de fronteras;
> (3) una vez establecidas las categorías étnicas son objeto de disputa por individuos que se encuentran al margen, mientras que son reforzadas y reificadas por quienes encuentran en ellas u beneficio directo o indirecto (Restrepo, 2004, 19).

De esta manera, es posible entender a la etnicidad como un proceso intersubjetivo en continua construcción y reconstrucción a partir de la interacción social. Tener en cuenta esta discusión permitirá comprender los procesos de inserción a la ciudad de San Luis Potosí que viven triquis y mixtecos, y lo performativo de sus identidades en la medida en que éstas se definen y redefinen en la interacción social, así como también pueden ser movilizadas en pro de la negociación de recursos. Esto ayudará a entender que

> la etnicidad es la identidad étnica en acción resultante de una definida "conciencia para sí". En el caso de los migrantes, la identidad étnica es dinamizada a consecuencia del carácter intenso de las relaciones interétnicas, y en ellos la identidad se manifiesta como etnicidad. (Durin y Pernet, 2010: 113)

Manuela Camus (2002) a su vez habla de cómo el "indígena urbano" a partir de su inserción en la ciudad reconstruye bases culturales y materiales para su recreación étnica así como la producción de identidades. Para esta autora el "indígena urbano" aparece como un agente con cada vez mayor participación tanto social y política en espacios en donde usualmente se les discrimina como las ciudades.

> El emplazamiento de los indígenas en territorios metropolitanos, en su doble sentido de establecimiento y de convocatoria, no ha derivado en una integración, aculturación o ladinización sistémica dentro de la sociedad capitalina, ni en una diferenciación extrema que pudiera generar brotes de violencia étnica. Por el contrario, dentro de su inserción en estos espacios de interacción social compleja, nos encontramos una tercera vía muy amplia que depende de múltiples factores interrelacionados, generando manifestaciones diversas de un mismo proceso (Camus, 1999: 188).

Lo que permite entender a triquis y mixtecos como comunidades en construcción y reconstrucción, en donde sus experiencias en los procesos de inserción van generando nuevas

formas de conformar su etnicidad.

VI. Contenido de la tesis

El presente trabajo está dividido en tres partes que dan cuenta de los resultados de la investigación y responden a los objetivos de la misma. En el primer capítulo presento el escenario de la ciudad de San Luis Potosí construido como un espacio "no indígena" y que se imagina como "desarrollado" y en la vanguardia industrial. Este imaginario se contrapone con la representación social hegemónica del "indígena" en México que lo retrata como un lastre y "caricatura" de lo "rural" y del "rezago económico". En un contexto así los triquis y los mixtecos surgen como un nuevo actor urbano que se hace visible como "indígena" en la ciudad y que como tal busca insertarse en la misma. En este sentido la capital potosina, que mira hacia la industrialización, la inversión privada, el desarrollo económico y que ha luchado por convertirse en "patrimonio de la humanidad" ha encontrado incómoda la presencia de triquis y mixtecos en ciertos momentos y espacios.

En el segundo capítulo mi objetivo es mostrar cómo las dificultades por insertarse en un contexto como el de San Luis Potosí aunado a la exclusión que se hace de triquis y mixtecos en la legislación estatal al imaginarlos como "personas de fuera" o "de paso" llevan a la movilización de diversas estrategias para negociar con el Estado. En este capítulo, la representación social del indígena como "pobre" influye en que se les vea a triquis y mixtecos como posible clientela y describo cómo a partir de esto, se han logrado construir relaciones clientelares y a través de éstas tener acceso a cierto posicionamiento en la ciudad. Al mismo tiempo, muestro como los triquis y los mixtecos son actores sociales con capacidad de agencia que movilizan esa representación de "indígena" y "pobre" en ciertos contextos para ganar ciertos espacios en la urbe potosina, a través de programas e instituciones de gobierno en donde lo "indígena" es sinónimo de folclor y cultura. Sin embargo, el seguir siendo considerados como "migrantes", sigue siendo un obstáculo para insertarse como quisieran en la dinámica potosina.

Finalmente, en el tercer y último capítulo muestro más a fondo cómo a partir de la

interacción entre los funcionarios y los triquis y mixtecos se construyen representaciones sociales particulares a la vez enmarcadas en representaciones sociales más amplias, en este caso, las de "indio permitido" e "indio insurrecto", pues si bien es cierto, ambos son categorizados como "indígenas" y "pobres", en el plano de la interacción cotidiana son sus estrategias de negociación, sus relaciones y culturas políticas las que construyen cierto tipo de relaciones, en donde es preciso notar que una cultura política de tipo clientelar y paternalista como la que en ciertos contextos y con ciertos actores han construido los triquis es más compatible con el Estado que la cultura de reclamo que han tomado los mixtecos.

CAPÍTULO 1:

La comunidad en la urbe: La inserción de triquis y mixtecos en la ciudad de San Luis Potosí

La llegada de triquis y mixtecos a esta ciudad significó la aparición de un nuevo actor urbano: la comunidad indígena migrante. En este capítulo discutiré como la decisión de los triquis y los mixtecos por organizarse en la ciudad como comunidad les ha permitido: por un lado, visibilizarse como "indígenas" ante las instituciones y a través de éstas bajar recursos para la búsqueda de mejores condiciones de vida que la de sus lugares de origen, y por otro, esta organización y visibilización ha llevado a que se conviertan en un nuevo tipo de sujeto urbano, el de la "comunidad indígena migrante", aunque como tal enfrenta el desafío de ser una comunidad desterritorializada para un contexto como San Luis Potosí, en el cual aunque se presume de una ley de vanguardia, ésta considera a la comunidad 1)ligada al territorio y 2) organizada por "usos y costumbres".

Esto deja a los triquis y a los mixtecos por fuera la ley de consulta estatal y del padrón de comunidades. Entrando así en el juego de la lucha por el reconocimiento/redistribución, con la esperanza de que el reconocimiento legal les conlleve un lugar en la ciudad y legitime su presencia en la misma para desarrollar sus actividades económicas y tener donde vivir. Además, aunque hacerse visibles les ha dado acceso a ciertos beneficios, ser vistos como "indígenas" les ha acarrado otra serie de problemas. Triquis y mixtecos han luchado de manera cotidiana para ganarse un espacio en una ciudad que les es ajena y distinta a sus lugares de origen, y en esa lucha han surgido conflictos y relaciones derivadas de su afirmación explícita como grupos "indígenas" en una ciudad que se ha construido como "mestiza" y que los considera como personas de afuera. En este sentido, esta ciudad que mira hacia la industrialización, la inversión privada, el desarrollo económico y que ha hecho lo posible por ser patrimonio de la humanidad ha encontrado incomoda la presencia de triquis y mixtecos en ciertos momentos y espacios.

1.1 San Luis Potosí: una ciudad "no indígena", "industrial" y "próspera" patrimonio de la humanidad

A Poco más de 400 kilómetros al noroeste del Distrito Federal siguiendo la carretera núm. 57 México-Laredo[7] se localiza el municipio de San Luis Potosí, capital del estado del mismo nombre. Mismo que junto con las zonas conurbadas de los vecinos municipios de Soledad de Graciano Sánchez (oriente), Mexquitic de Carmona (norte) y Cerro de San Pedro, así como de las delegaciones de La Pila y Villa de Pozos conforman la Zona Metropolitana de la ciudad de San Luis Potosí (ZMSLP) (ver ilustración 3).

El estado de San Luis Potosí se divide en cuatro principales regiones de acuerdo a distintas características naturales, económicas e históricas: altiplano, centro, media y huasteca. La ciudad de San Luis Potosí se ubica en la zona centro, es una ciudad media de 1,097,906[8] habitantes (INEGI, 2010) que en 2013 alcanzó el segundo lugar a nivel nacional en crecimiento económico en el sector secundario[9] (INEGI, 2O13), favorecido principalmente por la inversión extranjera que superó los 450 millones de dólares en 2012. En el año de 2010 fue ubicada a nivel internacional por Jan Desmaretz (2010) en *Foreign Direct Investment Magazine*, de *The Financial Times* como el tercer mejor centro urbano con potencial industrial y lugar para invertir (periódicos locales La Jornada San Luis y la Razón San Luis, 30 de junio 2010).

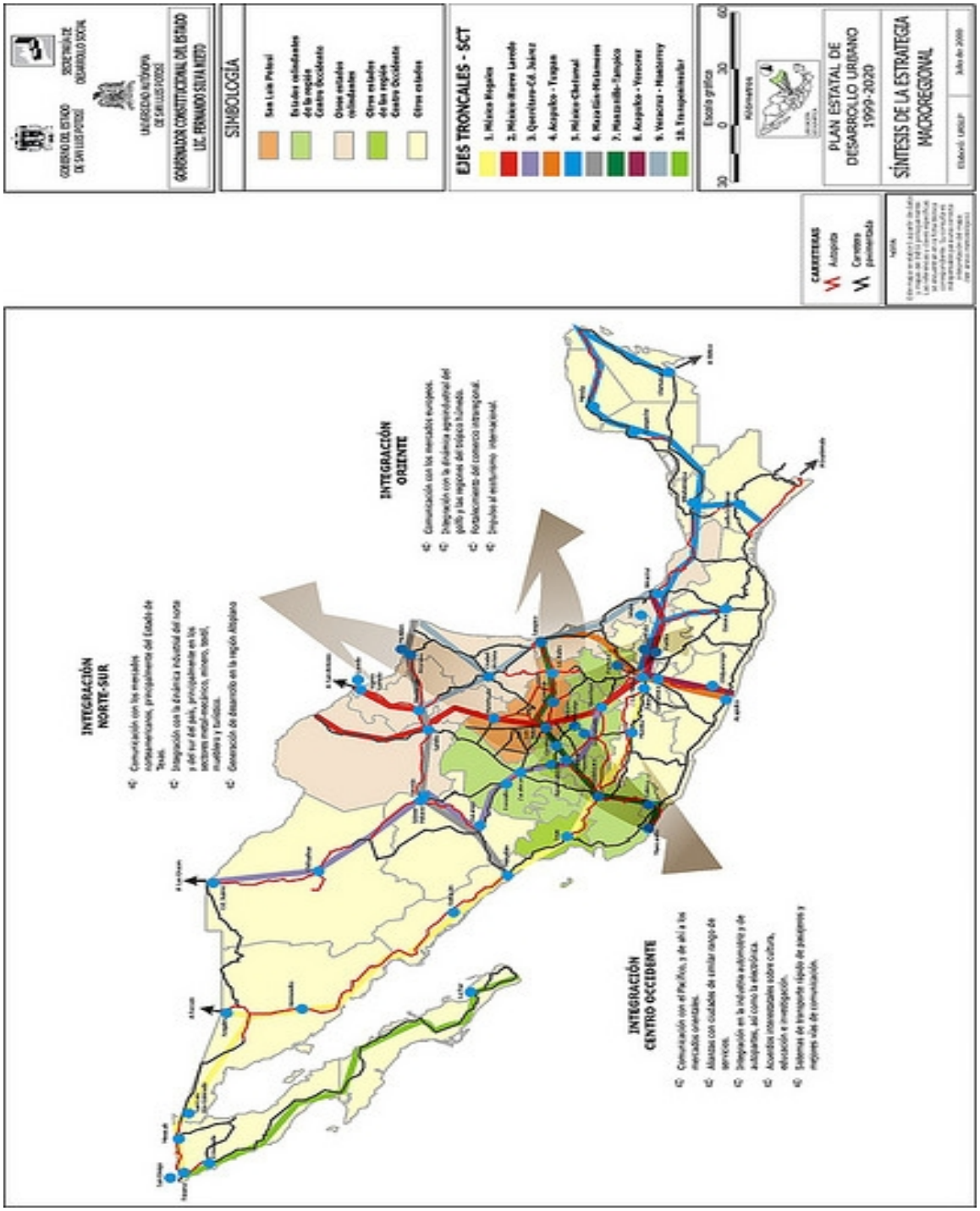
No es de extrañar el interés puesto en esta ciudad por el capital privado y extranjero, pues aunque su panorama es árido y semi-desértico, San Luis Potosí es una valle que históricamente[10] se ha caracterizado por su posición estratégica dentro del territorio nacional

7 Corresponde a un sector de la carretera Panamericana que comunica en el país la ciudad de México con varias ciudades fronterizas de Estados Unidos. Asimismo, corresponde a una serie de tramos de carretera que comunican el continente americano de Norte a Sur.

8 Esto la ubica en la décima ciudad más poblada en la República Mexicana.

9 Referente a la industria, la minería, construcción, electricidad y suministros En el año de 2011 incluso alcanzó el primer lugar en crecimiento económico.

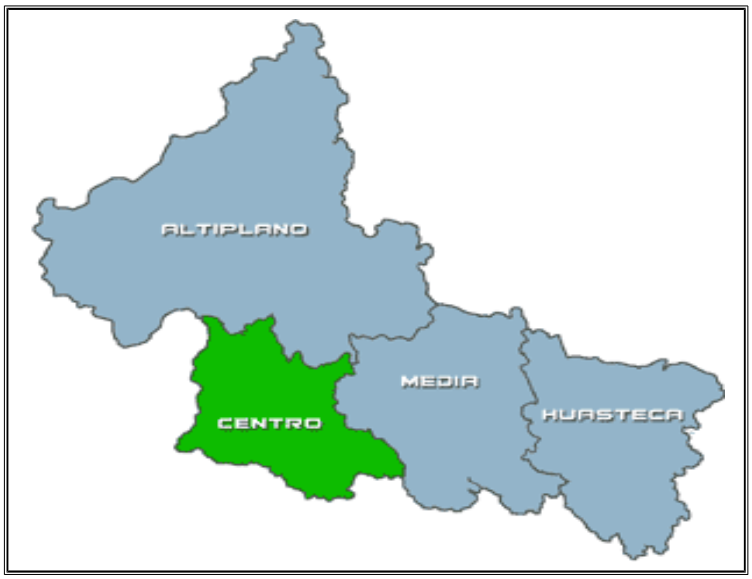
10 Desde su fundación, a finales del siglo XVI, la ciudad se convirtió e paso obligado de comunicación entre el norte y centro del país, por ella atravesaban los caminos de la plata por donde transitaban los productos, medios y personas vinculados a la extracción minera en la época colonial. Para la época porfiriana (1877-1911) y la entrada del ferrocarril en San Luis Potosí son introducidas varias líneas: México-Piedras Negras, San Luis-Aguascalientes (que después se convierte en Aguascalientes-Chihuahua), San Luis Potosí-Tampico.



Fuente: Plan estatal de desarrollo urbano 1999-2020

(ver ilustración 1), al ser atravesada por la carretera panamericana y comunicar a las ciudades más importantes del país: México, Monterrey y Guadalajara[11], y enlazar el centro de la República Mexicana con la frontera de Estados Unidos, así como con el Puerto de Tampico en el Golfo de México. Además, es un centro comercial y punto de paso obligatorio para la circulación de bienes y personas entre el Bajío, el Occidente, el Oriente, el centro y el norte de México. El "Plan Estatal de Desarrollo Urbano (1999-2020)" del estado de San Luis Potosí traduce esta posición estratégica de la ciudad como: a) Integración Norte-Sur, b) Integración centro-Occidente, e c) Integración Oriente, precisamente por la comunicación que permite entre las diversas regiones del país.

Ilustración 2: Zonas en las que se divide en el estado de San Luis Potosí



Fuente: http://www.elsonido13.com/zona-media.asp

De acuerdo con la Secretaría de Economía (SEDECO) a través del programa PROMEXICO[12]

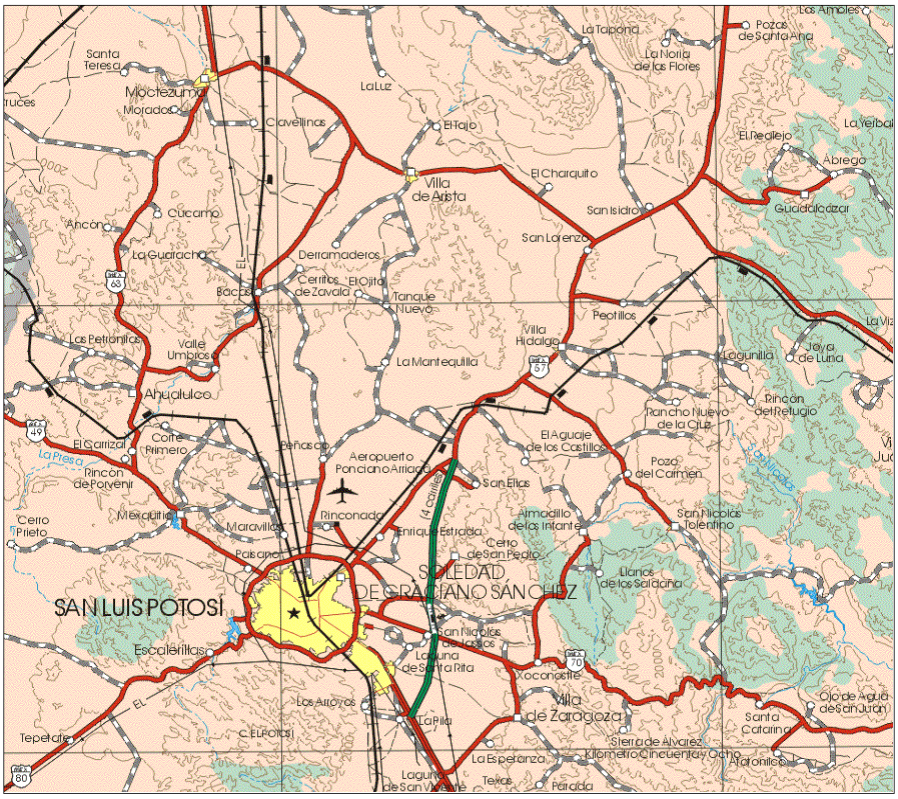
11 Cualquiera de estas tres ciudades se localiza entre 400 y 500 kilómetros de distancia de la ciudad de San Luis Potosí.

12 Tal y como se define a este programa desde el sitio oficial de la SEDECO, tiene la finalidad de atraer el capital extranjero, la exportación y la competencia internacional de las empresas.

La ubicación geográfica de San Luis Potosí ofrece fácil y rápido acceso a los inversionistas, consumidores y proveedores. Ello permite operar a las empresas con costos y niveles de rentabilidad competitivos. Esto se sustenta en las riquezas naturales e infraestructura, así como en el trabajo de su población, avances continuos en la integración tecnológica de sus actividades industriales, comerciales y de servicios, extractivas y artesanales.

Esto ha sido posible en el marco de una política neoliberal -que facilita la rentabilidad, la infraestructura, transporte, incentivos y promoción a bajo costo para el capital extranjero- y que ha encontrado en San Luis Potosí un espacio perfecto, pues este crecimiento en el sector industrial comenzó partir del Tratado de Libre Comercio (TLC) entre México, Estados Unidos y Canadá.

Ilustración 3: Zonas metropolitana de San Luis Potosí y vías de comunicación.



Fuente:http://www.maps-of-mexico.com/san-luis-potosi-state-mexico/san-luis-potosi-state-mexico-map-b2.shtml

La ciudad de San Luis Potosí al igual que otros centros urbanos de México se desarrolló como industrial. Al igual que la ciudad de Monterrey que de acuerdo con Séverine Durin y Alejandra Aguilar (2008) vio el crecimiento industrial como la idea del progreso gracias a las elites locales, San Luis Potosí construyó e imaginó una ciudad "moderna" alejada de la memoria histórica de su "herencia prehispánica" y es que San Luis Potosí al igual que la ciudad de Monterrey se construyó históricamente como "mestiza".

Basta retomar un poco del proceso histórico de fundación de la ciudad de San Luis Potosí a finales del siglo XVI para ver que -junto con las demás poblaciones de la zona centro y altiplano- se construyó como "mestiza". Aunque la región estaba habitada por poblaciones semi-nómadas -huachichiles[13] que desde el siglo XIII habitaban lo que llamaban "La Tangamanga" lo que actualmente es territorio de la ZMSLP (Velázquez, 1982) para principios del siglo XVII ésta casi había sido exterminada debido a los procesos de conquista llevados a cabo por los españoles a finales del siglo XVI.

Ilustración 4: Escudo de San Luis Potosí

Fuente:http://www.ensanluispotosi.com/Lugares_del_mundo/San_Luis_Potosi/San_Luis_Potosi.htm

La resistencia a la evangelización manifestada por estos grupos que se expresó en una guerra de guerrillas contra los españoles no convenía a los conquistadores, dada la prosperidad de los

13 El estado de San Luis Potosí concentra las dos áreas culturales que Paul Kirchoff (1943) caracterizó como Aridoamérica y Mesoamérica. Los pueblos concentrados dentro de esta área cultural fueron llamados desde el período prehispánico como "chichimecas" por parte de los mexicas, un término despectivo bajo el cual los homogeneizaban y los consideraban "rudimentarios" y "salvajes". Con la llegada de los europeos en el siglo XVI, los procesos históricos experimentados por estos pueblos fue muy similar debido a la resistencia que mostraron ante los conquistadores. Mientras más resistencia mostraban el proceso de paz fue más duro y en algunos casos llevaron a su exterminio. En este sentido, la ciudad de San Luis Potosí y la zona altiplano quedaron comprendidas dentro del área cultural de aridoamerica, albergando al pueblo conocido como huachichil, el cual fue prácticamente exterminado durante la conquista de esta parte del estado. Quiero señalar que la división cultural propuesta por Kirchoff me parece rebasada y culturalista, pero me pareció importante hacer la anotación considerando la forma en cómo se ha retratado a los pueblos ariadoamericanos respecto a los mesoamericanos.

yacimientos en oro y plata de la región, bonanza que llevó a que la ciudad se fundara como Real de Minas en el año de 1592 una vez que se hubo diezmado y controlado a los huachichiles. El escudo del estado de San Luis Potosí (ver ilustración 4) retrata perfectamente la idea con que se fundó la ciudad, pues se trata de un fondo dividido verticalmente en dos partes, una de color azul y otra de color amarillo (actuales colores del estado que se representan en uniformes de equipos deportivos o edificios estatales) que representan el oro (amarillo) y la plata (azul) y en el centro aparece a figura de San Luis rey de Francia -de quien toma el nombre- situado en la cima de Cerro de San Pedro[14], centro minero más cercano a la ciudad equiparado a las minas de Bolivia de donde toma el nombre de "Potosí".

Así el auge minero y su posición estratégica hizo que en ésta se concentraran principalmente criollos y europeos. Los sobrevivientes huachichiles[15] fueron segregados y puestos al cuidado de los evangelizadores junto con los tlaxcaltecas que fueron llevados como ejemplo durante los procesos de paz, conformando ambos grupos una minoría, desvaneciéndose con el tiempo entre el grueso de la población mestiza. Lo único que sobrevive de estos grupos es la memoria histórica que se retrata como ajena y lejana y que hace ver a estos grupos y el pasado de la ciudad como "salvaje". Por ejemplo en el marco histórico de la "legislación indígena en San Luis Potosí, 2002-2012" se refiere lo siguiente:

> Los indígenas que poblaron el territorio hoy potosino fueron principalmente los chichimecas, los huastecos y los Xi Oi (pames). Los chichimecas eran completamente salvajes y muy belicosos, vivían en continuas guerras entre ellos mismos, su religión

14 Capital del municipio del mismo nombre localizado a 11 kilómetros al oriente de la ciudad, cuyo descubrimiento dio lugar a la fundación de la capital potosina. Actualmente se encuentra envuelto en un conflicto al querer ser explotado por una minera canadiense, mientras activistas se oponen al considerar el cerro patrimonio cultural e histórico y por los daños ecológicos que la minería representa.

15 Al fundarse la ciudad, ésta se dividió en varios barrios, los sobrevivientes huachichiles fueron asentados en el barrio de Santiago a orillas del rio y a las afueras de la ciudad, a su lado fue fundado el barrio de Tlaxcala ocupado por los indígenas tlaxcaltecas llevados como ejemplo y como estrategia de pacificación y evangelización. Ambos barrios estuvieron bajo el cuidado de los religiosos encargados de la evangelización. Los demás barrios concentraron a la población criolla y europea, mismas que junto con la población indígena fueron dando origen al mestizaje de la población. Otros sobrevivientes huachichiles se concentraron en bandas que se ocultaron en la Sierra de San Miguelito (cuerpo montañoso ubicado en el sur de la ciudad de San Luis Potosí) y que se dedicaban a asaltar los cargamentos de oro y plata que pasaban por el camino de la plata. Mismos que fueron perseguidos por el ejercito de la colonia, apresados y ejecutados, otros más se asentaron como trabajadores de las minas o de las florecientes haciendas de la regiones centro y altiplano.

> era rudimentaria. Hablaban diferentes lenguas pero sus costumbres eran similares. [...] Los guachichiles andaban semidesnudos con las cabezas de larga pelambre que les caía sobre los hombros, los rostros huntados de almagre rojizo o con rayas negras, portando al hombro arcos descomunales y en las manos flechas o arcas. Las mujeres medio desnudas se cubrían con cueros de venado, se alimentaban con raíces y frutas. El termino chichimeca es genérico con el que se designaban muchos grupos indígenas salvajes que vagaban errantes, eran cazadores y recolectores lo que los obligaba a vivir sin asiento fijo. Así, recorrían la región occidental del actual estado. Eran muy buenos cazadores de venados, liebre y otras especies del monte. Sacrificaban a sus prisioneros quitándoles la cabellera y dejando el casco desnudo. (Cisneros, 2010, Legislación indígena en San Luis Potosí, 2002-2012: 15)

El pasado prehispánico de la ciudad de San Luis Potosí parece convertirse en una referencia obligada más que la construcción de un discurso de identidad. Es interesante que el escudo de San Luis Potosí no rescate ningún elemento prehispánico y que por el contrario, resalte el auge minero como la prosperidad y el desarrollo. Así, la ciudad de San Luis Potosí se construyó como un lugar "no indígena", uno de esos espacios que autores como Camus (2002), Durin (2008), Molina (2006) y Chávez González (2010) refieren como un supuesto del desarrollo nacional al concentrar el crecimiento económico, tecnológico y oportunidades laborales y de vida, traducidas como bienestar social. Mismas condiciones que lo vuelven un escenario de discriminación para la población "indígena" (Chávez González, 2010). Un contexto en donde arribó población proveniente principalmente de la zona huasteca del estado desde 1950 (Chávez González, 2010) en busca de mejores condiciones de vida en la ZMSLP y que a partir de la década de 1970 aumentó y se diversificó.

1.2 Fruto de la migración: población indígena en la ciudad de San Luis Potosí

Este proceso migratorio de la población indígena hacia centros urbanos no es exclusivo de San Luis Potosí, y es un fenómeno que en México tomó fuerza desde las décadas de 1960 y 1970 (Chávez González, 2010; Alfaro, 2010). Incluso, es un fenómeno compartido con países como Guatemala, Ecuador y Perú en donde en estas mismas décadas el proceso migratorio de población indígena hacia las ciudades se despuntó (Camus, 2000). En México, la presencia de grupos indígenas en las ciudades en 1970 fue documentado en investigaciones sociales como los trabajos de Butterworth (1970;1975), Orellana (1973) y Arizpe (1979),

considerados pioneros y clásicos dentro de las temáticas de migración indígena.

Desde entonces, el aumento de la migración indígena no sólo hacia centros urbanos, sino hacía zonas agro-industriales en el norte de México han hecho de este proceso, interés de las investigaciones sociales. Trabajos como los de Laura Velasco (1992;1994;1995), Irasema Coronado (1994), Víctor Alfaro (1988;1991) y Garduño, García y Moran (1989) son sólo algunos ejemplos del auge que tomó el tema a finales de la década de 1980 y durante 1990, Francoise Lestage (2011) realiza un recuento por los estudios realizados sobre mixtecos migrantes desde la década de 1970.

Son bastantes los trabajos sobre migración indígena desde el 2000, entre los más representativos puedo mencionar a Bayona (2006), De la Peña (2006), Durin (2007;2008), Martínez (2007), Molina (2006), Oechmichen (2005), Paris (2003), Alfaro, (2007) que nos ayudan a entender -tomando las bases de los trabajos pioneros- que las principales razones de las movilizaciones migratorias en México obedecen al declive del campo mexicano y al fortalecimiento de los centros urbanos (Alfaro, 2010).

Misma realidad que se retrató en la ciudad de San Luis Potosí, pues su población indígena es fruto de la migración, la cual tomó su auge a partir de la década de 1970 con el crecimiento de la zona industrial. Con una cifra de 361, 653 personas (INEGI 2010), el estado de San Luis Potosí se ubica en el noveno lugar en la República Mexicana con respecto a los estados con mayor número de población indígena. Sin embargo, estas cifras se refieren principalmente a la zona huasteca en donde históricamente se han concentrado los grupos nahua y teenek y en recónditas localidades a la población xi oi o pame. De acuerdo con el "Sistema de Indicadores sobre la población indígena en México" (CDI, 2010) en el municipio San Luis Potosí se contabilizaron 10, 041 personas indígenas, de las cuales cerca de 3 123 fueron consideradas PHLI (Población Hablante de Lengua Indígena).

Tabla 1: Población hablante de lengua indígena en el municipio de San Luis Potosí[16]	
Grupo	Número
Náhuatl	1315
Teenek	578
Pame	33
Zapoteco	72
Otomíe	120
Mazahua	71
Triqui	8
Mixteco de la Alta	113
Mixteco de la Baja	8
Otras	254
No especificado	1042
Fuente: Censo General de Población y Vivienda 2010	

De esta manera, la población indígena que habita en la ciudad de San Luis Potosí, casi su totalidad proviene de la zona huasteca principalmente nahuas, seguidos de teenek. En cuanto al número de triquis y mixtecos asentados en la ciudad de San Luis Potosí, podemos hablar de cerca de veinticuatro familias mixtecas y un grupo de poco más de cien personaa. Los triquis están conformados por cerca treinta familias y son alrededor de ciento cincuenta personas[17].

Estas cifras dejan ver que la población indígena en San Luis Potosí es una minoría en donde la abrumadora mayoría proviene de la zona huasteca del estado, volviendo así a triquis y mixtecos en una minoría aun más pequeña. Sin embargo, es interesante que triquis y

16 Hay que considerar que el indicado de PHLI no es confiable para saber el número de población indígena, pues se limita a la lengua como el estándar para contabilizar, no es de extrañar que la cifra de población indígena en el municipio de San Luis Potosí es mucho mayor que la de PHLI. Con todo esto, permite tener un panorama de la población indígena en San Luis Potosí y de los grupos que la componen. Fuente: Censo General de Población y Vivienda INEGI 2010

17 Esta información fue recabada en campo de acuerdo a las cifras que los mismos miembros de la comunidad me proporcionaron. En el caso de la comunidad mixteca son 24 familias, pero 18 de ellas habitan en el asentamientos de Mártires de la Revolución, las otras 6 rentan en casas-habitación cerca del asentamiento . De acuerdo con la información brindada por esta comunidad, esas 6 familias rentan aparte porque ya no caben en el asentamiento en donde habita el resto. Ésta es una de sus principales razones por las que solicitan un terreno nuevo, para tener un lugar en donde puedan estar las 24 familias.

mixtecos son más visibles dentro de la dinámica urbana de la capital potosina que los demás grupos y que los nahuas o teenek, aunque estos representen una abrumadora mayoría. Nahuas y teenek, lo mismo que los pames han llegado a la ciudad de forma individual y se han asentado sin establecer lazos o redes, o asociarse en organizaciones colectivas que los identifiquen como grupo o que resalten algún aspecto de su "identidad étnica" (Chávez González, 2010). De igual forma, los trabajos en los que han encontrado un nicho laboral como la construcción y las empresas de seguridad tanto pública como privada en el caso de los hombres y el empleo doméstico y la zona industrial en las mujeres, les ha ayudado a perderse entre el grueso de la población que se desempeña en las mismas labores (Chávez González, 2010).

Precisamente una de las estrategias que han implementado nahuas y teenek en la ciudad para evitar el racismo y la discriminación es la de la invisibilización, pasar desapercibidos y fundirse entre la población potosina, o como dice Durin (2008) "la discriminación produce ocultamiento" (21), alejándose así de la búsqueda de reconocimientos sobre su origen étnico o de las instituciones públicas y sus apoyos para población indígena. En este sentido, la relación de las instituciones encargadas de asuntos indígenas y nahuas, teenek o xi oi's en San Luis Potosí se reduce a sus comunidades de origen. En la ZMSLP no hay una relación establecida entre la CDI o la INDEHPI con nahuas, teenek o pames asentados en la ciudad, estos no se acercan en búsqueda de apoyos o recursos.

Por el contrario, tanto triquis y mixtecos han construido una forma de organización colectiva en la ciudad haciéndose visibles como "comunidad" y auto-representándose como un colectivo ante las instituciones públicas. En la dinámica urbana permiten identificarlos como grupo sus prácticas cotidianas, ambos se dedican a la venta de artesanías, comparten los espacios de venta y de vivir, y en el caso de las mujeres triquis su atuendo "tradicional" las hace más visibles y "llamativas". Crear lazos y organizarse como colectivo en un entorno urbano, ajeno al de origen les permite ser más visibles y figurar como grupos indígenas, pero al mismo tiempo -como iré mostrando a lo largo de esta tesis- esta visibilización les trae otro tipo de problemas como el rechazo, la racialización y en algunos casos, el racismo.

1.3 Triquis y mixtecos en San Luis Potosí

En el corazón del centro histórico de la ciudad de San Luis Potosí (ver ilustración 5) a tan solo unas cuadras de Plaza de Armas -sede de los palacios de gobierno estatal y municipal- se encuentra el Callejón de San Francisco, andador peatonal que conecta el Jardín Guerrero con la calle de Independencia. Este jardín resguarda la placa de la UNESCO que declara al centro histórico de San Luis Potosí como Patrimonio de la humanidad "Tierra Adentro", desde el año de 2011.

Ilustración 6. Puestos de comerciantes triquis sobre el Callejón de San Francisco

Fuente: Fundación TINUJEI http://www.fundaciontinunjei.org

Así, sobre el camino del Jardín Guerrero, el callejón de San Francisco ha sido el espacio comercial desde hace más de veinte años de un grupo de triquis procedentes de varias localidades de San Juan Copala en el estado de Oaxaca a más de 800km de distancia. A lo largo de este andador se aprecian al lado del muro de la iglesia de San Francisco varios

Ilustración 7: Croquis del centro histórico de San Luis Potosí

Fuente: h ttp://mapas.owje.com/5155_mapa-san-luis-potosi-centro-san-luis-potosi-mexico.html

puestos de acero inoxidable en los cuales, principalmente las mujeres triquis ofrecen y venden sus artesanías a los transeúntes (ver ilustración 6).

Las mujeres triquis reconocibles por su atuendo esperan al lado de sus puestos a que los transeúntes se acerquen y compren. Mientras tanto, hacen del callejón algo más que espacio para vender: la vida de los triquis prácticamente se desarrolla en este callejón, los niños acuden a la escuela más cercana, la cual queda a tan sólo una cuadra. Algunos hombres también acompañan a sus mujeres en sus puestos, otros sólo acuden a la hora de la comida, la cual usualmente compran para comer ahí mismo en el callejón.

De lunes a domingo a partir de las 9 de la mañana aparecen las figuras de las mujeres triquis que ayudadas por sus esposos llegan al callejón para armar las estructuras de acero que conforman los puestos, junto con las cajas y bolsas en las que guardan sus artesanías y productos para vender, entre bufandas, gorros y guantes que ellas mismas tejen, y pulseras, collares, blusas y otros adornos y prendas que compran desde Oaxaca para revender en San Luis. Después, esperan a que los transeúntes se acerquen a comprar, mientras se entretienen tejiendo alguna prenda de estambre o hilo, cuidando a sus hijos o platicando con las otras mujeres. Una de ellas, de las mujeres más grandes de edad, la señora Lucia se sienta en el piso y en un telar que acondiciona entre el muro de la iglesia de San Francisco y su puesto comienza a tejer un huipil triqui, pero éste no es para vender es para uso de ella misma o de sus hijas, pues como ella menciona, éste nadie lo compra, no se venden y si alguien los quisiera serían muy caros, más de $3,000 pesos, comenta.

Los niños salen de la escuela a las 13:00, algunas mujeres pasan a recoger a los más pequeños, otros sólo llegan al puesto de su madre en donde comerán, harán la tarea y jugarán, hasta las 18:00 o 19:00 hrs cuando los hombres regresen y ayuden a sus mujeres a desarmar los puestos y a guardar su mercancía en las cajas y bolsas, para llevarlos a guardar a una bodega cercana, o algún espacio de cualquier establecimiento o negocio que les brinde la oportunidad de guardar sus cosas, o les cobre renta por ello. Una vez desarmado el puesto, algunas mujeres se quitan su huipil y junto con su familia toman el camino a casa, a la colonia Terremoto, ubicada al oriente de la ciudad, en donde los triquis tienen sus viviendas

otorgadas por Gobierno del Estado hace ya aproximadamente ocho años[18].

También en el centro histórico, pero sin puestos de acero inoxidable, ubicados a lo largo de la calle peatonal de Zaragoza o Av. Carranza, se encuentran otros puestos de triquis, pero estos puestos -acondicionados con una tabla por mesa, cubierta con una manta blanca en donde colocan el mismo tipo de mercancías que las que se encuentran en el callejón de San Francisco- pertenecen a triquis jóvenes (entre los veinte y los treinta y cinco años), los cuales ya crecieron en la ciudad, formaron su familia, pero que ya no alcanzaron lugar en el callejón de San Francisco[19].

Algunos triquis, aunque contados, han conseguido un local comercial, ya sea en la calle Zaragoza o Cinco de Mayo, en donde además de artesanías, venden productos "oaxaqueños" como mole, quesillo, chapulines, chocolate, discos de música, entre otros. Uno de estos establecimientos -localizado en la calle Zaragoza- sobresale, pues es el único local de los triquis en donde se prepara y vende comida oaxaqueña, aunque a decir de las mujeres que lo atienden, la comida oaxaqueña sólo se prepara bajo pedido, pues en San Luis Potosí no les funcionó porque la gente no conoce la comida, así que decidieron mejor preparar comida potosina y ofrecerle a los clientes comida oaxaqueña para que la conozcan.

Mientras las calles del centro histórico están ocupadas por triquis vendiendo artesanías, un joven mixteco de aproximadamente 17años recorre las calles de ese mismo centro usando un sombrero y cargando en sus hombros varias canastas de palma de diversos tamaños. Se detiene por momentos en las esquinas y ofrece sus productos a los transeúntes, pero sin detenerse por mucho tiempo, pues evita toparse con algún inspector de comercio y que éste le decomise su mercancía, por lo que continúa su trayecto dando vueltas y recorriendo esas mismas calles durante todo el día. Él es parte de la comunidad mixteca que llegó a la ciudad de San Luis Potosí hace no más de doce años -proveniente de San Andrés Montaña en el municipio de Silacayoapam, Oaxaca- y al igual que él, otros mixtecos hacen lo mismo, vendiendo de puerta en puerta sus artesanías de palma o tocando alguna melodía

18 De este proceso de dotación de viviendas profundizaré más adelante
19 Este tema lo trataré más adelante

con sus instrumentos de viento en aras de ganar alguna moneda recorriendo el centro histórico y las colonias de clase alta de la ciudad.

Afuera de algún restaurante, o en los estacionamientos de plazas y centros comerciales están las mujeres mixtecas, que a diferencia de las mujeres triquis no usan algún atuendo que las identifique. Se colocan en el piso a la sombra de algún árbol ofreciendo también a los transeúntes sus productos, mientras aprovechan el tiempo para tejer la palma, elaborar más artesanías y platicar entre ellas en mixteco, llamando así la atención de algunos transeúntes. Las mujeres se reúnen a vender en grupo, acompañadas por sus niños más pequeños, pues los de edad escolar acuden a una escuela ubicada en la colonia Imperio Azteca, al norte de la ciudad, en donde los mixtecos tienen su asentamiento. A estos niños los cuidan los "ancianos", quienes además de cuidar a los pequeños, vigilan el asentamiento, el cual aparece casi vacío desde las 10 de la mañana cuando salen a trabajar y a la escuela, volviendo a la vida el lugar a partir de las 8 de la noche cuando regresan.

Así, repartidos a lo largo de la mancha urbana de la ciudad de San Luis Potosí, los mixtecos salen diariamente a ganarse la vida. Los mixtecos no tienen un lugar en donde se concentren a vender, tampoco cuentan con puestos de acero inoxidable ni con viviendas formales. Actualmente su asentamiento consiste en un conjunto de aproximadamente veinte casas o "jacales" -como ellos les llaman- elaborados con lámina, madera y telas. Estos jacales están concentrados en un terreno baldío, bardeado con árboles, arbustos y con un portón de hierro a la entrada y que además de las viviendas resguarda una capilla a San Andrés y un salón de usos múltiples.

Tanto triquis y mixtecos encuentran un desafío cotidiano para tener un lugar en la ciudad de San Luis Potosí, pues aunque los triquis se encuentran notablemente más establecidos que los mixtecos, conforme vaya profundizando en esta tesis, iré mostrando como siguen enfrentando problemas por ser "indígenas" y "migrantes", pero antes de ello, es importante conocer quiénes son los triquis y mixtecos de San Luis Potosí y cómo llegaron y se insertaron en la ciudad de San Luis Potosí, pues sus movimientos migratorios obedecen a procesos macros de la realidad global y nacional que hablan de la existencia de redes y rutas

migratorias. Así como también de procesos micros como las problemáticas muy particulares de sus lugares de origen. Por eso, a continuación les presento las historias de los familiares de Luis Flores y de los "que dicen que se fueron de noche".

1.4 De los familiares de Luis Flores: Los triquis de San Juan Copala

"Cuando escribas tu trabajo,
eso que vas a escribir, diles que acá
en San Luis están los familiares de Luis Flores,
nosotros somos triquis de San Juan Copala"
(José Domínguez, 17de septiembre, 2012)

De acuerdo con María Dolores Paris (2012) "la migración triqui es un proceso reciente" (112) que comenzó a partir de la década de 1970 y que se despuntó a finales del siglo pasado. Además de las razones que ya comentaba anteriormente como el deterioro del campo mexicano y el crecimiento de los centros urbanos y la agroindustria, "los ciclos de violencia en la región de Copala provocaron desplazamientos forzados de población y migraciones permanentes hacia distintos lugares de la República Mexicana" (Paris, 2012: 124).

No ahondaré en los detalles del conflicto político de San Juan Copala, pues remite a una problemática originada desde la colonia por el despojo de las tierras de los triquis por parte de los mestizos y por la formación de cacicazgos, conflicto que se agravó con la intervención del Estado priista desde mediados del siglo XX, cuando se anuló el entonces municipio de San Juan Copala y se distribuyó a sus autoridades en varias localidades, debilitando así la participación de los triquis en la política local (Bárcenas, 1986; 2007; 2009; De la Parra,1994).

Sin embargo, este conflicto enmarca el proceso migratorio de los triquis asentados en la ciudad de San Luis Potosí, pues conviene señalar que la violencia en la región triqui se intensificó después del surgimiento de diversas organizaciones locales que se proclamaron en defensa del territorio y la autonomía. La primera de éstas fue El Club, fundada en 1975 por

Luis Flores García, hermano de algunos de los triquis potosinos. La idea de Luis Flores y de otros jóvenes que junto con él dirigían El Club era la de recobrar los espacios de siembra y venta para ganar terreno a los acaparadores y caciques. Sin embargo, Luis Flores fue asesinado el 11 de agosto de 1976, provocando así la huida de los miembros de El Club y desatando un clima de violencia que obligó al desplazamiento forzado de otros tantos triquis (Bárcenas, 1986;2007, De la Parra, 1994) .

Cinco años después se forma el Movimiento de Unificación y Lucha Triqui (MULT) en Yosoyuxi -localidad de la que son originarios en su mayoría los triquis de San Luis Potosí- desatando los enfrentamientos de éste con las fuerzas estatales, entre las que se encontraban grupos armados. De acuerdo con las cifras que reveló Amnistía Internacional, la cual entró a la región en 1984, entre 1975 y 1986 se contaban 800 muertos y 300 exiliados (De la Parra, 1994; Paris, 2012). El conflicto no paró y se politizó aun más con la formación de la Unión para el Bienestar Social para la Región Triqui (UBISORT), formada por el PRI con la intención de contener al MULT (Bárcenas, 1986). De esta manera, los conflictos agrarios aun no solucionados y principalmente los enfrentamientos entre estas organizaciones y sus derivados han provocado divisiones y facciones entre la población y un clima de miedo y de inseguridad en la región que se siente hasta la actualidad

Después del asesinato de Luis Flores y de la formación del MULT es que comienza la historia migratoria de los triquis que llegan a San Luis. Fue Mario Domínguez, originario de la comunidad de Yosoyuxi y familiar de Luis Flores, quien en compañía de otras dos familias arribaron a la ciudad de San Luis Potosí a mediados de la década de 1980. Antes de la capital potosina había estado en la ciudad de México, pero ya no había espacio, así que decidieron dirigirse "hacía el norte", en busca de mejores condiciones de vida. San Luis Potosí no era propiamente el destino, pero estaba "de paso" y sin considerarlo les brindó las oportunidades que buscaban. Tal y como narra José Domínguez -un hombre triqui de casi sesenta años- los triquis llegaron a San Luis por Mario Domínguez, esto lo comenta desde su local comercial en la calle de Zaragoza, mientras empaca bolsas de quesillo de medio kilo y de un kilo, para luego venderlas en su establecimiento:

> Antes era México el primer lugar en donde hay más chance de vender, allá era en La Ciudadela en donde había unos triquis vendiendo y pues así fue poco a poco que vinieron más y más, pero pues ya no había lugar ahí. Había unos dos que eran mi hermano y el señor Nicolás que está ahorita tuvieron la idea de pues vamos a ver San Luis, a ver qué onda ¿no? Nomas llegaron por accidente aquí, pero encontraron a un señor que se llama Héctor que todavía vive, encontraron a una persona equivocada porque les dijo "te ayudo a conseguir si quieres un lugar donde vender", pues orales , pero ese cuate cada semana pedía sus honorarios que para sus zapatos, para su renta, o sea que quería vivir a espaldas de ellos, entonces se cansaron y le hicieron una demanda y ahí poco a poco fueron abriendo los ojos y se quedaron ya sin ningún explotador (José Domínguez, S.L.P. 17 de septiembre 2012).

Una vez en la ciudad se dedicaron al comercio ambulante e informal en el Callejón de San Francisco vendiendo artesanías de hilo que ellos mismos elaboraban, pero recuerdan ser asediados por los inspectores de seguridad y ser molestados por otros vendedores ambulantes potosinos con los que se peleaban los lugares. Con todo esto, la ciudad de San Luis Potosí les auguraba una estancia prometedora, pues aseguran que vendían mucho, razón por la que estas tres familias que arribaron primero avisaron a sus familiares para que se desplazaran a la Zona Metropolitana de San Luis Potosí (ZMSLP).

Al principio las familias iban llegando por recomendación de las ya establecidas, José Domínguez y su esposa Flor García -que tiene su puesto en el callejón de San Francisco- recuerdan que fue Mario Domínguez quien los invitó a San Luis Potosí. Para finales de la década de 1980, José y Flor se encontraban en Sinaloa en donde trabajan como promotores de salud dando platicas a jornaleros agrícolas sobre el cuidado de la salud y las medidas de salubridad para evitar enfermedades. Resulta que Mario Domínguez compró un carro con la estabilidad que la venta de artesanías le brindó, pero no sabía manejar por lo que le pidió a Mario que fuera a San Luis para que le enseñara a conducir. José aceptó, tenía la intención de quedarse una semana, pero ya no volvió a Sinaloa, se asentó con Flor en la ciudad de San Luis Potosí en la casa que rentaba Mario Domínguez y aprendieron un oficio en el que hasta el momento ninguno de los dos se había desempeñado, la venta de artesanías.

Así, las familias fueron llegando ante la prosperidad que parecía prometer la ciudad. Al principio llegaron a quedarse en una casa, todos eran familiares formando una unidad doméstica extensa en donde habitaban varias familias, tal y como recuerda Mario Gutiérrez,

funcionario de la CDI

> tenían una casa en el centro de la ciudad en donde vivían todos, era un casita, entonces llegabas y veías niños por ahí corriendo. Entregamos un proyecto en esa casa y ahí tu veías las condiciones en las que vivían, con todo y eso mira era como si estuvieras en un pequeño Oaxaca, en una pequeña comunidad, ya estaban por aquí haciendo tamales, haciendo tlayudas, las señoras haciendo las tortillas a mano, o sea, entrar a esa casa era otro rollo (Mario Gutiérrez, S.L.P. 15 de octubre 2012).

Al crecer la cantidad de triquis vendiendo en el callejón de San Francisco las ventas comenzaron a decrecer, además fueron reacomodados en un local comercial en donde la gente no entraba. Sin embargo, regresaron al callejón de San Francisco a pesar del asedio de los inspectores de comercio y de otros vendedores y decidieron meter productos ya elaborados, es decir, le apostaron a la reventa, inspirados en lo que otros triquis ya habían puesto en práctica en otras ciudades, repuntando así en la venta de artesanías.

Actualmente, lo triquis son un grupo de aproximadamente 150 personas, están asentados en la colonia Terremoto en el límite entre el municipio de San Luis Potosí y el área conurbada del municipio de Soledad de Graciano Sánchez. En esta colonia les fue entregada una calle en donde tienen "todos juntos" sus viviendas junto con un área verde para los niños triquis por parte de Gobierno del Estado.

Desde su llegada, los triquis se formaron como una "comunidad" y los hermanos Mario y José Domínguez se encargaron de representar al grupo, una decisión para afrontar la vida urbana. Es decir, formar representantes surgió del crecimiento de la comunidad y de la necesidad que vieron que había de ello para dialogar con las distintas organizaciones. La comunidad triqui no es, como suele pensarse, una recreación de su "sistema normativo", asignar representantes surgió como una estrategia de las exigencias urbanas. "Gracias al trabajo organizativo de los líderes, estos nuevos residentes triquis generan, en los lugares de destino, nuevos espacios de organización y de participación política" (Paris, 2012: 128)

Así, a través de la negociación puesta en práctica de los representantes triquis con las

delegaciones estatales, este grupo ha logrado obtener viviendas y espacios regularizados para la venta de artesanías, "han tenido logros muy importantes debido a la gran capacidad de negociación y a la utilización de la identidad como un recurso para la acción colectiva" (Paris, 2012: 128).Los triquis potosinos han exaltado "la lengua, las fiestas y los lazos de parentesco aunque sean lejanos" (Paris, 2012: 2012) aunque los triquis en la ZMSLP no han recreado una fiesta, si han creado organizaciones artesanales que evocan a San Juan Copala, por ejemplo, la primera que formaron se llamaba "unión de artesanos Luis Flores García". Es decir, los triquis le han apostado a su visibilización como indígenas ante las instituciones gubernamentales, pero como discutiré más adelante esto también les ha generado problemas en donde su representación como "indígenas" y como "migrantes" "oaxaqueños" les impiden insertarse completamente en la dinámica urbana.

1.5 El grupo de los triquis jóvenes

Si bien, los triquis han logrado viviendas y espacios para comerciar, esto ha implicado una larga negociación con las administraciones locales. Los espacios para venta con los que cuentan actualmente tienen apenas ocho años de haber sido regularizados a pesar de las casi tres décadas que llevan los triquis de haber llegado a la ZMSLP. En el callejón de San Francisco apenas son alrededor de diez puestos de triquis para las más de veinte familias que componen la comunidad, las cuales han aumentado con el paso de los años. Estar establecidos en la ciudad por casi tres décadas ha significado cambios y reestructuraciones internas, pues las comunidades de triquis migrantes "se convierten pronto en factores de cambio de las relaciones comunitarias y de la cultura política" (Paris, 2012: 129) . El aumento de las familias triquis a partir del crecimiento de quienes nacieron y crecieron en la ciudad de San Luis Potosí es ahora el principal conflicto que atraviesan los triquis y que ha derivado en enfrentamientos, desconfianzas y en la separación de la comunidad en dos grupos: el de los grandes o triquis viejos -los que llegaron primero- y el de los jóvenes.

Para cuando se dotaron los espacios para comerciar y se legalizaron los lugares en el callejón de San Francisco aproximadamente en 2004, el grupo de triquis aun veía crecer a

los hijos de la primera generación[20], pero en 2012, aquellos jóvenes han formado familia y con ello el deseo de tener un espacio para vender y dedicarse a la actividad familiar de la venta de artesanías. El continuo crecimiento de la comunidad triqui, las demandas de los jóvenes (la segunda generación[21]) y la falta de respuesta por parte del Estado han derivado en un serio conflicto intergeneracional de la comunidad triqui que la ha llevado a una escisión. Lo interesante al respecto es que estos jóvenes triquis surgen en este campo político como un nuevo actor más que al igual que los otros triquis y los mixtecos va en busca de su reconocimiento por desenvolverse en la ciudad y obtener las garantías de seguridad social en este espacio.

Muy cerca del callejón de San Francisco en dos calles aledañas: Zaragoza y Carranza, es posible encontrar instalados puestos de triquis vendiendo el mismo tipo de mercancía que los triquis que se encuentran en el callejón. Solo que estos, ninguno pasa de los treinta y cinco años y sus puestos no son de acero inoxidable. Ellos colocan sus mercancías sobre una mesa improvisada con una hoja de triplay y cajas, que cubren con una manta de color blanco. Ellos son los triquis que no alcanzaron lugar en el callejón y que consiguieron esos espacios a partir de su vinculación con Movimiento Pueblo Libre (MPL)[22] a finales de 2011.Los detalles sobre el conflicto triqui que derivó en la actual escisión los detallo en el capítulo 2, sólo quiero aclarar a estas alturas que es conveniente hacer una distinción entre los dos grupos de triquis que se han conformado. Por ejemplo, a diferencia de Mario Domínguez , José Domínguez s y Francisco García quienes llegaron a la ciudad de San Luis Potosí hace ya casi tres décadas, para los jóvenes que nacieron en la ciudad las cosas parecen complicarse

Una de estas familias es la de María González, ella creció en la ciudad de San Luis Potosí hasta que viajó a su comunidad de origen en donde conoció a un muchacho de San Juan Copala con quien posteriormente se fue a vivir y formó una familia. Su vida en San

20 Lo utilizo para referirme a la primera generación de triquis llegados a la ciudad de San Luis Potosí, los que en aquel momento eran los padres, ahora son los abuelos.

21 Ya nacidos en la ciudad de San Luis Potosí o bien que llegaron de niños, los hijos de los primero en llegar a la ciudad.

22 Los detalles sobre la alianza con esta organización pienso dedicarlos al capítulo 2 cuando hablo de las vinculaciones que han establecido las comunidades para su inserción en la ciudad.

Juan Copala dependía de una tienda de abarrotes que su esposo puso con dinero que consiguió al irse a trabajar a Estados Unidos, todo iba bien hasta que la situación de inseguridad de esta localidad la afectó al punto de regresar con toda su familia a la ciudad de San Luis Potosí. No le quedaba de otra más que dedicarse a la venta de artesanías, pero ya no había lugar.

María salió de la ciudad de San Luis Potosí y vivió fuera, pero para otros jóvenes que crecieron y nunca dejaron la ciudad la situación es la misma, crecieron y formaron una familia, pero ya no hay lugares de venta para repartir. En lugar de ello, varios funcionarios han aconsejado a los jóvenes dedicarse a otra cosa que no sea el comercio de artesanías. Pero siendo éste el negocio familiar, tienen la esperanza de que éste siga siendo la forma en cómo pueden ganarse la vida en la ciudad.

Es importante hacer una distinción en la comunidad triqui a partir de esta escisión interna. Por lo mismo, se puede hablar de la existencia de dos grupos de triquis: a) los mayores o la primera generación, la cual está compuesta por el grueso de familias que arribaron a San Luis Potosí junto con Mario Domínguez y hermanos, actualmente a cargo de representantes como José Domínguez, grupo que aparece como "legítimo" ante las instancias gubernamentales y, b) el grupo de los jóvenes, que comprende a aquellas personas entre los veinte y treinta y cinco años que ya tienen familia y actualmente buscan lugares para vender y viviendas. Este grupo está a cargo de Arturo Domínguez -hijo de Mario Domínguez- y actualmente han marcado esta escisión con la búsqueda por constituirse como un grupo aparte de la comunidad triqui representada por Mario Domínguez.

Asimismo, es importante señalar que esta separación es a partir de 2011 y que por tanto, los sucesos referidos en esta tesis antes de esta fecha sugieren una sola comunidad triqui. La distinción entre dos grupos de triquis sólo aplica a partir de 2011 y de los acontecimientos sucedidos en este año que marcaron dicha separación, los cuales señalaré en el capítulo 2.

1.6 "Y dicen que se fueron de noche": la diáspora mixteca de San Andrés Montaña

San Andrés Montaña es una localidad perteneciente al municipio de Silacayoapam en la sierra mixteca del estado de Oaxaca. Esta región está caracterizada por albergar a población mixteca, y por su alto índice en expulsión de migrantes, así como por su alta pobreza y marginación (Chávez Galindo, 1999; Aguilar, 1979; Farfán y Castillo,2001). De acuerdo con Aguilar Medina (1979), la décadas de 1960 y 1970 marcaron esta región por su intensa movilización en lo que se refiere a expulsión de migrantes, al punto que "al recorrer cualquier poblado mixteco se encuentran innumerables casas cerradas y abandonadas por sus dueños los cuales salieron del pueblo para ganarse la vida" (Aguilar, 1979: 162).

Entre estos, están los mixtecos que llegaron a la ciudad de San Luis Potosí, quienes desde 1970 salieron de su comunidad de origen buscando mejores condiciones de trabajo en el norte del país. No se puede negar que la historia de estas familias está marcada por la migración y la necesidad de moverse ante la carencia de servicios y de oportunidades en su comunidad de origen, pues "es innegable que las condiciones de subsistencia de las comunidades rurales son las que principalmente generan desplazamientos temporales, circulares o definitivos de esta población" (Farfán y Castillo, 2001: 171) tal y como comenta Lauro Mendoza -originario de San Andrés Montaña- actual representante de la comunidad mixteca

> Allá la vida cotidiana es la siembre del maíz, del frijol, la calabaza, es la única posibilidad que hay allá en Oaxaca, fue el motivo por el que vamos a buscar porque allá es muy difícil para ganar. Decidieron venirse, emigrar pues, nuestros padres decidieron porque hay un poquito de vida, a donde ganarle, hacer lo que se pueda hacer. Así, no llegamos directo aquí, sino que fuimos por varios estados y ciudades y ya nuestros abuelos fueron decidiendo donde quedarse. Antes rentábamos en cuartitos allá en el centro (Lauro Mendoza, S.L.P. 17 de septiembre 2012).

Los mixtecos originarios de la comunidad de San Andrés Montaña han formado una red migratoria que comprende varias ciudades de la República (Tello, 2010), entre las que se encuentran principalmente Guadalajara, Monterrey, León y ahora San Luis Potosí en donde

surgen como la comunidad mixteca de San Andrés más joven.

La migración de los mixtecos la podemos entender desde autores como Paris (2012), Velasco (2002); Kearney (1990), quienes han analizado la construcción de espacios, rutas y redes migratorias. Así, San Andrés Montaña es la llamada comunidad de origen "territorio de anclaje y el inicio de las redes" (Paris, 2012: 128) y los asentamientos mixtecos en Guadalajara, Monterrey, León y San Luis Potosí son las comunidades hijas o "satélite" en las que las familias se asientan permanentemente o usan como tránsito (Paris, 2012).

Así, aunque los mixtecos arribaron a la ciudad de San Luis Potosí a comienzos del presente siglo, su historia migratoria había comenzado años atrás, cuando los primeros mixtecos de San Andrés decidieron salir de la comunidad buscando mejores condiciones de vida y llegaron a la ciudad fronteriza de Matamoros en donde se desempeñaban como albañiles en la construcción. Sin embargo, el racismo experimentado por sus capataces y compañeros, aunado con el hecho de que no hablaban español terminaron por obligarlos a volver a San Andrés y ahí cambiar de estrategia

> 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 (Lauro Mendoza, 15 de noviembre, 2012)

La implementación de la red migratoria, entendida como

> el conjunto de vínculos interpersonales que conectan a migrantes y no migrantes en su área de origen y de destino a través de los lazos de parentesco, amistad y comunidad de origen compartidos (Recaño, 2002: 15)

así como el desplazamiento y asentamiento colectivo, como dejar al frente de la representación a jóvenes que supieran hablar el español y que tuvieran el mayor grado de estudios posible, fue lo que les permitió asentarse en la ciudades e ir construyendo ciudades satélite, pues tal como me señaló Lauro Mendoza en una conversación:

> Ellos ya tenían un consejo de ancianos al que se le consultaba sobre todas las

decisiones que se van a tomar, pero la dinámica de la ciudad exigía cambios, y fue así cuando decidieron formar un consejo de representantes, gente "joven", que supiera hablar español y que supiera desenvolverse en la vida de la ciudad, cuando se formaron como "comunidad" decidieron también vivir juntos, de acuerdo con ellos, así les resultó más fácil moverse y acompañarse, una vez convertidos en comunidad buscaron un espacio para asentarse y fue cuando acudieron y se hicieron presentes en las instalaciones de la CDI.

La historia de migración y asentamiento de los mixtecos de San Luis Potosí me fue más difícil de reconstruir que la de los triquis, pues los mixtecos se mostraron un tanto herméticos con esta información. Los mixtecos me señalaron que llegaron a la ciudad de San Luis Potosí hace ya doce años rentando primero en algunas casas en el centro de la ciudad sin querer hablar mucho acerca de la ruta previa a San Luis Potosí. En una primera versión me comentaron que salieron de San Andrés y directo llegaron a la capital potosina, aunque en una conversación más profunda y con el conocimiento sobre algunas trayectorias individuales de las familias puedo decir que antes de San Luis estuvieron en algunas ciudades como Monterrey, Guadalajara y León.

En las instalaciones de la CDI algunas personas que han trabajado con ellos de manera cercana desmienten que tengan ese tiempo en la ciudad, para ellos los mixtecos a lo mucho tendrán de cuatro a seis años en la misma, pues aparecieron de pronto un día en las instalaciones auto-nombrándose comunidad mixteca de San Luis Potosí y exigiendo el cumplimiento de sus derechos como "indígenas". Esta manera de presentarse volvió el acontecimiento como un evento memorable por lo que quienes laboran en la institución pueden ubicarlo temporalmente, pues además aseguran que la primera vez que los mixtecos se acercaron a la CDI lo hicieron a las instalaciones que actualmente ocupan y a las que se acababan de mudar en ese mismo año.

Al comunicarse con otras sedes de la CDI, obtuvieron el dato de que los mixtecos provenían de la ciudad de León en donde estaban asentados al lado de la vía del ferrocarril, estaban en trámites de vivienda cuando según dicen un grupo de ellos partió y sin saber más de ellos "solo se fueron de noche". Al parecer antes habían llegado a la ciudad de Monterrey,

al municipio Benito Juárez en donde hay una comunidad más grande y consolidada de mixtecos, pero debido a la cantidad de personas, se fueron a la ciudad de Guadalajara, en donde algunas familias se establecieron y otras más siguieron hacia la ciudad de León.

En cuanto al tiempo que tienen en la ciudad, es muy probable que en la ZMSLP ya estuvieran asentadas una o dos familias mixtecas, rentando alguna casa y vendiendo sus artesanías y que fueron el contacto por el cual los demás llegaron. Estas familias son las que tenían los doce años que aseguran tener viviendo en la ciudad, (el tiempo también se usa como estratégico para enfatizar que no son grupo de paso) y así cuando fue llegando el grueso de la comunidad mixteca a la ciudad fue cuando decidieron formar una "comunidad".

Encontraron un terreno baldío, rodeado por asentamientos irregulares y calles sin pavimentar y sin servicios públicos, entres las colonia Mártires de la Revolución e Imperio Azteca al norte de la ciudad y decidieron instalar ahí el asentamiento mixteco. En éste habitan alrededor de 24 familias en cuartos hechos con materiales de desecho como madera, lámina, lonas y algunas telas, a las que llaman "jacales". Están dispuestas en dos filas una enfrente de la otra con un patio al centro. Entre estos "jacales" se encuentra la capilla a San Andrés y una oficina en donde guardan los instrumentos musicales de su banda de viento, además de la palma con la que elaboran sus artesanías. Al fondo del terreno también hay un espacio en donde dejan la palma a secar. El terreno se encuentra delimitado por la vegetación y al frente hay un portón que resguarda el asentamiento de los curiosos.

Desde un principio la estrategia de los mixtecos fue presentarse en grupo en las distintas oficinas, auto-nombrándose como "comunidad indígena" y como tales exigiendo el "cumplimiento de sus derechos", su estrategia fue al igual que los triquis hacerse visibles como "indígenas" y apostando por los apoyos que pudieran bajar a través de las instituciones gubernamentales. Ésta parece ser una de las estrategias movilizadas por los mixtecos provenientes de San Andrés Montaña, pues Francisco Talavera (2006), quien realiza un estudio con la comunidad mixteca de Guadalajara -también originarios de San Andrés Montaña- encuentra 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 las 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: 19).

En San Luis Potosí, para los mixtecos el no conformarse con las ofertas que ofrecían los distintos funcionarios en aras de calmar la exigencia principal de la comunidad mixteca fue creando conflictos y desaciertos entre los empleados de las instituciones, algunos de los cuales al no resolver sus dudas o darles la atención esperada fueron demandados ante Derechos Humanos, denunciados ante sus superiores o amenazados de despidos, el discurso que han manejado es que comunidad indígena tienen derechos y la CDI existe para ellos.

Diana Tello (2010) encuentra algo similar en la comunidad mixteca de Monterrey, pues señala que estos fueron aleccionados e influenciados por algunos agentes externos a la comunidad como estudiantes de ciencias sociales o grupos activistas sobre cómo dirigirse a las instituciones y sobre los discursos que debían manejar. A diferencia de lo sucedido con los mixtecos en San Luis Potosí en donde este papel de exigencia les acarreó problemas con instituciones y funcionarios, en Monterrey, de acuerdo con Tello (2010) a los mixtecos les ayudó que toda la atención se centrara en ellos porque en ese momento estaba en auge la problemática de la atención a los pueblos indígenas en las ciudades, en especial en un espacio como Monterrey en donde ni siquiera había CDI u oficina que se encargara de atender a población indígena y que la presencia mixteca apoyó a la llegada de la CDI a esta ciudad, al otorgamiento de programas sin contratiempos.

Los mixtecos de San Luis Potosí aun con las dificultades que atraviesan reproducen una forma de vida comunitaria en donde todavía hay consejo de ancianos como la mayor autoridad, cuando realizaba entrevistas, siempre había un miembro del consejo de ancianos presente, también han obtenido logros: han participado en los eventos culturales que organiza la INDEHPI y la CDI, aunque hay quienes no quieren invitarlos más porque se han

negado a darles información sobre las personas que participan y porque piden más lugares de los que les dan como disponibles, y han podido realizar su fiesta de San Andrés en su asentamiento que llevan a cabo año con año, seña de que planean quedarse y de que se han establecido, esto sin perder los lazos y conexiones con la comunidad de origen a la que regresan, en especial para el cumplimiento de cargos.

1.7 ¿Quiénes son los representantes? Una breve presentación sobre los portavoces de las comunidades

De acuerdo con las historias de triquis y mixtecos sobre sus trayectorias migratorias y su asentamiento en la ciudad de San Luis Potosí, algo en lo que coinciden es en la importancia de organizarse como una comunidad. Según los relatos tanto de los representantes mixtecos como de los representantes triquis, el conformarse como un grupo es su respuesta para afrontar la dinámica urbana y las exigencias de las instituciones. La decisión de autorrepresentarse como una comunidad también conlleva la elección de representantes, es decir, de los " portavoces", de las personas que encaran a las comunidades y que dialogan con las instituciones y con los actores externos a la comunidad. Considero pertinente hablar sobre quiénes son estos representantes, aunque cada grupo tiene alrededor de cinco representantes, tomaré en cuenta a las figuras más representativas. Advierto que lo haré de manera general y sin hablar de detalles que puedan comprometer a estas personas o que pudieran agravar los problemas internos y familiares como los que atraviesan los triquis, ni tampoco la discreción respecto a sus trayectorias que prefieren mantener los mixtecos.

En el caso de la comunidad triqui, sus representantes han sido elegidos de acuerdo con trayectorias familiares y ciertas competencias en las dinámicas urbanas. Mario Domínguez, quien fungió como uno de los representantes de la comunidad triqui hasta su muerte en el año de 2011 fue el primero que llegó junto con otras dos familias a la ciudad de San Luis Potosí y quien sirvió como el puente para que otras familias arribaran a esta ciudad. En su caso, el ser hermano de Luis Flores García le ayudó para tener cierta legitimidad ante las otras familias triquis, pues además de la importancia que llegó a tener este personaje en la defensa de los derechos de los triquis de San Juan Copala, se dio por hecho que las competencias negociadoras de Luis Flores eran compartidas por sus hermanos y compañeros

de lucha. Además, fue él quien sirvió de anfitrión para las familias triquis recién llegadas a San Luis Potosí y quien empezó a dialogar y crear vínculos con los funcionarios de las instancias gubernamentales y con otros personajes potosinos para la renta de espacios para renta y vivienda. De tal manera que para las familias que iban llegando a la ZMSLP se daba por entendido que quién estaba a cargo era Mario Domínguez, y posteriormente -cuando estos arribaron- sus hermanos también.

Entre las competencias que la vida urbana les imponía consideraron necesario tener como representante a alguien que supiera negociar, "hablar", por ello buscaron alguien que antes que nada, supiera hablar "bien" el español, también creyeron pertinente tener a cargo a quien tuviera algunos estudios, entre más alto nivel educativo mejor. Por ello, cuando arribó Mario Domínguez a la ZMSLP no encontró ningún inconveniente para que lo consideraran como uno de los representantes triquis, José originario también de Yosoyuxi, San Juan Copala y hermano de Luis Flores García, se convirtió en promotor cultural del INI, después de haber realizado sus estudios de nivel secundaria. José dedicaba a impartir talleres y cursos a lo largo de las distintas localidades y poblaciones de la región triqui. Después se marchó en compañía de su esposa a Sinaloa, a los campos agrícolas en donde trabajaba como promotor de salud.

Cuando arribó a la ciudad de San Luis Potosí Mario Domínguez estaba a cargo, pero José no tardó en ganar la simpatía y el respaldo por parte de las familias triquis. José fue "bien visto" para ser representante, pues había estudiado y trabajaba en algo que implicaba el uso del lenguaje, de la enseñanza y de las letras. José y su esposa -a diferencia del resto de familias triquis- no estaban acostumbrados a ganarse la vida vendiendo artesanías, ellos "daban clases", noción que les otorgaba cierto tipo de estatus y acercamiento con el mundo de las "letras" y de la negociación. Además, José Domínguez siempre ha sido reconocido entre los triquis como un "buen negociador", entendiendo esto como una persona que tiene la facilidad para comunicarse con otros, en especial con funcionarios para la obtención de cierto tipo de demandas.

Además, aunque José apoya la causa de su hermano Luis Flores para el respeto de los

derechos del pueblo triqui, no apoya a ninguna de las organizaciones surgidas después de la muerte de Luis Flores. De acuerdo con José, estas organizaciones ya no continúan con la misma lucha que su hermano, sólo buscan conseguir sus intereses personales a través del uso del pueblo triqui. Esta postura le ha permitido a José mantener una postura "neutra" entre las familias triquis que apoyan a una u otra organización de triquis de San Juan Copala. De esta forma, José Domínguez ganó legitimidad como mediador entre las familias y las instituciones.

A diferencia de su hermano Mario, José comenzó a movilizarse en busca de otra serie de beneficios, él no se conformó con tener un lugar donde vender en la calle, sino que buscó un local que rentar en donde vender, pues entendió que de éste no tendrían derecho para quitarlo los inspectores de comercio como sucedía cuando vendía sobre la calle. También buscó una vivienda donde rentar para llevarse a su esposa e hijos Sin embargo, no dejó de apoyar la lucha de los otros triquis por tener espacios para vender en el Callejón de San Francisco ni la de obtener viviendas

Otro aspecto que distinguió a José Domínguez fue el crear vínculos con los funcionarios y otros personajes de la vida pública más allá de la oficina, comidas y otros escenarios informales se volvieron el marco de las negociaciones de José y los lugares en donde conocía nuevos personajes y construía nuevos vínculos. Asimismo, se interesó en aprender y leer sobre "derechos indígenas" y en acercarse a las instalaciones de la CDI a buscar y pedir informes sobre estos temas. Esto lo llevó a que lo propusieran para un taller sobre derechos indígenas impartido por la CDI y la INDEHPI.

Así, los hermanos Domínguez se volvieron los portavoces triquis y los rostros de esta comunidad, mientras Mario Domínguez era la figura que los había llevado a San Luis y que los había recibido y albergado, José se convirtió en el actor desenvuelto y negociador que necesitaba la comunidad para crear vínculos con actores sociales potosinos.

En cuanto al grupo de triquis jóvenes, una de las figuras más sobresalientes es la de Arturo Domínguez, hijo de Mario. Él llegó de pequeño a la ciudad de San Luis Potosí junto

con sus padres y otras dos familias triquis. La vida de Arturo se desarrolló entre la casa que rentaban entre todos ubicada en el centro histórico de la capital potosina y el Callejón de San Francisco en donde sus padres se ponían a vender. La mayor parte del día la pasaba en dicho callejón mientras veía arribar a más familias triquis a la casa y a San Francisco. Desde niño aprendió junto con otros niños de su edad la actividad de la venta de artesanías. Sus aspiraciones no fueron las de estudiar pues confiaba en que de adulto tendría su puesto en el callejón de San Francisco, o bien, saldría como sus padres a buscar alguna otra ciudad en donde poder asentarse. La escuela no fue lo suyo, más bien él prefería estar en San Francisco y ayudarle a sus padres a vender. En este callejón fue creciendo y ganando la simpatía de ciertos personajes públicos involucrados con las instituciones gubernamentales que lo conocieron a través de su padre.

Cuando Arturo creció y se casó, se dio cuenta de la necesidad de tener un espacio propio para la venta de artesanías. Recuerda claramente que más de un funcionario le aconsejó que buscara algo más para ganarse la vida, que le dijeron que eso estaba bien para su padre, para los grandes, pero ya no para los jóvenes, que ellos ya habían crecido en San Luis y que por tanto, tenían que buscar otras alternativas en la ciudad como un trabajo fijo quizá en la zona industrial. Esto no llamó la atención a Arturo, él pensaba que la venta de artesanías era un buen trabajo, pero que sólo era necesario un lugar para hacerlo. Como no se veían oportunidades para ello, regresó un tiempo a San Juan Copala a su comunidad de origen, ahí conoció personas y se vinculó con algunas de las organizaciones triquis para la defensa de los derechos indígenas , pero este vinculo le acarreó problemas tanto familiares como con otras organizaciones opositoras a las que él se unió, razón por la que se vio obligado a regresar a San Luis Potosí.

Arturo por el contrario de las trayectorias de su padre y tíos, no estuvo vinculado con la educación o el mundo del estudio o el del las letras, él siempre fue comerciante. La falta de un espacio fijo para comerciar lo llevó a moverse en busca de oportunidades de trabajo. Cuando volvió a San Luis Potosí, Arturo se dio cuenta de que no sólo él necesitaba un lugar para trabajar, sino que en la misma situación estaban sus compañeros triquis de entre los veinte y los treinta y cinco años que ya habían formado una familia en San Luis Potosí. Este

grupo de jóvenes se organizó junto con Arturo para dialogar con los representantes triquis para pedirle al gobierno por más espacios. (ver conflicto triqui, capitulo dos). La cercanía de Arturo y su simpatía con Mario y José llevó a que Arturo estuviera a cargo en 2011 de la comunidad triqui. Sin embargo, las formas como procedió terminaron por disgustar a José y éste decidió separarse junto con un grupo de triquis jóvenes que lo apoyaron.

En el caso de la comunidad mixteca, sus representantes han sido elegidos de acuerdo a las competencias que consideran pertinente para afrontar las dinámicas urbanas, en este caso, también consideraron pertinente elegir a quienes supieran leer y escribir en español y quienes hubieran estudiado, de la misma forma que en el caso de los triquis, entre mayor nivel educativo, mejor. En el caso de los mixtecos, los vínculos familiares también cuentan. Natalio Mendoza -quien había sido el representante de la comunidad mixteca hasta el año de 2012 cuando regresó a San Andrés Montaña con motivo de las fiestas patronales a cumplir con el sistema de cargos- creció en el campo en donde desde muy pequeño aprendió a trabajar la tierra. Recuerda la preocupación de sus padres porque atendiera sus estudios y fuera a la escuela, pero en su comunidad sólo había hasta la escuela secundaria por lo que ya no continuó estudiando, pues el traslado, materiales e inscripciones requerían de un gasto que su familia no podría cumplir.

La realidad de la migración siempre estuvo muy cercana a la vida de Natalio, sus padres y sus abuelos habían salido de la comunidad en busca de mejores condiciones de vida y de trabajo, y algunos de sus vecinos y familiares ya estaban asentados en alguna ciudad al norte de la ciudad de México. Natalio salió también de su comunidad y llegó hasta Sinaloa en donde trabajó en los campos agrícolas. Por sus padres y abuelos él había aprendido que era mejor trabajar en el campo que en la ciudad. Según recuerda su padre le había contado que la ciudad era un espacio difícil porque la gente los discrimina, razón por la que sus padres se empeñaron en que aprendiera el español y que terminara la secundaria.

Tiempo después recibió una invitación de una de sus hermanas. Ella se encontraba en la ciudad de Guadalajara y le comentó que le estaba yendo bien. Cuando Natalio llegó a Guadalajara, su hermana vivía junto con su esposo y familia en una colonia en donde

además de ella había otras familias también mixtecas originarias de San Andrés Montaña. En este predio habían recreado sus casas y organización, era como estar en casa, sino fuera porque faltaban los sembradíos. Su cuñado era uno de los representantes de la comunidad mixteca en Guadalajara y Natalio pronto aprendió qué se podían obtener recursos a partir del gobierno. Además, con ellos se acercaron un grupo estudiantes que les dieron cursos sobre derechos indígenas y que les mostraron que las "instituciones tenían que hacerles caso por ser indígenas".

Cuando por fin arribaron a la ciudad de San Luis Potosí, Natalio parecía el más adecuado, pues había aprendido de cerca de su hermana y su cuñado las formas en cómo debían presentarse ante el Estado. En 2012 Natalio regresó a Oaxaca para cumplir el sistema de cargos, por lo que la comunidad quedó a cargo de su hermano, en este caso, la garantía de ser su hermano y de haber estudiado también hasta la secundaria fueron suficientes para depositar en sus manos las negociaciones de la comunidad.

En el caso de la comunidad mixteca es importante señalar que este grupo de representantes tiene la labor de negociar con las instituciones y se convierten en una especie de intermediarios entre los intereses del la comunidad y las instituciones. A diferencia de los triquis en donde los representantes son figuras fuertes y carismáticas en cuyas personas cae todo el peso y responsabilidad de las negociaciones, con los mixtecos los representantes tienen que rendir cuentas a un consejo de ancianos. Éste último es la forma de organización de la comunidad y todo pasa por el filtro de estos, tal y como lo mencioné en el apartado en donde presenté a la comunidad mixteca, el optar por escoger representantes nació de la necesidad de comunicarse con las instituciones, en donde consideraron sumamente importante escoger personas que supieran hablar bien el español, pues quienes integran el consejo de ancianos sólo hablan mixteco. La palabra del consejo de ancianos es tan importante que por ejemplo, en las ocasiones en que yo visité el asentamiento mixteco siempre estuve bajo la mirada vigilante del consejo de ancianos, y durante las conversaciones y entrevistas al menos uno de estos personajes estaba presente pidiéndole a alguno de los jóvenes que le tradujera lo que yo decía y aconsejando que responder.

1.8 San Luis Potosí, patrimonio de la Humanidad: fuera "mendigos", fuera ambulantes

Es mediodía en la ciudad de San Luis Potosí, es miércoles y sobre la avenida Himno Nacional, una de las principales arterias viales de la ciudad, muy cerca de Plaza Tangamanga, transitan la señora María Luisa y la señora Rosalía. A su paso llaman la atención y las miradas de la población potosina que transita la calle y de la que espera el transporte urbano en las paradas oficiales. No sólo son advertidas por la pila de canastas de palma que cargan a sus hombros, o porque su vestimenta contraste con la de la mayoría de la población, sino porque van hablando en una lengua distinta al español, conversando y riendo a la vez, en un volumen que puede ser advertido con facilidad por las personas que las rodean. Ellas dos son originarias de San Andrés Montaña y son parte de la comunidad mixteca de San Luis Potosí.

Las miradas curiosas que las observan se desvían buscando el camión urbano o la calle cuando las dos mujeres se acercan ofreciendo las canastas para que alguien las compre. Así, entre la indiferencia y los disimulados gestos de "no", continúan su camino por la avenida Himno Nacional, sólo se detienen para esperar a dos niñas de entre siete y nueve años que las acompañan. Las dos niñas caminan detrás de las mujeres a una distancia que pareciera advertir que no vienen juntas. Mientras las mujeres avanzan ofreciendo sus canastas entre los transeúntes, las niñas caminan detrás entrando a los numerosos locales comerciales que se encuentran a lo largo de esa calle: entran y piden por una moneda estirando su mano con la palma extendida. Hay quienes les dan alguna cooperación, quienes les dicen que no tienen y quienes las corren de los establecimientos. Cuando las mujeres perciben que las niñas tardan en algún local o que se han atrasado, las esperan disimuladamente, pero sin dejar que las alcancen, una vez que se aproximan las niñas, las mujeres continúan caminando haciendo de cuenta como si no vinieran juntas o como si no advirtieran que las niñas piden dinero.

No es de extrañar el temor mostrado por estas mujeres de ser sorprendidas, pues desde que San Luis Potosí inició un ardua campaña de mejoramiento de la imagen urbana -a comienzos del presente siglo- para convertirse en Patrimonio histórico y cultural de la humanidad por parte de la *United Nations Educational, Scientific and Cultural*

Organization (UNESCO), prácticas como la "mendicidad" y el ambulantaje fueron severamente estigmatizadas y triquis y mixtecos se vieron involucrados.

El inicio de siglo en San Luis Potosí trajo consigo cambios significativos, con la llegada histórica de Vicente Fox a la presidencia de la República en el año 2000, como el primer candidato panista en ocupar este cargo, San Luis Potosí logra un "auge panista" que duró casi una década. Este auge comenzó con Marcelo de los Santos Fraga (2000-2003), seguido por Octavio Pedroza (2003-2006) y Jorge Lozano (2006-2009), y que alcanzó su logro histórico cuando Marcelo de Santos Fraga se convirtió en el primer y único gobernador del PAN (2003-2009). Hasta que en 2009 regresaron las administraciones priistas tanto al ayuntamiento municipal como estatal.

Algo que caracterizó esta década panista en la capital potosina fue el apoyo al sector privado y a la inversión extranjera. Se impulsó la llegada de trasnacionales como la General Motors, a pesar de las quejas de varios sectores de la población que consideraron preocupante el abastecimiento de agua necesitada por la misma, considerando que la ciudad de San Luis Potosí es un semi-desierto en donde el agua suele escasear. También se apoyó la entrada de Minera San Xavier, una empresa canadiense interesada en explotar Cerro de San Pedro, considerado histórico al aparecer en el escudo de la ciudad y ser parte clave dentro de la fundación de la misma, por lo que también se convirtió en una situación de conflicto por los grupos disidentes. Se inició una intensa campaña para promocionar al estado de San Luis Potosí como destino turístico, y finalmente, se buscó hacer de la capital del estado Patrimonio de la humanidad.

La finalidad de obtener dicho reconocimiento por parte de la UNESCO fue fortalecer la economía en el ramo terciario, pues la ciudad no se caracteriza precisamente por ser un atractivo turístico[23] y aunque la declaración de un espacio como patrimonio se enmarque en

23 El estado de San Luis Potosí tiene zonas turísticas importantes, pero éstas están concentradas en la zona huasteca en donde se explotan los recursos naturales como ríos y cascadas; a ésta zona le han agregado actividades "culturales" de nahuas y teenek como atractivos turísticos como el Xantolo (fiesta del día de muertos a finales de octubre y principios de noviembre). De igual forma, la zona altiplano tiene a Real de Catorce como "pueblo mágico" y destino turístico, el cual tomó auge desde que fue tomado como escenario para la filmación de producciones Hollywoodenses como "Bandidas" y "La Mexicana" para las cuales no está demás señalar que Gobierno del Estado proporcionó todas las facilidades posibles. Tal y

un discurso de conservación, en el fondo está envuelto en toda una serie de intereses políticos y económicos, pues fomenta la inversión, permite la libre circulación de capital extranjero, y atrae al turismo -una actividad económica que fortalece la economía a partir del sector terciario-. Y aunque se justifique la generación de empleos locales es bien sabido que quienes resultan ganando son los empresarios.

Dentro de este contexto, se iniciaron en la capital potosina programas en busca de mejorar la imagen urbana, aunque fueron disfrazados con otros discursos. Por ejemplo, los programas "antes de dar hay que pensar" y "por la dignificación del trabajo" se enunciaron como programas de asistencia social, pero en el fondo lo que buscaban era erradicar del centro histórico y principales avenidas a "pedigüeños" y "ambulantes", entre estos a triquis y mixtecos, pues su presencia representó un contratiempo al considerar que daban "mal aspecto" "en una sociedad a la que no le interesa que se vean los excluidos y se prefiere que estén escondidos para que no molesten" (Cortina, 2013).

Se considera que las prácticas como la "mendicidad" y el ambulantaje son llevadas a cabo por personas de clase baja, que viven en la "pobreza", que subsisten al día, quienes además no tienen un empleo fijo ni seguridad social, es decir, personas excluidas de un empleo formal. Bajo el término de aporofobia algunos estudiosos sociales españoles han encontrado una explicación hacía el tipo de exclusión y discriminación de la que son víctimas los inmigrantes en España y otro tipo de población considerada "marginada"

> La aporofobia se centra actualmente, en las sociedades que llamamos "desarrolladas", en colectivos que se suelen considerar "no productivos", esto es, parados, trabajadores con escasa cualificación profesional, jóvenes que buscan su primer empleo, trabajadores sometidos a condiciones laborales muy precarias en cuanto a salario y continuidad, jubilados sin una pensión o con escasa pensión, personas enfermas o

---

como ha hecho con las transnacionales que han pisado territorio potosino, Gobierno del Estado, les promocionó a la producción de dichos filmes una ubicación estratégica, costos bajos, mano de obra barata, entre otros. También el municipio de Villa de Reyes en la zona centro fue usado para los mismos fines, pues en la ex hacienda de Gogorrón fue filmada la película "El Zorro", actualmente en ésta, sus propietarios cobran $10 la entrada para ver, ya no, la arquitectura colonial de la "casa grande" y sus jardines, sino para ver los escenarios de cartón montados para la filmación de dicha película . Conviene mencionar que esto sucedió en el mismo periodo: a principios del presente siglo y con la llegada de las administraciones panistas a los palacios de Gobierno y municipal.

> con discapacidades severas que no consiguen empleo y carecen de recursos económicos, familias mono-parentales de escasos ingresos, minorías étnicas tradicionalmente marginadas, inmigrantes que aún no han conseguido insertarse legalmente en el mercado laboral, etc. (Martínez Navarro, 2002: 2)

Dicho concepto ayuda a entender el rechazo hacía población que se considera indeseable por entrar en la lógica de "gente no productiva" en la medida en que sus empleos son informales,

> En el caso latinoamericano, la aporofobia es sin duda un elemento de la tensión que reina entre los criollos y los pueblos indígenas en algunos países del área. Hay multitud de testimonios que indican que es precisamente la situación de pobreza y vulnerabilidad que padece la mayor parte de los pueblos indígenas (Martínez Navarro, 2002: 6)

La cual cobra fuerza en el caso de poblaciones "indígenas" cuando éstas se establecen en las ciudades, en las cuales son vistas como obstáculo para el desarrollo, sobre todo, tomando en cuenta que los espacios en los que se colocan para subsistir son actividades a veces informales, las cuales son mal vistas. Por ejemplo, en el caso de triquis y mixtecos, ellos realizan una actividad informal[24] e "indeseable" al dedicarse al ambulantaje.

El programa "antes de dar hay que pensar", estaba orientado a convencer a la población potosina en general de no dar "limosna" ni a "pedigüeños" ni "indigentes", pues éste surgió como una iniciativa de asistencia social por parte de instituciones como el Sistema Estatal para el Desarrollo Integral de la Familia (DIF). Esta institución mostró la "mendicidad" como un serio problema en los periódicos locales y en *spots* televisivos, considerándolo un "mal", una práctica "indigna", la cual además propiciaba la explotación de niños y ancianos y la cual alejaba a quienes la practicaban de la búsqueda de "mejores" empleos o de la educación. Tal y como señalaba la entonces directora del Sistema Estatal para el Desarrollo Integral de la Familia (DIF) Guillermina Anaya y ardua defensora del programa "antes de dar hay que pensar" justificando los monitoreos, reubicación y desplazamiento de ambulantes y "pedigüeños" por parte de las brigadas del DIF y otras instancias,

24 En el caso de los triquis que están establecidos en el callejón de San Francisco, ellos ya tienen regularizados sus lugares para venta, sin embargo, la actividad de la venta ambulante sigue siendo inestable en la medida en que no cuentan con un salario fijo, ni prestaciones, ni seguridad social.

> rechazó que el organismo estatal esté obligando por la fuerza a los pedigüeños para que abandonen la vía pública. Por el contrario, indicó, el DIF les ha ofrecido apoyo integral. Guillermina Anaya indicó que en algunos sectores no se ha entendido el objetivo de la campaña porque "a esas personas se les han ofrecido opciones para trabajar y tengan un empleo, lo mismo con los niños, ofrecerles un lugar donde tengan oportunidad de asistir a un centro escolar" (La Jornada San Luis Potosí, 5 de noviembre 2005)

"La aporofobia se alimenta del extendido prejuicio de que los pobres son culpables de la miseria que les aqueja" (Martínez Navarro, 2002: 3), pues la misma Guillermina Anaya señalaba en el años 2005 lo complicado de terminar con la "mendicidad", pues

> Apuntó que han percibido en estas personas que quieren estar en la calle porque es más fácil pedir que tener un empleo fijo, un patrón y un horario, por lo que "prefieren estar en un lugar en donde pueda ir el día que yo quiera". [...] Añadió que en ocasiones es por cuestión de cultura el vivir de la mendicidad pues a eso se dedican desde generaciones el abuelo o el papá, "tal vez ahí es difícil avanzar con esa gente". (La jornada de San Luis Potosí, 5 de noviembre 2005)

Ante esta insistencia de los "pobres" por querer ser "pobres", el Estado asumió su papel asistencialista, y por eso se organizaron las brigadas a lo largo de las principales arterias de la ciudad para canalizar a quienes pidieran dinero. Sin embargo, no es coincidencia que la profunda preocupación de Gobierno del Estado por la mendicidad se diera en vísperas de que los evaluadores de la UNESCO visitaran la capital potosina. Así, que dicha campaña fue llevada a cabo con detenimiento por parte del DIF y no tardaría en llegar a afectar a triquis y mixtecos.

Dentro de esas brigadas para buscar y canalizar "mendigos" sucedió que un día un grupo de trabajadoras sociales del DIF encontraron a un grupo de mujeres mixtecas que se instalaban a vender artesanías cerca de Plaza Tangamanga. Las mujeres mixtecas estaban acompañadas por varios de sus hijos, pues eran vacaciones de verano y estos no tenían que ir a la escuela. Esta escena llamó la atención de las trabajadoras sociales, pues visualmente se trataba de niños en la vía pública. La versión de las trabajadoras sociales es que vieron a los niños pedir dinero a los automovilistas que circulaban por la av. Salvador Nava Martínez,

situación que las hizo detenerse y actuar de acuerdo a lo estipulado en el programa, ya que en palabras de Guillermina Anaya, presidenta del DIF estatal

> no es sano para los niños estar en un crucero porque son sitios en donde se vuelven vulnerables, se exponen a la venta de droga y a infinidad de peligros. Sostuvo que los niños son explotados en ocasiones por terceras personas (La Jornada San Luis, 5 de noviembre 2005, en entrevista para la prensa)

Lo que sucedió después sólo puede leerse a partir de las diversas versiones de los involucrados: para los mixtecos, las trabajadoras sociales intentaron subir a los niños a la camioneta en la que realizaban el monitoreo, lo que provocó que las mujeres mixtecas se opusieran y que una de ellas jaloneara a una de las trabajadoras sociales para recuperar a uno de los niños. Esto agravó el problema, pues las trabajadoras sociales llamaron a elementos de la policía municipal y las mujeres mixtecas a los representantes de la comunidad. Cuando llegó la policía se llevó a los representantes mixtecos acusados de agresión en contra de la trabajadora social.

Otra versión, la de Luis Martínez, funcionario de la CDI, sugiere que él acababa de llegar a su casa después de trabajar cuando recibió una llamada de uno de los representantes de la comunidad mixteca, señala que se escuchaba muy alterado y que le decía que la policía se los había llevado. Comenta que después de la llamada, telefoneó al abogado de la CDI y ambos fueron a ver qué había ocurrido. Una vez que llegaron encontraron a los representantes mixtecos discutiendo con elementos de la policía y con funcionarios del DIF, entre ellos, una mujer que se mostraba indignada repitiendo constantemente que las mujeres mixtecas la habían agredido.

Los funcionarios de la CDI entraron en la discusión a favor de la comunidad mixteca y le dijeron a la trabajadora social que fue su error tratar de quitarle los niños a las mujeres. Alegaron en la defensa de los mixtecos que era "su uso y costumbre" que los niños acompañaran a las mujeres a sus lugares de trabajo y que además eran vacaciones y que no había con quien dejar a los niños. Estos funcionarios alegaron conocer lo suficiente a los mixtecos como para garantizarles a las trabajadoras sociales como a los agentes de la policía municipal que los niños mixtecos acudían a la escuela y sobre todo, que eran incapaces de

pedir dinero en la vía pública.

El énfasis en el último punto es interesante, pues cuando uno de los funcionarios me narraba su versión de los hechos, se mostraba molesto al indicar que los funcionarios de otras instituciones señalaban que los mixtecos pedían dinero o que la propia trabajadora social implicada en el acontecimiento que narré pudiera pensar, insistir y hasta jurar en que ella vio a los niños pidiendo dinero, pues este funcionario me dijo en plural refiriéndose a él y sus compañeros de trabajo en la CDI: "estamos seguros que los mixtecos no piden dinero, los conocemos bien y desde hace muchos años y por eso te digo me consta que los mixtecos no piden dinero, ellos no piden dinero, no lo hacen" (Luis Martínez, S.L,P. Septiembre 2012).

El énfasis en asumir que los mixtecos no piden dinero es llamativo, así como también las estrategias de los mixtecos para invisibilizar esta práctica. Sobre la calle de Himno Nacional a la altura de centro comercial H.E.B. la señora Juana, una mujer mixteca de la tercera edad se instala diariamente a vender canastas y figuras de palma. Se coloca en el camellón de la calle esperando a que algún automovilista se detenga y compre alguna de sus artesanías, por lo general permanece sentada a la sombra de los árboles del camellón, levantándose de vez en cuando aprovechando que el semáforo se ponga en luz roja para recorrer los automóviles estacionados buscando que alguien le regale una moneda. Hay ocasiones en las que abandona su puesto y su mercancía para cruzar la calle y aprovechar el otro semáforo y que los carros se estacionen en la otra esquina para recorrerlos en busca de la cooperación voluntaria de los automovilistas. Sin embargo, esta práctica es negada tanto por los mixtecos como por los funcionarios de la CDI.

Esto es interesante en la medida en que la práctica de pedir limosna está estigmatizada en la ciudad de San Luis Potosí y que coloca a quienes la practican en la calidad de "mendigos", como una condición "indigna" y que afecta no sólo la imagen urbana en cuanto a la estética, sino a la noción de una ciudad "desarrollada". De acuerdo con Adela Cortina (1996;1997;2000) especialista en discusiones sobre ciudadanía y xenofobia, y una de las primeras personas en incluir el eje de la aporofobia en dichos debates,

> La verdadera actitud que subyace a muchos comportamientos supuestamente racistas y xenófobos no sería, en realidad, la hostilidad a los extranjeros, o a las personas que pertenecen a una etnia diferente a la mayoritaria, sino la repugnancia y el temor a los pobres, a esas personas que no presentan el "aspecto respetable" de quienes tienen cubiertas sus necesidades básicas. En efecto, "no marginamos al inmigrante si es rico, ni al negro que es jugador de baloncesto, ni al jubilado con patrimonio: a los que marginamos es a los pobres" (Cortina 1996: 70).

Esto, ayuda a entender las acciones tomadas por Gobierno del Estado para tomar medidas de imagen urbana y entender porque ciertas poblaciones son consideradas como "enemigas" de la "buena imagen". Sin embargo, no coincido con Cortina (1996;1997;2000) en darle tanta importancia al eje de la clase. Considero más pertinente un enfoque interseccional que me permita articular tanto el eje clase, la raza/etnia y la condición de migrantes que enfrentan triquis y mixtecos en San Luis Potosí, ya que me parece que están tan entrelazados estos ejes que es imposible poder entender su situación sin considerar estos ejes en su conjunto. De igual manera respecto al concepto de xenofobia, si bien éste puede ayudar a explicar los procesos discriminatorios hacía personas migrantes al considerarlas como "ajenas" y una amenaza (Cortina, 1997) , en este caso conviene señalar que la estigmatización sufrida por triquis y mixtecos no proviene sólo del hecho de ser considerados "migrantes", sino de la articulación de esto con el ser representados como "pobres" y como "indígenas"

Si bien, la campaña se enfocó en la asistencia social hacia los "pobres" la atención estuvo puesta principalmente hacía las poblaciones "indígenas", pues cuando inició la campaña "antes de dar hay que pensar" el DIF señalaba como motivo de preocupación haber detectado "personas que se vienen a pedir limosna de otros estados de la república como el Estado de México, Querétaro, Oaxaca y Tamaulipas" (La Jornada San Luis, 4 de noviembre 2005), esto por no querer decir, mazahuas, otomíes, triquis, mixtecos y nahuas[25], además que se habla del problema como si fuera traído de "fuera". Esto repercute directamente sobre las poblaciones "indígenas" en las ciudades, ya que

25 No todos "piden dinero", de hecho yo sólo he visto a algunos mixtecos hacer esto, pero la nota ayuda a ver que independientemente del grupo que se trate se les generaliza y de igual forma se les tacha como "problema".

> El estereotipo que la sociedad tiene sobre los indígenas dice que son campesinos pobres y reacios al cambio por su apego a las tradiciones. Por eso, cuando migran a las ciudades reproducen en éstas sus modos de vida rurales, lo que los convierte en responsables de su propia marginación. Reforzado por las teorías de la modernización, que suponía que los migrantes rurales en la ciudad se asimilaban a un modo de vida urbano genérico, se piensa que quien conserva su auto-adscripción como indígena esa aquel que se conserva aparte de la sociedad urbana (Molina y Hernández, 2000: 39-40)

Esto nos permite comprender que más allá de que sean o no "pobres", el hecho de que se auto-representen como una comunidad y se hagan más visibles en la ciudad los vuelve como dicen Molina y Hernández (2000) "indígenas" fuera de la sociedad urbana, no asimilados a las formas civilizatorias de la misma, los "indígenas urbanos" son vistos socialmente como personajes incómodos (Camus, 2002 Esto me permite señalar que lo que los vuelve visibles e "incómodos" para Gobierno del Estado no es solamente su condición de "pobre", sino también su presencia como "indígenas", los cuales además son "migrantes" en un espacio que recordemos se construyó como "mestizo". Por ejemplo, Luis Martínez (CDI), me cuenta un día:

> los triquis son de los primeros que conocí cuando yo llegué [aquí a la CDI] y de hecho a quien primero conocí fue a las mujeres porque en ese tiempo era el Instituto Nacional Indigenista (INI) y llegan queriendo un proyecto artesanal pero que tenía que ver con la elaboración de huipiles. Yo empecé a trabajar con ellas, hicimos un proyecto, lo llevamos a cabo. Ya después como grupo, como tal se forma una asociación civil y empiezan a tener como que más actuación en la ciudad. Al principio fue muy difícil. No los reconocía nadie en gobierno del Estado, como tal, les decían que ellos no eran de aquí, que eran de Oaxaca, que se fuera a Oaxaca, hubo incluso con los triquis cuestiones muy fuertes de que los gobiernos municipales o el gobierno central como tal los agarraban y se los llevaban a la central camionera para subirlos a un camión y regresarlos a Oaxaca. Las instituciones gubernamentales los rechazaban diciendo que ellos no eran de aquí. (Luis Martínez, S.L.P.15 de octubre 2012)

Ante la tardanza de la UNESCO, la cual sólo dejaba en "veremos" a la ciudad de San Luis Potosí, la campaña "antes de dar hay que pensar" fue disminuyendo hasta finalmente desaparecer. Sin embargo, sus secuelas en cuanto a la estigmatización sobre el ambulantaje y la "mendicidad" siguieron sintiéndose, en especial hacia las poblaciones "indígenas" hasta a los que no "piden dinero", pues en otra ocasión fueron los triquis a

quienes les tocó afrontar el estigma de la mendicidad.

En una ocasión en el marco de la Feria Nacional Potosina (FENAPO) mientras los triquis se encontraban como expositores en el pabellón artesanal, un policía estatal encargado de la seguridad del evento y de las instalaciones de la FENAPO detuvo a un niño triqui acusándolo de estar pidiendo dinero a los asistentes en uno de los andadores. Llevó al niño ante los representantes triquis para que estos respondieran y no permitieran que esto sucediera. A José Domínguez le tocó lidiar con el policía: defendió al niño señalando que él no estaba pidiendo dinero, sino que se fue a vender unas pulseras de hilo, que lo hizo sin permiso de sus padres y que ellos no sabían lo que el niño estaba haciendo, se disculpó porque el niño vendiera sin permiso, pero insistió en que el niño no estaba pidiendo dinero.

Independientemente de que triquis y mixtecos pidan o no pidan dinero, lo interesante es la carga que acompaña al acto de pedir dinero, que como ya decía se vincula con lo "indigno" y más interesante resulta para esta reflexión cómo triquis y mixtecos son vinculados con esta práctica, es decir la forma en cómo el "ser indígena" se vincula en la ciudad de San Luis Potosí con la mendicidad y que se retrata a nivel general a escala de la ciudad en que estas prácticas que "afean" la ciudad son traídas de fuera.

El centro histórico también fue foco de atención para el mejoramiento de la imagen urbana, en donde además de los "pedigüeños", los más preocupantes eran los vendedores ambulantes. Para ese entonces (2002-2008) los triquis ya se encontraban en el Callejón de San Francisco, un punto clave considerado con potencial para ser considerado dentro del patrimonio de la ciudad de San Luis Potosí, pero aun no contaban con permisos. Triquis y familias wirrarikas[26] se salvaron de la re-ubicación 1) por relaciones clientelares con gobierno municipal y estatal[27] y 2) por vender artesanías y que entraban perfectamente en la "buena imagen" para una ciudad patrimonio. Lo único que había que cambiar eran sus puestos, ya que tener una manta en el piso y encima sus artesanías no resultaba "muy atractivo", así fueron involucrados en el programa "por la dignificación del trabajo" por el cual se les

26 Son dos o tres familias, las cuales suelen ir y venir entre sus comunidades de origen y la ciudad de San Luis Potosí y que se dedican al comercio de artesanías de chaquira que ellos mismos elaboran.

27 Este punto requiere mayor profundización porque lo tocaré con mayor detenimiento en el siguiente capítulo

otorgaron puestos de acero galvanizado.

Día lunes en el callejón de San Francisco, hace frío y la señora Juana se cobija con su huipil triqui mientras se acurruca en una silla de plástico detrás de su puesto de acero inoxidable, son las tres de la tarde y no ha vendido nada en este día por lo que piensa en irse temprano a casa. Hoy casi nadie pasa por el callejón y quienes lo hacen, pasan presurosos sin detenerse en los puestos, pasa una hora más y el frío finalmente la ahuyenta, se decide a irse a su casa en la colonia Terremoto. Así que comienza a desarmar su puesto, me le uno y entre las dos empezamos por guardar su mercancía en varias bolsas de hule negras que guarda debajo del puesto, en éstas colocamos los gorros, las bufandas, y las cosas más grandes.

Ilustración 8 Mujer triqui en Callejón de San Francisco

Fuente: Fundación TINUJEI http://www.fundaciontinunjei.org

Después, toma dos cajones de madera que componen el puesto en donde coloca los collares, las pulseras, carteras, llaveros y figuras pequeñas, estos cajones se desprenden de la estructura metálica, y los coloca sobre un diablito mientras los ata con una cuerda. Ahora sólo queda la estructura metálica, la cual procedemos a desarmar. Para esto es necesario quitar tornillos y saber que pieza desensamblar primero para evitar que alguna otra se nos venga encima, las piezas son tubos de aproximadamente dos metros de largo los cuales hay

que quitar uno por uno. Una vez desarmados, los colocamos también en el diablito, yo sujeto las piezas mientras la señora Juana de aproximadamente sesenta años las ata con una cuerda a los cajones y las bolsas.

Cuando creí que habíamos terminado me dijo que tenía otro puesto, el de al lado, por lo que desarmamos ese también siguiendo el mismo procedimiento. Mientras acomodamos las piezas del segundo puesto a un segundo diablito me comenta entre suspiros que eso es todos los días y que sin la ayuda de su hijo poner su puesto sería imposible, pero que a veces ella sola lo intenta y que así es, se necesita una hora para colocarlo y otra más para desarmarlo. Esto no era así antes, antes sólo ponía una manta en el piso y sobre ésta colocaba su mercancía y que aunque había que recogerla en cajas era más fácil. Lo de los puestos vino después, esos se los dio el gobierno y pues así "se ve más bonito", "está mejor".

Antes llevaba sus cajas con mercancía a su casa todos los días, ahora esto no es posible, pues tiene que hacerse cargo también de las dos estructuras metálicas que componen los puestos dotados por gobierno municipal en el año 2005. Su medio de transporte es el camión urbano y en éste no es pertinente cargar los puestos más las cajas, pues ella sola no podría con todo y en el camión sería imposible transportar toda su carga, por lo que desde que cuenta con los puestos consiguió un espacio en un hotel del centro histórico que le sirve como bodega en donde guardar su mercancía más las estructuras de los puestos. Aunque conseguir ese espacio le da facilidades, aun representa un trabajo pesado, pues tiene que traer y llevar todos los días en esos dos diablitos su mercancía, sus puestos y sus sillas, ella indica que da cuatro vueltas por la mañana antes de colocar su puesto y cuatro más por la tarde después de desarmarlo.

El contar con los puestos de acero inoxidable modificó sus rutinas y les generó más trabajo en la acción de armar y desarmar las estructuras, pero en general se expresan complacidos por haber sido dotados de los mismos. José Domínguez ve los puestos de acero inoxidable como un logro, una respuesta favorable de gobierno y como una muestra de su aceptación. Platica orgulloso de cómo la dotación de los puestos de acero inoxidable se dio gracias al presidente municipal Octavio Pedroza Gaitán (2004-2006), y me muestra un

tríptico de un programa denominado "por la dignificación del trabajo", el cual guarda en su local comercial de la calle Zaragoza junto con otros documentos que él considera importantes en su papel de representante de los triquis, me dice que ese folleto lo conserva desde que les otorgaron los puestos para instalarse en el callejón de San Francisco.

El objetivo de dicho programa fue dotar a vendedores del centro histórico con puestos de trabajo "decentes", es decir, que el hecho de vender en la calle colocando sus artesanías sobre mantas como lo hacían antes los triquis o vender de casa en casa como los mixtecos resulta "indigno". Además no hay que perder de vista que el objetivo principal era mejorar la imagen urbana y dotar con un "buen aspecto" los puestos de los triquis. Así con un "puesto digno" ya no había inconvenientes para que los triquis pudieran regularizar sus lugares en el mencionada callejón.

Estos puestos no se dotaron a todos los vendedores ambulantes, sólo a triquis y a wirrarikas[28], otros comerciantes potosinos que se colocaban en dicho callejón fueron re-ubicados o siguieron igual, cabe mencionar que la condición para que estos comerciantes no "indígenas" pudieran quedarse en San Francisco fue que vendieran artesanías. No es de extrañar así que el 6 de noviembre de 2011 oficialmente San Luis Potosí recibiera el reconocimiento de patrimonio de la humanidad "Camino Real de Tierra Adentro" y que la placa que conmemora este hecho fuera colocada ni más ni menos que en el Jardín Guerrero, justo enfrente del Callejón de San Francisco.

Desde que triquis y mixtecos se asentaron en la ciudad de San Luis Potosí han iniciado una lucha cotidiana por un lugar en la misma, el hecho de que se hayan congregado como una comunidad les representa su mejor aliado para enfrentar los desafíos de un entorno ajeno al de origen, pero a la vez los vuelve más visibles como "indígenas" y los pone en situaciones como las que acabo de mostrar. Ahora bien, es interesante además considerar que estas fachadas como "pobres", "indígenas" y "migrantes" se vuelven una carga para su

28 También se dotaron de otras estructuras de acero a los vendedores de periódico y revistas a lo largo de la calle peatonal Hidalgo, así como todas las paradas oficiales del trasporte urbano fueron "mejoradas" también con estructuras metálicas. Esto ha dado pie a que se considere que Gobierno del Estado tuvo un acuerdo con Thyssenkrupp trasnacional alemana que compró mexinox (aceros mexicanos) y que entró en San Luis Potosí en el año 2001.

inserción en la ciudad. Sin embargo, estas mismas, como mostraré en el capítulo 2 se vuelven sus mejores aliadas en la medida en que pueden ser movilizadas en ciertos contextos para lograr algunos beneficios. Ser "pobre", "indígena" y "migrante" en medio de una campaña de imagen urbana aparecen como obstáculos para insertarse en la ciudad. Por ejemplo, vimos cómo entonces se busca invisibilizar prácticas como el pedir dinero, se dice tener más años en la ciudad de los que se tienen en la misma y se busca el respaldo de instituciones como la CDI o la CEDH para escudarse ante el discurso de los derechos indígenas.

En este sentido, llama la atención el carácter performativo de las identidades, pues aunque ser un "indígena urbano" trae consigo la estigmatización, fue el discurso de "ser indígena" lo que los justificó ante los ojos de los funcionarios en varias ocasiones. Por ejemplo, basta recordar el caso de los mixtecos y su enfrentamiento con la trabajadora social del DIF: en este caso, cuando arribaron los funcionarios de la CDI, intentaron justificar que los mixtecos vendieran en la calle y tuvieran a sus hijos consigo por ser esto parte de "sus usos costumbres", es decir por "ser indígenas", argumento que funcionó ante los elementos de la policía municipal y bastara para que se retiraran los cargos por agresión.

1.9 La comunidad urbana desterritorializada: la lucha por el "reconocimiento" en la ciudad.

Como podemos ver, a diferencia de otras poblaciones "indígenas" que han llegado a la ciudad de San Luis Potosí como nahuas, teenek o xi oi, cuya estrategia ha sido la invisibilización y fundirse con la población local (Chávez González, 2010; Durin, 2008) triquis y mixtecos han apostado por lo contrario, al aparecer visibles como "indígenas" y como una comunidad. Esto les ha permitido hacerse visibles como grupo, y

> ha 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, 2010:39)

Sin duda, aparecer como grupo les ha dado mayor presencia en la ciudad y ante las

instancias gubernamentales, asimismo les ha permitido fortalecer lazos y resistir las adversidades que representa la ciudad, pero dentro del marco legal aun existen ambigüedades sobre la presencia de comunidades urbanas en la ciudad.

El estado de San Luis Potosí es considerado a nivel nacional como vanguardia y un modelo a seguir en materia de legislación indígena. Fue en el año de 2010 cuando se llevó y aprobó ante el Congreso del Estado la "ley de consulta indígena para el estado y municipios de San Luis Potosí". Su importancia obedece a que fue la primera legislación de este tipo a nivel nacional y que estuvo acompañada de un trabajo previo de investigación para la creación de un padrón de comunidades indígenas[29]. Asimismo, uno de sus logros principales fue el reconocer a las comunidades "indígenas" como "sujetos colectivos de derecho".

Sin embargo, en esta legislación la definición de comunidad se reduce a "unidad[es] política[s], social[es], económica[s] y cultural[es]; asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo a sus usos y costumbres" (art.3, fracc, V). Esto tiene como resultado que en este padrón no se incluya ni a triquis ni mixtecos por no entrar dentro de la definición clásica de la comunidad como sinónimo de territorio compartido. Esto se refleja en dicha legislación, pues no hay reconocimiento explícito hacia triquis ni mixtecos, ya que ni siquiera se menciona su presencia en la ciudad[30].

En esta ley se enuncia claramente que "San Luis Potosí reconoce la existencia histórica y vigente en su territorio de los pueblos Náhuatl, Téenek y Xi Oi, así como la presencia regular de los Wirrarika o huicholes" (Art. 3, fracc, XI). El reconocimiento que esta legislación hizo sobre el pueblo wirrarika es otro de los ejes que la ubicaron como una ley de vanguardia a nivel nacional, pues resguarda los derechos de un grupo en tránsito y se ajusta a las necesidades particulares, en este caso de los wirrarikas, cumpliendo así con el modelo de

29 Dicho padrón no contempla las zonas centro ni altiplano del estado potosino, pues se asume que la población indígena se ha localizado históricamente en las zonas media y huasteca.

30 Sin embargo, en el primer informe ciudadano (CEAPI, ahora INDEHPI) dentro del eje 1 "Atención a grupos especiales: comunidades indígenas" se considera además de la wirrarika a poblaciones triqui, mixteca, mazahua y otomíe, en calidad de migrantes. En este documento se enfatiza en los logros de la institución en materia del trabajo con las comunidades indígenas y en el papel avanzado de la legislación local en derechos indígenas.

atención diferenciada (MAD) al que apunta la CDI[31].

Sin embargo, ningún tipo de MAD ha sido implementado en el caso de las comunidades urbanas. La presencia de triquis y mixtecos como grupos sigue siendo vista como "complicada" al no empatar con los modelos de atención existentes para las poblaciones indígenas[32] e incluso se piensa que quizá una alternativa sería adecuar a las comunidades a la dinámica urbana[33] y no el marco legal o los programas a triquis o mixtecos, tal como comenta Julio García, funcionario de la CDI en San Luis Potosí y que participó en la formulación de la legislación indígena potosina:

> [triquis y mixtecos] tendrían que rehacerse, rehacerse de otra manera, aunque si es un reto redefinir eso, en términos de cómo está lo urbano, -que es lo que te está ocupando ahorita-. Sí, es un reto, yo creo que mas bien no se han empezado a generar verdaderas condiciones: por la propia gente que se fracciona mucho cuando ya están aquí. Tú ves a los triquis peleándose, son tres familias y entre esas tres familias terminan peleándose entre sí. Y los mixtecos se han mantenido más o menos en forma, pero también traen sus clanes. 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 (Julio García, San Luis Potosí, 22 de septiembre 2012)

Para Julio García, las comunidades de la huasteca tanto de San Luis Potosí y de Hidalgo con las que él ha trabajado no han enfrentado problemas con la legislación indígena, y por el contrario, les ha significado un "adelanto" el ser reconocidas como "sujetos colectivos de derecho", además las considera comunidades más organizadas y cohesionadas que las urbanas.

---

31 Otro aspecto importante que ha influenciado en la presencia de los wirrarikas en el territorio potosino, así como la ciudad, ha sido la lucha que han enfrentado contra la minería. El reconocimiento de Wirikuta (ubicada en el municipio de Real de Catorce en el altiplano potosino) como área protegida ha hecho girar la atención hacia San Luis Potosí y los wirrarikas. La protección de Wirikuta se tomó como un triunfo de la ley de consulta y de la legislación indígena en el estado. La presencia de familias wirrarikas en la ciudad es tolerada, pues se inserta dentro del contexto de reconocimiento de su presencia en el territorio potosino.

32 Las cuales está orientadas a las comunidades "indígenas" definidas en el marco legal, es decir, las comunidades que cumplen las características de tener un territorio y representantes reconocidos por "usos y costumbres" son las que se localizan en la huasteca potosina y zona media. Son las comunidades nahuas, teenk y xi oi que tienen sus comunidades en los entornos rurales de estas zonas a las que está orientada la atención tanto de la CDI como de la INDEHPI.

33 Sin tomar en cuenta que las comunidades urbanas ya son adecuaciones de los triquis y mixtecos para insertarse en la dinámica urbana.

Es conveniente señalar que las comunidades "indígenas" de las zonas media y huasteca reúnen las características del marco legal para ser consideradas dentro del padrón de comunidades: tienen territorios delimitados y "ancestrales"[34],y tienen organización "tradicional"[35]. Ha sido para estas comunidades -las rurales- para las que fue pensada y diseñada la legislación indígena en San Luis Potosí[36]. Así, no es extraño encontrar que las comunidades urbanas enfrenten más problemas, ya que no hay adecuaciones para su tipo de organización en la ciudad.

Llama la atención, lo contradictorio de no reconocer a triquis y mixtecos cuando estos ya están asentados en territorio potosino, parece ser como si no se quisiera ver o se desconociera la existencia de estos grupos que ya están insertos en la mancha urbana y hacen parte de su paisaje y "diversidad cultural"[37]. Es como si detrás de todo esto no se les dejara de ver como comunidades "de paso", o "de fuera" y por tanto, no se les reconoce como parte de la entidad, o bien, como si sus formas de representación colectivas no fueran compatibles con la dinámica urbana. Lo "migrante" se articula con que sean triquis o mixtecos, pues la condición de "indígena" está estigmatizada[38], Oechmichen (2001) analiza las representaciones sobre los indígenas y pone en evidencia el hecho de que son vistos como gente del campo, foránea; coincide con Castellanos (2003:85) en que se les niega el derecho a la ciudad, pues han sido fijados en el mundo rural (Durin, 2008: 28-2).

Ahora bien, es importante discutir la cuestión del reconocimiento y el papel que juega en la inserción de triquis y mixtecos como comunidades urbanas en la ciudad de San Luis Potosí. De acuerdo con Durin (2008), los "indígenas" urbanos han implementado distintas formas de inserción a la ciudad 1) la individual, 2) la congregada y 3) aislada. Estas

34 Por ser territorios en los que han asentados ya sea desde la época prehispánica o por los desplazamientos hacia la sierra durante la Colonia desde principios del siglo XVII, al ser replegados por la fundación de asentamientos para mestizos.

35 La que se conforma por sus representantes locales, o bien, por "usos y costumbres".

36 Más adelante discutiré como la ciudad los imagina como personas de "fuera" su representación como "migrantes" influye en que no sean considerados parte de la ciudad.

37 Resalto el término de diversidad cultural porque es parte del lenguaje que justifica las legislaciones y reconocimiento de los derechos indígenas. Hago énfasis porque resulta contradictorio no explotar un discurso sobre la diversidad cultural en la ciudad explotando la presencia de triquis y mixtecos, sobre todo, cuando al salir la ley de consulta en el estado, se presumió a nivel institucional el reconocimiento que San Luis Potosí hace de la diversidad cultural y el profundo interés que tiene en el tema.

38 La construcción de la representación social del "indio" en México la presento en el siguiente capítulo.

formas obedecen a los fines que buscan las poblaciones "indígenas" una vez en las urbes, pues en el caso de quienes se insertan de manera individual, estos buscan invisibilizarse en la ciudad, y su relación con la población local es directa con sus empleadores, como el caso de nahuas y teenek asentados en la ciudad de San Luis Potosí. Los segundos, por el contrario, apuntan a la visibilidad y a su vez, esto los lleva a entablar relaciones con las instituciones estatales con las que buscan hacerse presentes y a partir de éstas asegurar su inserción y permanencia en el lugar de llegada. En el caso de la inserción aislada, ésta se aplica para los empleos denominados a "puerta cerrada", como el empleo doméstico.

De esta manera, al apuntar hacía las instituciones y su atención, entran en un juego de reconocimiento y legitimidad. De acuerdo con Honneth (1997) el reconocimiento se puede entender como una concepción subjetiva de auto-realización que a su vez se consigue mediante la intersubjetividad en la relación con los "otros" (Arrese, 2010), es "la atribución de un valor y un significado afectivo a otro" (Aquino, 2010: 225).

Para Honneth (2007) existen tres formas de reconocimiento y a su vez tres formas de menosprecio, las cuales surgen de la negación del reconocimiento. El ser humano busca en el reconocimiento relaciones afectivas a partir de la aceptación, así el ser humano busca: 1) el amor, y que engloba las relaciones primarias de afecto, entre las que se encuentran los lazos familiares y amistosos, que dan acceso a la autoconfianza; por el otro lado, su negación conlleva maltrato y violación; 2) el derecho que se refiere a las relaciones a nivel de ciudadanos con respecto a los derechos y obligaciones, que tienen que ver con la interpretación de la ley y la posesión de papeles, en ésta el autorespeto es la autorealización buscada, al no conseguirla se cae en la exclusión y 3) la solidaridad, la cual tiene que ver con una serie de atribuciones y valores compartidos por una comunidad, en donde la autoestima es la realización esperada y su menosprecio es la deshonra (Aquino, 2010; Arrese, 2010; Tello, 2011).

En este juego del reconocimiento, triquis y mixtecos lo que buscan es su aceptación positiva en la vida urbana de San Luis Potosí, aunque como explicaré más adelante, también está en juego asegurar su supervivencia, es una lucha por el reconocimiento que encubre una

búsqueda por la redistribución (Fraser, 1997). Han apostado a buscar su aceptación a partir de las instituciones gubernamentales -la CDI y la INDEHPI en el caso de San Luis Potosí-, las cuales para "aceptarlos" como sujetos de atención les solicitan ciertos requisitos, en este caso, su legitimidad como poblaciones "indígenas" y así convertirlos en sujetos de atención de sus programas

> la vida social se cumple bajo el imperativo de un reconocimiento recíproco, ya que los sujetos sólo pueden acceder a una autorelación práctica si aprenden a concebirse a partir de la perspectiva normativa de sus compañeros de interacción, en tanto que sus destinatarios sociales (Honneth, 1997; 114)

Así, esto se traduce en la segunda forma de reconocimiento planteada por Honneth (1997). El reconocimiento de poblaciones indígenas en San Luis Potosí se ha hecho a partir de la ley y el derecho; el Estado a través de sus instituciones públicas, ha generado un documento: "la legislación indígena", precisamente para legitimar a ciertas poblaciones dentro de la categoría de "indígenas" y así dotarlos de ciertos derechos, otorgándoles papeles de reconocimiento legal para reconocerlos como sujetos legítimos de acceder a los derechos.

En el caso de las comunidades "indígenas" asentadas en la huasteca y zona media, estos papeles les fueron entregados sin ningún problema y de manera inmediata, pues -como ya lo he mencionado- cumplieron con los requisitos de legitimidad planteados en la legislación indígena potosina. La presencia de triquis y mixtecos en la ciudad de San Luis Potosí y su insistencia ante las instituciones como la INDEHPI y la CDI por la atención, llevaron a que Gobierno del Estado a través de la INDEHPI les entregara un documento que los reconociera como comunidades indígenas asentadas en la ciudad de San Luis Potosí. Así, en palabras del diputado José Guadalupe Rivera, presidente de la Comisión de Asuntos indígenas del Congreso del Estado potosino

> 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 H. Congreso del Estado, 20 de septiembre 2011)

Es interesante notar la mención de "indígenas que están en tránsito" y no asumir que ya están asentados en la capital potosina. Por otro lado, la dotación de documentos para triquis y mixtecos no generó mayor seguridad social. Por el contrario, sólo generó la ilusión de que tener un documento de reconocimiento les abriría las puertas a la capital potosina y les daría pleno acceso a los programas de gobierno. Por ejemplo, una mañana en la oficinas de la CDI me comenta uno de los funcionarios del departamento jurídico

> oye, ¿ya viste que los mixtecos traen un relajo?...lo de siempre... quieren ser reconocidos como comunidad mixteca en San Luis Potosí, y desde tempranito, en la mañana ya los teníamos aquí, desde las 8 de la mañana ya estaban echándole problemas al abogado. Todo porque al parecer ya cuentan con su reconocimiento, pero sólo tienen la copia, no tienen el original y ellos quieren que se les reconozca y pues de acuerdo con las leyes no debe de haber ningún inconveniente en que se les ceda, pero el problema de reconocimiento de las comunidades como sujetos colectivos de derecho, es que se les tiene que otorgar junto con todo el acceso a recursos, un territorio y demás cosas que aun no están ni especificadas (Julián Pereira, S.L.P. 12 de septiembre 2012)

En efecto, este papel sólo enuncia la presencia de triquis y mixtecos en la ZMSLP y aunque acredita a su portador o poseedor como "indígena" perteneciente a cualquiera de estos dos grupos, no garantiza toda la serie de derechos que lo que a un sujeto colectivo de derechos correspondería. Tal como me comentó José Domínguez -representante triqui- un día antes de dirigirse a las oficinas del Ayuntamiento capitalino a solicitar permiso para montar una "muestra artesanal" en una plaza del centro histórico, cuando viendo que se alistaba para partir, buscando unos papeles, le pregunté sobre el acta otorgada por el INDEHPI: "si, nos lo dieron, ese papel quien sabe para que será, yo ahí lo tengo, guardado, para cuando se ocupe" (José Domínguez, 22 de septiembre, 2012). Esta misma respuesta fue la que dio uno de los representantes mixtecos ante la misma pregunta "ese papel no sirve para nada, nomas para causar problemas" (Lauro Mendeza, 24 de septiembre, 2012).

Pero, "vivir sin derechos individuales significa, para el miembro de la sociedad no tener ninguna oportunidad para la formación de su autoestima" (Honneth, 1997;147) y así

ante este temor, se ve en el documento de reconocimiento una esperanza de aceptación positiva, razón por la que aunque el papel no garantiza en términos prácticos resultados, se vuelve importante en el campo de la legitimidad, pues siguiendo a Honneth (1997).

> en la medida en que el sujeto es aceptado como miembro de una comunidad, se convierte en un portador de derechos, de modo tal que puede reclamar perentoriamente el cumplimiento de alguno de sus derechos (en Arrese, 2010:4)

Por ejemplo, el grupo disidente de triquis está viendo la posibilidad de congregarse como una comunidad triqui independiente de la anterior y así auto-gestionarse, pero a los representantes triquis de esta facción les preocupa no contar con un documento como el de sus padres. Es decir, en su búsqueda por un lugar en la ciudad que representa el ser aceptados por la comunidad potosina, la posesión de un documento que los legitime, se traduce en la posesión de derechos y estos en la aceptación, o bien en la auto-realización del auto-respeto , que es "la posibilidad que tiene el sujeto de concebir su obrar como una exteriorización de su autonomía moral que es respetada por todos" (Honneth, 1997: 158)

Al no lograr este auto-respeto se produce un menosprecio, que para el caso de la aceptación del derecho es la exclusión, ésta nos dice Honneth (1997)

> consiste en la privación de determinadas prerrogativas y libertades legitimas. Se considera que el sujeto no tienen el status de un sujeto de interacción moralmente igual y plenamente valioso. Es decir, se lo trata como su fuera menos responsable que los demás (en Arrese, 2010:6)

Lo que se convierte en una desvalorización tanto para triquis como para mixtecos, la cual no llena tan sólo la posesión de un documento. Dicho de otra manera, triquis y mixtecos sufren el menosprecio de la exclusión en la ciudad de San Luis Potosí al ser considerados lo que Peter Wade (1997) llama "ciudadanos de segunda clase", pero en la búsqueda del auto-respeto, la posesión de un documento de legitimidad se convierte en una esperanza.

Ahora bien, si a las instituciones les costó trabajo reconocer la presencia de triquis y mixtecos en un papel, les resulta doblemente complicado reconocer la existencia de dos

comunidades triquis. Ante la solicitud de la escisión triqui por su reconocimiento como comunidad, algunas personas de la INDEHPI han señalado que esto obedece a conflictos internos triquis que deben resolver ellos mismos y que por tanto, ya no corresponden a la instancia.

Lo interesante es que sin este documento, la escisión triqui accede a las mismas oportunidades que los otros triquis o los mixtecos, que en el entorno urbano de la ciudad de San Luis Potosí se reducen a eventos culturales como muestras y exposiciones artesanales, así como programas para grupos de artesanía y comida, recursos para los que no es necesario contar con un acta de reconocimiento como la que entrega la INDEHPI. Sin embargo, el reconocimiento legal, se ha convertido en un discurso para legitimar su presencia en la ciudad y justificarse ante los otros, pues aunque el reconocimiento reciproco (Honneth, 1997) se logra en las relaciones intersubjetivas en la medida en que un individuo es aceptado por los otros cuando logra concebirse según las normas de interacción de su entorno, no se pueden invisibilizar las relaciones de poder que han construido al "indígena" en la base de la pirámide de la estructura social en la distribución de recursos.

Nancy Fraser (1997) articula las discusiones sobre el reconocimiento y la redistribución en lo que denomina el dilema "redistribución-reconocimiento", a partir de esto nos ayuda a entender ambos procesos como estrechamente relacionados, pues ambos buscan la justicia e igualdad social. La autora cataloga esta discusión como un dilema, pues hace una diferenciación entre la desigualdad socio-económica que apunta hacia la redistribución de recursos, y por otro, la cultural, la que ve hacia el reconocimiento. Sin embargo,

> Al enfrentarse a un amplio rango de injusticias, sus exigencias se sobreponen y algunas veces entran en conflicto. Las exigencias de cambio cultural se mezclan con las exigencias de cambio económico, tanto dentro de los movimientos sociales como entre ellos. Sin embargo, las pretensiones basadas en la identidad tienden a predominar cada vez más, en tanto que las perspectivas de redistribución parecen retroceder. El resultado es un campo político complejo con poca coherencia programática. (Fraser, 1997: 3)

Así, podemos entender que detrás de la búsqueda del auto-respeto también hay una lucha por la redistribución, es un dilema en donde se combinan el reconocimiento legal con la aceptación y su auto-realización. Por ejemplo, el ser reconocidos como triquis o mixtecos les ha dado como "derecho" poder acceder a la "redistribución" de recursos para montar ferias artesanales. En el discurso oficial de funcionarios públicos esto es una muestra de reconocimiento a estas poblaciones que les da la oportunidad de presentar su cultura ante la población potosina por medio de la "exposición" de sus artesanías. Sin embargo, aunque en el discurso se maneje la aceptación de la diversidad, triquis y mixtecos están buscando 1) su lugar en la ciudad y dejar de ser "ciudadanos de segunda" y 2) espacios para poder vender y así, garantizar su supervivencia, pues subsisten de la venta ambulante de artesanías.

Conclusiones

La llegada y asentamiento de triquis y mixtecos a la ciudad de San Luis Potosí representó un contraste respecto a las formas de organización de las poblaciones "indígenas" en el estado y a las que ya estaban acostumbradas las instituciones gubernamentales. Triquis y mixtecos salen de sus comunidades de origen en la mixteca oaxaqueña, obligados por la violencia o por la falta de oportunidades y después de peregrinar por diversas ciudades deciden establecerse en San Luis Potosí como grupos congregados y con ello, hacerse visibles como "indígenas" ante la población potosina en general y en especial, ante las instituciones gubernamentales como una estrategia para garantizar su inserción exitosa en la ciudad. Asentarse y organizarse como una comunidad es una alternativa para enfrentar las adversidades y el racismo.

Esto ha derivado en un desafío para ambas comunidades, pues en un contexto de racismo hacia la población "indígena", han sido convertidos en "ciudadanos de segunda clase", excluidos y marginados, pues hacer visible la presencia de "indígenas" en un contexto "mestizo" que apunta hacia la prosperidad, el desarrollo y la buena imagen, los convierte en un "lastre" y en un "estorbo" para los proyectos a futuro de una ciudad de San Luis Potosí que se imagina como vanguardia. Así, desde su llegada han enfrentado la estigmatización al

ser representados como “pobres”, “indígenas” y “migrantes”, y relacionados con prácticas como la mendicidad y el ambulantaje, estigmatizadas como indignas en la capital potosina.

A pesar de este contexto que se muestra como adverso, triquis y mixtecos han aprendido a negociar y han decidido establecerse en San Luis Potosí y han entrado al juego entre los discursos del reconocimiento y la redistribución y justicia social, pues en la búsqueda de su aceptación y auto-realización han apostado por el reconocimiento legal como una esperanza para poder insertarse exitosamente en la ciudad y así, poder garantizar los medios básicos de supervivencia como las viviendas y lugares para trabajar.

Este capítulo asentó las bases de las discusiones que componen esta tesis y como me encargaré de mostrar en los capítulos siguientes, la construcción de la representación social como “indígena” en México ha tenido un papel importante en la forma en cómo se conciben a triquis y mixtecos y a las poblaciones “indígenas” en general, sin embargo, también han aprendido a negociar con las representaciones sociales de “indio” y “pobre”, aunque la de “migrantes” aun les resulta inconveniente.

CAPÍTULO 2

Los espacios en la urbe para triquis y mixtecos: el juego de las fachadas y representaciones sociales

El objetivo de este capítulo es analizar cómo las representaciones sociales hegemónicas sobre lo "indígena" juegan un papel central en la construcción de relaciones sociales entre triquis y mixtecos con otros actores de la ciudad. En un contexto en donde diferentes partidos políticos y otros actores se disputan su clientela, los triquis, por ejemplo, se han vinculado con partidos políticos y organizaciones urbano populares con la esperanza de resolver algunas de sus necesidades, derivando en clientelismo y paternalismo, considerando estas redes si bien no como las únicas alternativas para posicionarse en la ciudad, si las más eficaces.

En este medio hostil, los triquis y los mixtecos se abren paso a través de una gama de posibilidades en donde se vuelve crucial el performance de distintas fachadas y representaciones. De esta manera, a partir de la construcción de las representaciones sociales de los "indígenas" en México como "pobres", "atrasados" y un lastre para el desarrollo, las poblaciones "indígenas" han tenido que aprender a negociar con estas representaciones. Triquis y mixtecos movilizan sus representaciones como "indígenas" y "pobres", en ciertos contextos y delante de ciertos actores sociales, para ganar espacios en la ciudad a la vez que luchan con la representación de "migrantes", la cual si bien juega a su favor en contextos muy particulares, es la que obstaculiza su completa inserción en la dinámica urbana potosina.

Los espacios ganados en la ciudad parecen reducirse al área cultural, la cual también explotan triquis y mixtecos a partir de la venta de artesanías, su principal forma de sustento y de las ferias artesanales y otros eventos a través de los cuales, triquis y mixtecos buscan hacerse visibles, mostrando con ello el doble juego que implican estas representaciones

sociales de “pobre” e “indígena”, pues a la vez que estigmatizan son movilizadas a favor de su inserción.

2.1 La construcción de la representación social del “indígena” en México

Entender la representación social del “indígena” dentro del discurso oficial es clave para analizar cómo es que triquis y mixtecos se han insertado en las dinámicas de la ciudad de San Luis Potosí y el tipo de estrategias que han movilizado para el acceso a recursos y derechos. Es importante seguir la pista de cómo el "indígena" se construyó como “pobre”, “marginado”, “rezagado” y fue definido por el Estado con un sujeto dependiente de las políticas públicas, un “menor de edad” supeditado a esperar las decisiones y apoyos del gobierno para su “desarrollo” en una relación sumamente corporativista y paternalista. Sin embargo, como trataré de mostrar a lo largo de este capítulo, los actores sociales no tienen una sola forma de acercarse y negociar con el Estado y sus instituciones, sino que también toman sus decisiones y deciden si entran o no a las dinámicas de la cultura política en uso.

Mucho se ha escrito acerca de la construcción histórica de la representación social del “indígena” en el discurso nacional mexicano, autores como Bonfil Batalla (1990), Miguel Bartolomé (1997), Alicia Castellanos (1994), Novelo (2006), Emiko Saldívar (2008) Guillermo de la Peña (2006), Aida Hernández (2001), entre otros, permiten entender cómo en México bajo la categoría de “indígena” se aglomeró a todo el conjunto de poblaciones originarias establecidas en el continente americano antes de la llegada de los europeos, concibiéndolos como grupos homogéneos, atrasados e inferiores. Así, desde la época colonial, los grupos considerados “indígenas” quedaron excluidos. De acuerdo con Cabrera Quintero (2005) “la imagen del indio que tenemos en esta época tiene sus antecedentes en el siglo mismo en que se dio la conquista de Tenochtitlan y durante gran parte de lo que conocemos como la colonia” (45) cuando se le construyó como “salvaje”[39].

39 No ahondaré en el tema pues ya se ha escrito al respecto, basta con revisar Cabrera Quintero (2005) para ver la representación del “indio” en el virreinato. Este autor hace un exhaustivo repaso por bibliografía de la época colonial mostrando así las discusiones de la época en torno a la definición del “idígena”. Presenta el retrato del salvajismo con el que se emparentó al Nuevo mundo plagado de exotismo, en contraste con el

Ana Cristina Alfaro (2010) en su breve reconstrucción de la cuestión étnica en México, muestra el proceso de exclusión sufrido por los grupos "indígenas" desde la colonia en donde quedaron reducidos a mano de obra para la corona española, pues como señala Todorov (1989) con el fin de llevar la "civilización" a los "atrasados" "se les despoja de sus recursos y se les somete a la explotación" (Todorov, 1989: 425), panorama que no mejora con la lucha por la Independencia seguida por un México del siglo XIX que no consideró a los "indígenas" en su proyecto de nación[40].

A principios del siglo XX el discurso nacional muestra un profundo interés por la solidificación de un Estado-Nación homogéneo y unido. La idea de la unidad nacional que tomó fuerza después de la Revolución Mexicana llevó a la implementación de políticas de asimilación e integración para la población indígena[41] (De la Peña, 2006), la cual era vista "únicamente [como] un símbolo de atraso y obstáculo a vencer" (Bonfil Batalla, 1990: 11). Es interesante considerar que haya sido después de la Revolución Mexicana que se buscara la inclusión del "indígena" pues de acuerdo con Ricardo Pérez Montfort (2000) fue cuando tomó fuerza la idea de la cultura popular como parte del discurso nacional. Es decir, el "pueblo" mexicano se convirtió en el actor que llevó a cabo la revolución y marcó el contraste con el elitismo del recién "vencido" Porfiriato. Así, "el pueblo se concibió como el territorio de los humildes, de los pobres, de las mayorías, mucho más ligadas a los espacios rurales que a los urbanos" (Pérez Montfort, 2000:1), en donde encajaban perfectamente los

mundo de la "razón", autorrepresentado por los europeos. O bien se puede remitir a Marialba Pastor (2011) quien en su artículo "Del estereotipo del pagano al estereotipo del indio. Los textos cristianos en la interpretación del Nuevo Mundo" analiza la forma en cómo el indígena fue construido desde la religión a partir de los procesos de evangelización ligándolos con la idea del pecado.

40 Miguel Bartolomé (1997) profundiza en la construcción del proyecto de nación del México Independiente en el siglo XIX, el cual sólo consideró incluir a criollos y mestizos, dejando así a los "indígenas" prácticamente fuera de ser considerados ciudadanos.

41 No entraré en detalle sobre las políticas indigenistas, pues ya mucho se ha escrito al respecto, basta con revisar a Luis Villoro (1950) en "Los grandes momentos del indigenismo en México" en donde define al mismo como "el conjunto de concepciones teóricas y de procesos conciensciales que a lo largo de las épocas han manifestado a lo indígena". Ahora bien, el indigenismo que predominó en esta etapa de la historia mexicana y que partió de políticas estatales se definió de acuerdo con Gutierrez Chong (2004) como "el conjunto de políticas públicas con una justificación teórica e ideológica, que ha buscado la aculturación o mexicanización de las poblaciones indígenas" (28) Para saber más al respecto se puede revisar más a detalle sobre las políticas indigenistas que tuvieron auge en el México post revolucionario y las discusiones en torno a las mismas en Alfonso Caso (1958), Juan Comas (1953) y Aguirre Beltrán (1957, 1962) por sugerir algunos.

campesinos y los "indígenas".

La idea era incluir al "indígena" en el proyecto Estado-nación, sin embargo, tal y como señala Alicia Castellanos (1994) "los proyectos de integración nacional también recurren a las ideologías que excluyen con base en las características étnicas, raciales o nacionales de los grupos" (Castellanos, 1994:102), así que como la población "indígena" seguía siendo considerada un lastre "retrograda" habría que "mexicanizar al indio, ya que el indígena con su lengua y legado cultural, era considerado la razón de la pobreza y un obstáculo a vencer para lograr el desarrollo (Bartolomé, 1997). Así que se tomaron aquellos elementos considerados "positivos" de las "culturas indígenas", mientras que otros elementos fueron estigmatizados y desvalorizados. Por lo tanto, se exaltó su pasado prehispánico y ciertas características consideradas estéticas[42],

> Se reconocía la belleza indígena identificándola como "nuestra" aunque con el distanciamiento característico de la sociedad mestiza y urbana [...] Reconocer la belleza indígena negada durante siglos implicaba una renovación de lo "nuestro", es decir, pretendía responder a un principio nacionalista, desde luego incorporativo, pero marcadamente paternalista, ésta sería una de las características clásicas del reconocimiento de lo indio (Pérez Montfort, 2000: 5).

"esta exaltación, sin embargo, no era más que una forma de incorporar el pasado indígena al patrimonio de la nación, mas no al de los grupo étnicos sino al de la sociedad mestiza" (Dietz, 1995). De esta forma los "indígenas" "fueron despolitizados y se creó una imagen del indio inventada en la cultura popular" (Montfort, 2010:1) en donde según Montfort (2010) se define al indio por su forma de vestir, ademanes, actitudes sumisas y color de piel.

Así, "la asignación de identidades indígenas a través del discurso público responde a las necesidades de auto-percepción, auto-identificación y construcción del Estado. Éste fabrica

42 Es decir, se rescataron los elementos "culturales" como la vestimenta, las artesanías, las celebraciones, la música, etc. Elementos que aun siguen siendo considerados para la aplicación de ciertos proyectos o fideicomisos federales para los grupos indígenas. Conviene señalar que la existencia de un departamento de Investigación y Promoción cultural en la CDI es la muestra de que aun se sigue pensando al "indígena" ligado con estos elementos considerados "estéticos" o folclóricos. Es interesante además agregar que en este departamento en donde encuentran respuesta las comunidades urbanas en la ciudad de San Luis Potosí.

identidades étnicas en función del momento histórico, con el fin de construir el proyecto nacional" (Saenz Jara, 2010: 83) y así paralelamente a la imagen del "indígena" prehispánico, el "indio muerto" o de acuerdo con Galinier (2008) el "indio de estado"[43] útil para el proyecto de unidad nacional de principios del siglo XX, se construyó su contraparte el "indio" o "indito" como una "masa ignorante, perezosa e infrahumana y se les condenó a ocupar los lugares más bajos de la jerarquía social" (Rigoberta Menchú, 1992).

Este "indígena", el "indio vivo" fue convertido en un lastre para el Estado, al que buscó atender con políticas asistencialistas encargadas de sacar a los grupos "indígenas" del atraso, el rezago y la pobreza, creando con ello una relación paternalista y dependiente. Esto en el marco de un gobierno de corte priista que basó su cultura política en el paternalismo y el clientelismo.

En el año 2000 cuando Vicente Fox candidato del Partido Acción Nacional (PAN) llega a la presidencia como el primer mandatario panista en el país plantea como uno de sus principales objetivos terminar con la cultura política paternalista. Asimismo, se vislumbran cambios en la política indigenista[44], pues "se inserta la discusión de cómo se resolverá la inclusión de los pueblos indígenas al desarrollo, no como simple aporte al nacionalismo oficial, como ha sucedido hasta ahora, sino para reconstruirse como pueblos" (Gutiérrez Chong, 2004: 47). Es decir, idealmente se apunta hacia el discurso de la pluralidad y la diversidad en contraposición al neoindigenismo definido como "una política de asistencia que trata a las personas como objetos de las acciones del gobierno, y no como sujetos de

43 El término refiere a la figura del indígena promocionada por el estado, en especial con fines de lucro, como bien puede ser el caso del turismo.

44 Aida Hernández et. Al (2001) señala que después de lo prometedora que resultó la llegada a la presidencia de un candidato distinto al PRI, se produjo una etapa de desencanto ante una política indigenista que se mostraba esperanzadora, pero que dejó promesas inconclusas respecto a la situación del EZLN, una limitada reforma en materia de derechos indígenas y la promoción de megaproyectos que no consideran la voluntad de las comunidades indígenas, cuestiones que Gutiérrez Chong (2004) resalta como cuatro acontecimientos sobresalientes en la política indigenista de Vicente Fox que pueden definir su periodo 1) se reconocen algunos derechos para los pueblos indígenas, se buscó resolver el conflicto del EZLN en Chiapas, pero las facciones parlamentarias dictaminaron un proyecto distinto al planteado como EZLN-Cocola-CNI 2) decrecieron las posibilidades para establecer dialogo con el EZLN y con ello se evidenció la ausencia de actores indígenas en las fases de negociación, 3) Indígenas intelectuales o profesionistas pudieron ocupar puestos en las instituciones encargas de asuntos indígenas. Desapareció la institución indigenista por excelencia, el INI y fue reemplazada por la CDI, y 4) El conflicto de la masacre genocida de 26 zapotecas que no fue atendido con inmediatez. "Hernández, 2004:46-47)

derecho a participar y decidir sus destinos de manera autónoma" (Gutiérrez Chong, 2004:47) o lo que Emiko Saldívar (2008) caracteriza como indigenismo neoliberal.

Sin embargo, tal y como señala Aida Hernández (2004) y como se verá a partir de los ejemplos etnográficos incluidos a lo largo de este capítulo,

> las viejas políticas integracionistas y modernizadoras se han revestido de un nuevo discurso que combina la exaltación de la diversidad cultural con programas para formar "capital humano" e impulsar el "desarrollo empresarial" de las comunidades indígenas" (Aida Hernández, 2004:10)

En este contexto se han construido las comunidades indígenas en este país, "el Estado, por medio de sus agentes, instituciones y políticas sociales, ha incidido -en mayor o menor medida- en la exclusión de los grupos indígenas así como en la visión que tiene de ellos" (Alfaro, 2010: 13). Así, aunque "las políticas indigenistas no lograron el desvanecimiento de las culturas indígenas en México, sin embargo, participaron en la creación de un marco ideológico para las perspectivas de amplios sectores de la sociedad política y civil" (Bartolomé, 1997: 28).

Triquis y mixtecos en San Luis Potosí han aprendido a jugar y desenvolverse en la dinámica urbana, entendiendo los marcos ideológicos bajos los que operan los discursos indigenistas y las instituciones de atención especializada. Tal y como mostraré a continuación, los diversos actores tienen sus propias formas de negociación, algunas de las cuales empatan en mayor medida con la forma de operar que espera el Estado y sus instituciones, el clientelismo ha sido uno de los elementos claves en las relaciones con las instituciones que les ha permitido particularmente a los triquis tener acceso a ciertos recursos y derechos, veamos cómo juega esto en un contexto como el que acabo de presentar.

2.2 "Los ayudo por jodidos", clientelismo sutil

Con la llegada de Vicente Fox en el año 2000 a la presidencia de la República Mexicana, San Luis Potosí pasó a tener por primera vez en su historia un presidente municipal panista,

Marcelo de los Santos Fraga[45] mismo que tres años después en 2003 se convirtió en el primer gobernador del PAN que ocupaba dicho cargo en el estado. Fue en este periodo que los triquis obtuvieron por primera vez en los ya veinte años que tenían de establecidos en la ciudad logros concretos como viviendas y lugares para la venta de artesanías, gracias al establecimiento de redes clientelares. Es decir, construyeron una relación cooperativa, una relación en donde ambas partes ganan y están de acuerdo con el contrato clientelar (Hélène Combes, 2011), un contrato clientelar que implica

> vínculos personalizados entre individuos que pertenecen a grupos sociales que disponen de recursos materiales y simbólicos de valor muy desigual, vínculos que se asientan en intercambios de largo plazo de bienes y servicios, generalmente concebidos como obligaciones morales que unen a un "patrón" con los clientes que dependen de él (Briquet, 1998: 7).

Todo comenzó por el año de 2004 cuando Rodrigo García, representante triqui, comerciante de artesanías de aproximadamente 50 años, tuvo la oportunidad de conocer al entonces gobernador del estado, Marcelo de los Santos Fraga

> yo no conocí a Marcelo personalmente, pero sí a un amigo de él[46], fue una vez en un bar que yo andaba predicando que era de la comunidad triqui y que necesitábamos apoyo, entonces ese hombre me dijo que conocía a Marcelo y que nada más le dijera cuando y él me llevaba ese día, yo no le quise creer andaba tan borrachote también como yo, si no fue que un día vino a buscarme, [y me dijo] que juntara a la gente, y así fue, nos llevó con él (Rodrigo García, San Luis Potosí, S.L.P. 17 de septiembre 2012)

Rodrigo García recuerda el día en que fueron con el gobernador del estado, narra cómo organizó a los demás representantes y cómo después se presentaron ante el gobernador del estado. Marcelo de los Santos significó un paso hacia adelante para los triquis después de

45 Gobernador del estado potosino de 2003 a 2009, miembro del Partido Acción Nacional. Fue también presidente municipal de la ciudad de San Luis Potosí de 2000 a 2003. Se convirtió en el primer presidente municipal y gobernador panista que ocupó dichos cargos en la ciudad y en el estado, su triunfo como presidente municipal coincide con la presidencia de Vicente Fox en el año 2000.

46 Rodrigo García no habla mucho sobre la persona que los presentó con Marcelo de los Santos, sólo lo refiere como “alguien”, un “amigo de Marcelo”, por lo que no sé más acerca de dicha persona. Aunque este personaje resulte llamativo por poder tratarse de un “ broker” “aquel que actúa como instancia de mediación entre los intereses del patrón y del cliente, distribuye los bienes que el patrón pone a disposición del cliente y al mismo tiempo está movilizando y controlando la contrapartida del cliente” (Schröter, 2009: 145), no aparece en sucesos posteriores, su única participación parece ser la presentación con el gobernador. No se tratar de un personaje constante que estuviera presente por ejemplo, en los trámites de la vivienda.

veinte años en la ciudad, para ellos fue el primero que los reconoció explícitamente en un discurso como personas "pobres" y "necesitadas", una imagen del indio nada distinta a la construida a lo largo del discurso nacional en donde "el pacto clientelista [ha sido] el cimiento de las relaciones entre el Estado y las comunidades indígenas" (Recondo, 2007: 39).

Más allá de la relación contractual, el vinculo se estrechó a partir de la empatía, la apertura y el manejo del discurso que tuvo en este caso este personaje político. Si bien es cierto, esta relación clientelar se construye como asimétrica, no necesariamente hay tensión u obligación coercitiva al regreso del "favor". La concepción del clientelismo como noción mecánica de un cliente rehén conocido como habitus clientelar ha sido superada, Vommaro (2007) discute que ese viejo clientelismo estaba ahogando la capacidad de reflexividad de los actores, por lo "que se perdió de vista la negociación y las controversias a partir de las cuales cotidianamente las personas tejen y destejen sus vínculos" (Vommaro 2007 en Vommaro, 2011: 66). Las acciones tomadas por el entonces gobernador se tradujeron en un "gesto de buena fe", en un don, en donde fue su voluntad la que facilitó las viviendas, se convirtió así no sólo en la primera figura institucional en la ciudad que daba respuesta a sus demandas, sino también y más importante en una figura que se ganó su respeto y admiración

> cuando entró Marcelo de los Santos fue tiempos de gloria, llenos de gloria -digo- porque nos dio la casa [...] Algo que gustó mucho a la gente indígena fue Marcelo de los Santos, fue el único que nos dio muchas cosas, ahí estaba la Cecilia41 que ella no quería ayudarnos, pero por orden del gobernador no tuvo de otra que firmar los papeles (José Domínguez, San Luis Potosí, S.L.P. 17 de septiembre 2012)

El despliegue de los apoyos otorgados por el gobernador del estado, con toda la carga simbólica que estos actos conllevan, pues hay que tener presente que el clientelismo no sólo implica bienes materiales, sino valores y significados. La combinación de estos sorprendió a la comunidad triqui, la cual nunca antes había visto una resolución tan rápida y favorable a sus demandas como "grupo indígena". Estaban tan agradecidos con lo que consideraron un gesto de "buena voluntad" que buscaron estrechar lazos y a la vez mostrar sus agradecimientos. Invitaron a Marcelo de los Santos a comer a sus casas en la colonia Terremoto una vez entregadas las viviendas. Fue tan significativo que acudiera como una persona "sencilla" que los siguieron invitando a sus fiestas y comidas, José Domínguez se

enorgullece de que Marcelo de los Santos haya ido a su casa y me presume las fotos que tiene de las visitas del gobernador en su casa, mientras me narra unas de esas visitas

> Marcelo nos apoyó mucho, fue quien nos hizo el favor de ponernos casa en Terremoto, lo invitamos varias veces a comer y sí fue, le gusta mucho el mezcal, un día que ya estaba algo tomado, uno de nosotros le dijo "¿entonces qué? ¿Arriba los triquis con Acción Nacional?", pero Marcelo nos dijo que no, "no ustedes como indígenas no deberían ser así, yo trato de ayudarlos, porque yo quiero ayudar a la gente jodida, por eso quiero ayudarlos, porque yo a ustedes los veo jodidos, pero no piensen que por eso quiero que voten por mí, nunca lo hice para que voten por mi" eso es algo que nos gustó mucho de él (José Domínguez, S.L.P. 17 de septiembre 2012)

El gobernador, miembro del Partido Acción Nacional (PAN) en ningún momento les pidió que votaran por él o que se afiliaran al partido, sin embargo, se ganó un lugar y reconocimiento entre los triquis que los llevó a votar por el PAN. Esta es la eficacia de la relación clientelar que se presenta como lo que los autores Vommaro y Quirós (2011) llaman favor, ayuda, amistad, compromiso y agradecimiento, pero que en realidad encubre intereses de fondo, no sólo por parte de los grupos de poder, sino también por parte de quienes están supeditados, como ya lo mencioné antes, ambos ganan, aun y cuando sea una relación desigual, ambas partes logran obtener beneficios.

Por ello Vommaro y Quirós (2011) sugieren dejar atrás el habitus clientelar y optar mejor por considerarlo una negociación. Si tomara la relación de los triquis respecto al gobernador del estado como habitus clientelar, ésta sólo sugeriría que lo único puesto sobre la mesa es el intercambio de bienes públicos -como las viviendas- por acompañamiento político -los votos- reduciendo así el intercambio "a una pura negociación calculada regida por la ecuación costo-beneficio [...] que las partes efectúan" (Vommaro y Quirós, 2011:75), cuando en realidad más allá del intercambio influye el cómo éste ha sido llevado a cabo

La forma en cómo Marcelo de los Santos y los triquis construyeron la relación ponen de manifiesto la importancia de lo que Vommaro y Quirós (2011) llaman la cuestión moral, es decir, en el clientelismo más que el intercambio de bienes, se trata de "relaciones entre personas, regidas por compromisos en los que la palabra empeñada, la confianza y el

crédito mutuo constituyen las principales fuerzas de regulación y reproducción de los derechos y obligaciones a lo largo del tiempo" (Vommaro y Quirós, 2011:76). Para entender como funcionó este tipo de relaciones en el proceso de inserción de los triquis, presento otro ejemplo: la construcción de una relación clientelar con el entonces presidente municipal de San Luis Potosí, el cual ya no es coincidencia que también fuese panista, esto en el contexto que presenté anteriormente de lo que Aida Hernández (2004) denominó el indigenismo en tiempos del PAN.

El entonces presidente municipal Octavio Pedroza Gaitán[47] también jugó un papel importante en el proceso de inserción de la comunidad triqui, pues fue durante su periodo (2004-2006) que los triquis pudieron obtener los permisos y lugares para la venta de artesanías en el Callejón de San Francisco. Tal y como narra José Domínguez quien en su calidad como representante de la comunidad triqui vivió todo el proceso

> Y luego Octavio Pedroza, yo lo conozco, casi es mi cuate porque pues había mucha bronca por lo mismo de ahorita: que artesanos[48] de San Luis, fueron [con el presidente municipal], estaban chisme y chisme al presidente municipal Octavio Pedroza: "das mucha chance a la gente de fuera, ¿por qué a los oaxaqueños triquis que están en San Francisco no les dices nada? y ¿a nosotros que queremos vender y no nos das lugar?", mucho pretexto. Entonces Octavio Pedroza les dio un lugar, no sé donde los acomodó, "está bien", les dijo, "les voy a dar lugar, para que puedan trabajar, puedan vender a todo dar" pero metieron un error, empezando metieron alambres dijo él "pura chuchería, no era artesanía". Entonces él los quita otra vez, entonces fueron hasta televisión y lo citaron a Octavio Pedroza, y le dijeron sus cosas: "que no nos das lugar y a ellos [a los triquis] no les dices nada" estaban chisme y chisme, no sé qué pensó Octavio Pedroza, se armó de valor y les dijo "mira a ti aquí enfrente para que vean todos los de San Luís, a ti te di tu lugar y ahora, te di puesto y no me cumpliste, una semana nomas y empezaste a echar alambre, pura chuchería, no me cumpliste, así que yo no tengo la culpa y a los triquis que tú dices ellos tienen mucho tiempo y cumplen todo cabalmente, así es que yo, aquí te digo ahorita que yo les voy a dar puesto de tubo galvanizado, vamos a legalizar sus lugares y así se van a quedar", ¡uh! peor tantito para ellos, así dijo, fue valiente ese Octavio (José Domínguez, S.L.P. 2 de octubre 2012)

47 Presidente municipal de San Luis Potosí de 2004 a 2006, es miembro del Partido Acción Nacional y fue el segundo y último presidente de este partido en ocupar dicho puesto. En su periodo fue contemporáneo tanto del gobernador del estado Marcelo de los Santos Fraga y de Vicente Fox, ambos panistas. Actualmente es senador de la República.

48 Se refiere a un grupo de comerciantes jóvenes (25 a 35 años) que comparten el espacio en el callejón de San Francisco mejor conocidos como "hippies" por su vestimenta y por el tipo de artesanías que venden.

Si ponemos atención a las frases que me tomé la libertad de subrayar dentro de la cita de José Domínguez nos encontramos que precisamente más allá de un mero intercambio material, lo que está en juego son obligaciones morales que implican compromisos y acuerdos personales. Al igual que con Marcelo de los Santos, la relación se estrechó, de tal manera que como comenta el mismo José Domínguez

> y hasta ahorita lo conocemos a él [Octavio Pedroza], el otro día pasó acá y dice, "ahora así los voy a molestar con votos". Sí, sí vamos a votar por ti, y "si gano ya pues igual ya saben que nosotros trabajamos bien", y ahorita es senador, senador y [le preguntó a Octavio] ¿de veras sí vas a andar con nosotros si quedas senador? [él respondió] "sí hombre, es mas yo voy a venir a San Luis a platicar con ustedes", por eso ahorita estoy pensando en él por unas casas (José Domínguez, S.L.P. 2 de octubre 2012)

La eficacia de la cuestión moral y sobre el mero intercambio material que construye no aun rehén, sino a un socio, compañero o hasta "cuate" aun y cuando en el fondo no se haya eliminado la asimetría estructural. De esta manera,

> el examen del intercambio que hace a las relaciones clientelares adquiere nuevas dimensiones si somos capaces de restituir, primero las formas cotidianas en que sus términos y equivalencias son negociados; segundo, el hecho de que, como en cualquier relación social, esas negociaciones involucran, no una máscara mora del cálculo, sino en todo caso cálculos morales que los actores explicitan o no, de acuerdo con cada "contexto de situación" (Vommaro y Quirós, 2011:76)

La relación entre estos personajes panistas y los triquis les permitió construir redes para ganar estabilidad y cierta seguridad social. Desde entonces los triquis consideran que "gobierno nos quiere", misma idea que se maneja a nivel de los funcionarios públicos quienes constantemente al ser interrogados sobre el tema, suelen contestar que "los triquis están muy bien, como a ellos los ayudó el PAN" o "a los triquis Marcelo los quiere mucho, por eso hasta casa les dio". Además, esta vinculación les permitió contactar y conocer a más gente y aprender un nuevo tipo de movilización, aprendieron el marco ideológico por medio del cual se mueven las instituciones, de tal forma que en el cambio de gobierno de 2012 han considerado invitar a comer a algunos funcionarios del ayuntamiento municipal para aprovechar y expresar sus demandas, pues han encontrado en esta forma respuestas favorables.

Es interesante además que este tipo de relaciones se hayan construido durante las administraciones panistas, las cuales a nivel federal estaban preocupadas por erradicar todo tipo de prácticas corporativistas. Sin embargo, irónicamente dichas prácticas son las que permitieron a los triquis obtener una seguridad social con la que no contaban en este neo indigenismo como lo nombran autoras como Aida Hernández (2004) y Gutiérrez Chong (2004), pero este tema lo trataré más adelante cuando hable sobre el papel de las instituciones, los programas y las políticas públicas.

2.3. "Pobres e indígenas" para Antorcha Popular y Movimiento Pueblo Libre

En los siguientes apartados me centraré en cómo la representación social del indígena en México como "pobre" y "atrasado" se vuelve un "atractivo" para algunas organizaciones como AP y MPL, cuyos discursos se fundamentan en ayudar a los "más necesitados" pretexto bajo el cual se acercan a los grupos indígenas – como los triquis y mixtecos- para hacerlo partes de sus organizaciones y emblemas de sus "luchas". Para ello me referiré detalladamente al conflicto del grupo Triqui, el cual se anunció brevemente en el capítulo 1. Referenciar el conflicto de este grupo Triqui aquí es fundamental debido a que nos permite para elucidar el modo como no sólo desde las instituciones estatales se reproducen y circulan estas representaciones sino que las mismas trascienden hasta los organizaciones populares que se acercan a los grupos indígenas como el caso de Antorchar Popular y Movimiento Pueblo Libre.

2.3.1 Antorcha Popular, triquis y mixtecos "¿los más necesitados?"

Antorcha popular (AP) es un brazo del denominado Movimiento Antorchista (MA), el cual tiene sus antecedentes en la organización Antorcha Campesina (AC) que tuvo su origen en 1974 en Tecomatlán, Puebla, esto de acuerdo con autores como Pérez y Aguilar (2008) y con Somuano (2007), aunque Martínez Borrego (1991) ubica el origen de esta organización en 1977. De acuerdo con la información que la misma organización

proporciona por internet en su sitio oficial[49] este movimiento surgió en 1974 a partir de que se firmara el 31 de diciembre de ese año el proyecto Universidad Autónoma Chapingo, esto como el resultado de la lucha de un grupo de profesores y estudiantes de la Escuela Nacional de Agricultura en pro de una universidad "nacionalista" que se propusiera ayudar "al campo, a los campesinos mexicanos a resolver su problemática de elevar su producción y, en consecuencia, elevar su nivel de vida." (sitio oficial del Movimiento Antorchista).

A partir de este proyecto,

> Antorcha Campesina se transformó en Movimiento Antorchista, pues en los primeros años de la década de los ochenta, los miembros de la organización empezaron a realizar diversas labores en colonias populares, y en varias universidades y fábricas, lo que trajo como consecuencia la formación de otras organizaciones similares: Antorcha Popular, Antorcha Estudiantil y Antorcha Obrera, que junto con Antorcha Campesina integraron lo que ahora se conoce como Movimiento Antorchista. (Somuano, 2007)

En el año de 1988 el MA se vinculó con el Partido Revolucionario Institucional (PRI). De Acuerdo con Somuano (2007) y Pérez y Aguilar (2008) "Antorcha" -como es conocido- encontró que sus propósitos y principios se identificaban con "los propósitos reivindicatorios, sociales y políticos de la Revolución Mexicana". (Pérez y Aguilar, 2008)

> en ese sentido [encontraron] que los documentos básicos del PRI eran los que mejor reflejaban los intereses del pueblo pobre de México y, desde luego, los intereses de Antorcha Campesina. Por eso [creyeron] que, al coincidir en lo esencial con los documentos básicos del PRI, dentro de sus filas podrían dar, con mejores posibilidades de éxito, la lucha que se habían propuesto. Y así lo vienen haciendo desde entonces. (Somuano, 2007).

Sin embargo, la relación de MA trata de una alianza clientelar y conveniente que permite a ambas partes obtener ciertos beneficios. Esta alianza es una más de las contradicciones que atraviesa este movimiento. Autores como Martínez Borrego (1991), Somuano (2007) y Pérez Aguilar (2008) advierten que éste está lleno de contradicciones respecto a sus discursos con las prácticas y acciones que lleva a cabo. Por ejemplo,

49 http://www.antorchacampesina.org.mx/antorcha2.html

> Antorcha campesina tuvo su origen como una organización independiente, [pero] sus concepciones erróneas sobre la percepción de la lucha campesina por la tierra como una lucha "pequeño-burguesa" y "reaccionaria" pronto fue recuperada por el Estado, como un grupo de choque del Estado contra el movimiento campesino (Estela Martínez Borrego, 1991: 210).

Esto, refiriendo precisamente a la alianza del movimiento con el Partido Revolucionario Institucional, como un movimiento cooptado para servir los intereses de este partido en contra de otros. Asimismo, aunque este movimiento se proclama marxista-leninista de extrema izquierda, aun mantiene concepciones erróneas sobre el Estado, no ha desarrollado una postura consistente contra el neoliberalismo y carece de un análisis estructural sobre las condiciones sociales, políticas y económicas del país (Pérez y Aguilar, 2008). De esta manera aunque este movimiento aspira a convertirse en un "grupo de presión", lo rodean una serie de contradicciones que no se lo permiten.

El objetivo de este movimiento es la lucha contra la pobreza y la redistribución de la riqueza, en este sentido, sus sujetos de atención son aquellos que llaman "los más necesitados". La forma en cómo actúa la organización es a través de sus líderes, quienes

> dedican tiempo completo a diversas actividades dentro de la organización tales como: organización, capacitación y gestión de los problemas de los estratos marginados de la sociedad. Los recursos económicos del movimiento provienen de cuotas de sus miembros, de la colecta pública, así como también de pequeños negocios como tiendas de abarrotes y pequeños restaurantes que la organización ha venido creando durante un cuarto de siglo de existencia. (Pérez y Aguilar, 2008)

De esta manera, Antorcha Popular, recibe este nombre por actuar dentro de las zonas urbanas brindando "atención" a quienes consideran "los más necesitados" o "los más pobres". La atención que brinda consiste principalmente en la entrega de lotes a bajos precios, y de oportunidades de trabajo, principalmente en el comercio ambulante. La forma en cómo opera suele ser mediante la ocupación de predios o lotes ya sean baldíos, abandonados o federales. La ocupación comienza cuando algunas familias miembros de AP llegan a un terreno durante la noche y construyen con material improvisado sus viviendas. El siguiente paso es ejercer presión ante el gobierno local para que éste regularice dicho predio y les facilite los servicios básicos tales como agua, electricidad y drenaje. Mientras tanto, la presión se ejerce mediante marchas y plantones no sólo hacia su causa, sino a las demás causas del movimiento. La participación de los miembros es crucial para su permanencia en

el movimiento y para la obtención de beneficios, es decir, el cumplimiento con su participación en marchas es obligatoria, ésta es controlada por sus líderes por medio de pases de lista, al mismo tiempo que esta participación es recompensada con "paquetes para construcción"[50].

Como se puede ver, los principales apoyos que brinda esta organización están basados en la vivienda y el trabajo. Necesidades que manifiestan los triquis y los mixtecos que arribaron a San Luis Potosí. Lo curioso es que no han sido propiamente los triquis o los mixtecos quienes se han acercado a AP para solicitar apoyos, sino que por el contrario, ha sido esta organización la que ha buscado convencer a sus representantes para que estas comunidades se afilien al movimiento. En el caso de la comunidad mixteca, su esperanza continúa depositada en las instancias gubernamentales, por eso no se han aliado con grupos políticos, pues consideran que pierden legitimidad al ayudar a los "pobres" cobrándoles. En su opinión, la vía para conseguir sus espacios y el respeto de sus derechos es a través de las instituciones, pues es su deber encargarse de eso, esto comenta Luis Martínez, representante mixteco una mañana desde las instalaciones de la CDI

> nos han invitado organizaciones [Antorcha Popular] así de que vamos a hacer marchas, pero nosotros estamos todavía la espera de alguna dependencia, por ejemplo la CEAPI o la CDI que digan no pues vamos a dialogar con el gobierno a ver como se puede o si necesitan permiso ver cómo se pueden lograr, ellos son los que tienen esa facultad. (Luis Martínez, S.L.P. 4 de noviembre 2012)

Los triquis tienen una opinión similar a la de los mixtecos, AP también comenzó con las invitaciones y las promesas para que los triquis se afiliaran a la asociación, pero los representantes triquis no quisieron tener nada que ver

> no, porque saben que no, yo no me dejo, le aprendí algo gracias del diplomado[51], le digo, los chavos son los que están aferrados a invitar a las mujeres a que se vayan con ellos "que vénganse pa'ca, que hay paquetes de construcción, que hay despensa, que vamos a pedir más casa" y les digo no pues vayan, sí les van a dar casa, a costa de... te

50 Estos paquetes consisten en materiales para que los miembros de AP puedan construir sus casas, entre esos materiales pueden ser block, varillas, cemento y cal entre otros. La mano de obra corre por cuenta de las propias familias.

51 Está hablando de un diplomado sobre derechos indígenas al que acudió impartido por la INDEHPI.

> van a dar pedir, te van a pedir dinero a cada rato vas a tener que ir a junta, todo eso y aquí ustedes ¿cuando han visto que participamos de eso para conseguir nuestros derechos?- (Ricardo García,S.L.P. 17 de septiembre 20|3)

A pesar de la posición de sus representantes, algunos triquis aceptaron las invitaciones de Antorcha Popular. Sin embargo, las condiciones de esta organización que incluyen el pago de cuotas mensuales para mantenerse afiliados, la colaboración con cooperaciones para sostener las publicaciones editoriales de la organización, así como los compromisos exigidos por el movimiento como asistir a marchas, terminó por hacer que la mayoría de los triquis que se unieron se saliera de Antorcha, aunque permanecen dos familias cuyas mujeres triquis se casaron con miembros de AP. Relaciones que no están aprobadas por los representantes triquis, quienes responsabilizan AP y a MPL de sus conflictos internos

> la verdad sí está haciendo daño, creo que no había esa cosa cuando nosotros llegamos [...] pero el PRI[52] que estuvo esta administración también nos afectó muchísimo fue el que hizo división digamos porque agarró a dos compañeras Susana y Gauda, la hija de un compañero, pues ellas se metieron con Antorcha Campesina[53] y no, no era su lugar allá, pues habiendo tantos chavos que no tenían donde vender y pues municipio decían que no había lugar, que no había lugar y respetábamos, nos daban permiso de ir a vender a los municipios, pero hasta ahí nada más, cuando vemos que de repente están dos personas a todo dar ¿no?[54] pues los chavos se enojan entonces por eso, fue lo que nos hizo dividir junto con antorcha campesina (José Domínguez, S.L.P. 2 de octubre 2012)

La relación de los triquis -ambas generaciones- con AP ha sido conflictiva. La colonia Terremoto está ubicada en una zona semi-despoblada rodeada por terrenos baldío y muy cercana a las vías del ferrocarril. Este escenario ha sido propicio durante las últimas dos décadas para que miembros de AP instalen nuevos asentamientos y vecindarios. De esta manera, la colonia Terremoto está rodeada por fraccionamientos irregulares fruto de ocupaciones y expansiones de miembros de AP. Incluso algunos de los vecinos de los triquis en la colonia Terremoto pertenecen a este movimiento. Es decir, AP es una realidad muy

52 Hace referencia al PRI precisamente porque conoce que las organizaciones como AP y AC son simpatizantes de este partido.

53 Se refieren a Antorcha Campesina y Antorcha Popular como sinónimos, pero la organización que opera en la ciudad es sólo AP.

54 Se refiere a dos personas también triquis, es decir, que mientras los otros respetan la palabra de municipio yéndose a vender a zonas aledañas a la capital, los que se afilian con AC pueden ponerse a vender en las calles.

cercana a su contexto inmediato.

En el año de 2011 la relación entre los triquis y AP derivó en conflicto. José Domínguez se encontraba hospitalizado debido a problemas de salud y la comunidad triqui quedó a cargo de Arturo. La manera en como procedió Arturo y quienes le siguieron ante AP y ante las instituciones gubernamentales sembró las bases de la escisión triqui y el descontento por parte del grupo de triquis viejos que no vieron con buenos ojos su manera de proceder.

"Triquis renuentes a la construcción de una escuela antorchista", así se anunciaba en los periódicos locales el conflicto que tuvo lugar entre los triquis y un grupo de antorchistas. La colonia Terremoto cuenta con una área verde, la cual se localiza justo en la calle donde los triquis tienen sus viviendas. Dicha área verde fue entregada de palabra por parte de Marcelo de Santos Fraga para que los niños triquis tuvieran un espacio para jugar. Sin embargo, en el mes de junio de 2011, un grupo de antorchistas -vecinos de la colonia Terremoto y de otros asentamientos antorchistas ubicados alrededor de esta colonia- decidieron ocupar dicho terreno con la intención de construir una escuela primaria.

Los triquis se opusieron a la construcción de la escuela y a la ocupación del terreno por parte del grupo AP. Acudieron ante Gobierno del Estado a denunciar el acontecimiento como un "despojo" y apelando a sus "derechos indígenas" bajo el discurso de que por ser indígenas son ignorados. La falta de respuesta por parte del Estado y los avances del grupo antorchista, quienes ya se habían asentado en el terreno y estaban recibiendo algunos materiales para comenzar con las obras de construcción, llevaron a los triquis a tomar una postura más radical, anunciando que "aunque nos manden a la cárcel, destruiremos cualquier barda que levanten aquí" (El Pulso de San Luis, 24 de junio, 2011).

Dicha postura no fue respaldada por los triquis viejos, para ellos, las relaciones con el gobierno y sus instituciones son importantes y lo mejor sería insistir ante éstas, pero sin tomar posturas radicales. Los detalles del acontecimiento llegaron hasta Oaxaca de donde recibieron apoyo y solidaridad por parte de organizaciones que se proclaman en defensa de

los “derechos indígenas” y de los triquis de San Juan Copala. La organización Tinunjuei siguió el acontecimiento publicando notas referentes a lo que estaba sucediendo, tomando el hecho como un “despojo” y como un golpe para la “comunidad triqui”, resaltando además que se trataba de triquis de San Juan Copala.

2.3.2 Movimiento Pueblo Libre: “A ustedes por ser indígenas no les vamos a cobrar”

Después del serio conflicto con AP a raíz del área verde en la colonia Terremoto, los triquis no quisieron volver a saber nada de AP, incluso ni de Gauda y Susana -las mujeres triquis que se quedaron con Antorcha- y de sus demás vecinos antorchistas. En medio de estos roces, un día que parecía igual a los otros, en pleno Callejón de San Francisco, un grupo de antorchistas se colocaron a vender sus productos. Esto desagradó a los comerciantes triquis, quienes habían estado solicitando por espacios para vender en dicho callejón sin obtener respuesta favorable por parte del ayuntamiento potosino. De manera que como muestra de desacuerdo un grupo de triquis jóvenes se colocó también a vender artesanías. Esto fue el día 15 de septiembre de 2011, de acuerdo con la narración de “El Sol de San Luis”, periódico local

> El Jardín Guerrero, más conocido como de San Francisco fue escenario de un rápido desalojo de artesanos oaxaqueños desplegado por elementos de Seguridad Pública Municipal e inspectores de la Dirección de Comercio del ayuntamiento de la capital que dejó como saldo dos artesanos detenidos y una decena de heridos leves. (El Sol de San Luis 15 de septiembre de 2011).

De acuerdo con los triquis, cuando estos se pusieron a vender no tardaron en llegar los inspectores de comercio y tras de ellos, elementos de la policía. Las mujeres triquis se acercaron a reclamar al ver las intenciones de la policía por arrestar a los hombres triquis y decomisar sus artesanías, lo que derivó en roses y forcejeos

> La inconformidad de los comerciantes triquis es porque la autoridad municipal autoriza permisos únicamente a integrantes de la organización Antorcha Popular, "en cambio a nosotros nos tratan como delincuentes", señaló Lluvia Becerril, quien mostró algunos moretones por el forcejeo con los policías. (El Sol de San Luis, 15 de septiembre de 2011).

La policía municipal arrestó a Julientino y Daniel y los llevó a las instalaciones de Seguridad Pública Municipal. Un grupo de triquis los triquis jóvenes y que carecían de lugares para vender- se organizaron para ir a protestar frente a dichas instalaciones solicitando la liberación de sus compañeros y el regreso de sus mercancías. Sin embargo, el ayuntamiento capitalino insistió en que los elementos de la policía sólo actuaron para defenderse de las agresiones del grupo de triquis.

Para este momento, José Domínguez se encontraba hospitalizado y en recuperación, por lo que todo este conflicto le tocó lidiarlo a Arturo Domínguez. Fue a él a quien se acercó un miembro de una organización local denominada Movimiento Pueblo Libre (MPL). Esta organización maneja discursos, intereses, objetivos y formas de trabajar muy similares a la de AP. De este movimiento no existe mucha información, sólo que derivó de la Coordinadora del Movimiento Amplio Popular (CMAP)[55] con la que actualmente no tiene buenas relaciones. Esta organización es una más de las que se disputan los espacios para la venta ambulante en la capital potosina. Varios miembros de MPL se acercaron con Arturo y les ofrecieron a los triquis liberar a los dos detenidos y negociar con el gobierno para que les regresaran sus mercancías. Así gracias a la intervención de esta organización fueron liberados Julientino y Daniel, aunque las mercancías no se devolvieron completas.

Arturo Domínguez desconfiaba de estas organizaciones, después de la experiencia que tuvieron con AP no querían vincularse con ninguna otra asociación semejante. Sin embargo, sentía que era su deber agradecerles por la liberación de sus compañeros y acudió a las instalaciones de esta organización para dar las gracias y saber un poco más sobre sus miembros. Ahí conoció a Pedro Torres -líder de MPL- y éste le habló sobre la organización, le comentó que sus objetivos son la ayuda a los "más necesitados". Este personaje e dijo que MPL reconocía que los triquis eran gente "pobre", "necesitada" por ser "indígenas". Le dijo que ellos (MPL) no esperaban que se afiliaran con ellos, que sí les ayudaron a liberar a los

55 (CMAP) es una organización surgida en 1993 en el estado de San Luis Potosí a "fragor de la resistencia contra el intento del Ayuntamiento panista encabezado por Mario Leal Campos de impedir y limitar el comercio popular en el centro histórico de la Ciudad de San Luis Potosí, promulgando un reglamento de actividades comerciales en la vía pública, que fue aprobado por el Congreso del Estado con el voto de *todas* las fracciones parlamentarias

detenidos fue sólo para ayudarlos porque reconocían su calidad "humilde". Pedro Torres le habló también de la forma en cómo trabaja la organización y le comentó que podrían conseguirles espacios para que vendan sus artesanías. Este último punto le interesó sobremanera a Arturo Domínguez, era la respuesta a sus demandas, pero no quería que al igual que AP, éste les cobrara cuotas. Esto cambió cuando el mismo Pedro Torres le dijo que no tenían porque afiliarse con ellos, pero que si así lo hacían "a ustedes por ser indígenas no les vamos a cobrar".

Este argumento similar al que empleó Marcelo de los Santos con los triquis viejos, tuvo un impacto significativo para los triquis jóvenes. Después estos jóvenes triquis se acercaron para enterarse de la forma de operar de la organización y se afiliaron cuando les dijeron que en ningún momento esperaban que se sintieran obligados a entrar, pero que si esa era su intención, por el hecho de ser "indígenas" a ellos no les iban a cobrar ningún tipo de cuota[56]. De nueva cuenta se trata de un intercambio en donde la cuestión moral pesa más que los beneficios materiales. Así es el juego del clientelismo, otorga y pide, es un campo de negociación que encierra intereses de por medio, pero que ha permitido a los triquis a partir de distintos actores sociales ganar espacios fijos y seguridad social dentro de la ciudad potosina.

Para este tipo de organización se vuelven un grupo importante que da fuerza a su discurso, son la prueba de que MPL ayuda a los "pobres". Discurso que además aprovechan estos triquis jóvenes, haciendo performance así como "indígenas", como "más necesitados" de los "más necesitados". Así, el grupo de los triquis jóvenes participan en las marchas de esta organización, en donde incluso se ha vestido a mujeres mestizas potosinas con huipiles triquis para que parezca más el número de "indígenas" beneficiados por el movimiento. Situación que molestó a los triquis que no están dentro de MPL

> no, nosotros somos bien reconocidos aquí nomas que por culpa de esos nos quemaron, que los huipiles ¿cuando hemos hecho eso? Nunca, no, que con banderas ¿cuándo has visto una triqui altota y güera? no, son chaparritas, morenas, nos quemaron gacho los de Pueblo Libre aquí (Arturo Gómez, S.L.P. 19 de septiembre 2012)

56 Al igual que AP, MPL suele cobrar cuotas de recuperación a sus miembros, en este caso, los mestizos tienen que cubrir con los pagos.

La escisión interna representa un serio problema, pues ha llegado a enfrentamientos entre los grupos de triquis y en una continúa desconfianza entre ellos. Sucedió que asaltaron uno de los locales comerciales de los triquis mayores, y éste acusaba fervientemente a los triquis jóvenes de haber sido ellos como una forma de venganza. Esta división provoca enfrentamientos internos, y a la vez dificulta el proceso de inserción que los triquis tienen en la ciudad de San Luis Potosí. El hecho de que el grupo de triquis jóvenes se manifestara afuera de Palacio Municipal así como que participara en marchas de MPL ha provocado que gobierno les tome cierta desconfianza y que el grupo de los viejos teme que les puedan cerrar las puertas. Los representantes del grupo de los triquis "viejos" tuvieron que ir a las oficinas municipales a aclarar que ellos no estaban de acuerdo con lo que hacía el grupo de triquis jóvenes, pues el municipio rompió el dialogo con MPL después de las marchas y reclamos que tomaban fuerza a partir de la inclusión de los triquis jóvenes en el movimiento.

A partir de entonces se formó la escisión más fuerte, al punto que el grupo de triquis jóvenes pide su propio reconocimiento[57] como la otra comunidad triqui de San Luis Potosí. Con este movimiento lograron espacios para vender sus artesanías en las calles principales del centro histórico de San Luis Potosí, y así se deslindaron de sus padres y tíos.

2.4 A cada quien lo que pida "la cosa es buscarle" :"Pobres", "indígenas", pero no "migrantes"

La representación que del "indígena" en México se ha construido abarca la pobreza y la marginación como atributos al parecer ineludibles.

> Los que menos sacan ganancias de la venta de la artesanía es el pueblo mixteco, tienen problemas en el producto, tienen problemas en la calidad y en varias cosas todavía cómo conseguir el material. Los triquis una parte la sustituyen ya con la reventa pero los ingresos de los mixtecos son muy bajos, cuando yo hago un evento de artesanía, en el tec de monterrey, por ejemplo, una mañana y unas horas un puesto de triquis llega a sacarme entre 2000 y 4000 pesos, y los mixtecos la última vez que

57 Este tema se trata con mayor detalle en el capítulo 2 cuando se discute la búsqueda por el reconocimiento.

hice esto en marzo de entre 8 o 9 señoras sacaron apenas 1200 pesos (Yolanda Rivas, S.L.P. 28 de octubre 2012)

Al mismo tiempo que se les asocia con condiciones de marginación y precariedad

Pues hay hacinamiento ahí, sus viviendas son muy precarias: de madera, cartón y lámina. Mucho muy precarias, no creo que tengan toda la infraestructura en cuanto drenaje, agua y electricidad. No sé cómo le hagan ahí para todos. No creo que haya mucha higiene en cuanto a su forma de vivir, porque te digo, están mucho muy hacinados pues en los cuartos no sé de cuanto por cuanto, han de ser cuatro por cuatro, pues viven los papás, ellos y sus hijos (Roberto Castellanos, S.L.P. 27 de noviembre 2012).

A partir de esta representación del "indígena" como "rezagado" y marginado, el Estado ha creado programas asistencialistas basados en 1) el combate al "rezago" de las comunidades "indígenas" y 2) al rescate de los elementos culturales de los pueblos indígenas. Así, en este juego triquis y mixtecos han aprendido a negociar con las representaciones sociales de lo "pobre" o lo "indígena" como alternativas para insertarse en la ciudad, lo que llamaría Goffman (1956) una fachada, la cual compuesta por "insignias del cargo o rango, el vestido, el sexo, la edad y las características raciales, el tamaño y el aspecto, el porte, las pausas del lenguaje, las expresiones faciales, los gestos corporales y otras características semejantes" (Goffman, 1956: 35) es movilizada en la interacción cotidiana para montar una representación frente a un público y contexto determinado "con el fin de controlar las impresiones de ese público" (Rizzo García, 2011:6).

Así, se pueden desplegar representaciones haciendo uso de distintas fachadas, "cuando los individuos actúan, en el marco de la vida cotidiana, cumplen el papel o rol que asignan a cada uno de los personajes que representa" (Rizzo García, 2011: 6). De esta manera si el Estado en su papel asistencialista busca "indígenas", lo conveniente es utilizar dicha fachada para poder acceder a los recursos que emanan de las instituciones que tienen a los "indígenas" sus "sujetos de atención". Así, en el contexto potosino triquis y mixtecos han puesto en escena su fachada de "indígenas", acompañándola de "pobre" cuando ésta es pertinente y luchando con la de "migrante", pues aunque en ciertos escenarios les es

funcional, en la mayoría de contextos, representa un obstáculo en su inserción en la ciudad y se convierte en una justificación de las instituciones para no atenderlos. Triquis y mixtecos han aprendido a moverse en un entorno distinto al de sus lugares de origen, han buscado el acceso a recursos a partir de los discursos sobre derechos y reconocimiento como comunidades urbanas, saben que

> identificarse como indígenas tiende a ser negativo, el racismo y las diferencias sociales permean las relaciones y la situación actual de los indígenas en México. Sin embargo, el indígena ha encontrado que identificarse como tal en algunos contextos puede resultar positivo" (Alfaro, 2010:9)

De tal manera que en algunos contextos llevar la ley indígena bajo el brazo, invitar al funcionario a comer, unirse con grupos políticos vestir a mujeres mestizas con trajes triquis, o llevar a un artesano a tejer a la Secretaría de Cultura se convierten en estrategias movilizadas por triquis y mixtecos en sus procesos de inserción en la capital potosina y algunos de estos performance puestos en marcha ante la falta de reconocimiento legal y que han aprendido a implementar y jugar de acuerdo a su contexto, pues "las negociaciones conducen a configuraciones simbólicas reelaboradas, cuyo vigor y eficacia no se derivan de la autenticidad histórica sino de su utilización estratégica en el presente" (De la peña, 2005: 383). De esta manera juegan con su identidad étnica para negociar y acceder a sus derechos, aprendiendo así también ese marco ideológico en el que se mueven las instituciones.

José Domínguez de aproximadamente sesenta años de edad, comerciante triqui que tiene en San Luis Potosí treinta años viviendo, y quien desde entonces ha fungido como uno de los representante de su comunidad, pesa y embolsa "quesillo para vender" en su establecimiento comercial mientras comenta al respecto de las oportunidades que para ellos hay en la ciudad, y de la manera de conseguir apoyos

> sí hay, pero buscándolo, sí hay, no tienes que estar sentado, sino que hay que gastar dinero, ir para acá, para allá, porque hay gente que está faltando. Pero no por ser "indígenas" queremos todo ¿verdad? Nomas estar sentado y que te traigan, pues no, hay que salir, hay que buscarlo (José Domínguez, S.L.P. 17 de septiembre, 2012)

Los mixtecos también reconocen esto, desde su llegada a la ciudad han buscado

implementar formas que les permitan insertarse, la primera de ellas fue organizarse y autorepresentarse como sujeto colectivo[58]. Después vino formar una asociación a la que nombraron "Acción Nacional para el Desarrollo de las Etnias" formada en busca de cubrir las exigencias de las instancias gubernamentales a la que después vieron necesario cambiarle el nombre por algo que evocara algo mixteco, estos nos platica Jesús Jiménez, representante mixteco en su asentamiento y acompañado del consejo de ancianos

> Ya hubo cambio de nombre, pero si todavía tenemos esa asociación, es una de las ideas que tenemos [ahora se llama] Por la comunidad mixteca baja de San Luis Potosí A.C. [...] Por varias causas porque, te digo, la autoridad pone muchas trabas, se pone igual ahorita aunque sí hemos cumplido, pero faltan todavía lo que es la famosa CLUNI, hay cosas que son requisito, que hasta que van los documentos precisos entonces, ya la formamos tiene prescripción legal y todo, pero si no es una cosa es otra, y se necesita para protocolizarlo, son gastos (Jesús Jiménez, S.L.P. 24 de septiembre 2012).

Formar una asociación civil fue parte de su proceso de inserción en la vida urbana, según nos cuenta el mismo Jesús Jiménez

> nosotros en nuestras comunidades es muy diferente a la ciudad porque allá las cosas es diferente, porque allá pueden salir libremente, sin que ahorita el famoso reglamento, que permisos y eso, entonces nosotros no sabíamos nada de eso, sino que simplemente salir y ofrecer nuestras artesanías o salir a cantar en las calles, y pues llegaban ellos [inspectores de comercio] por lo menos ya las oficinas de gobierno ya nos conocen (Jesús Jiménez, S.L.P. 24 de septiembre 2012)

Entre las primeras cosas que aprendieron fue que no podían hacer nada en esta ciudad si no habían acudido previamente a algunas dependencias gubernamentales a pedir permiso. Así como también les quedó claro que no podían presentarse simplemente como "la comunidad mixteca", sino que tenían que obtener un reconocimiento legal, y que tampoco podían alcanzar un apoyo federal como comunidad, sino como asociación civil, de ahí no la idea, sino la necesidad por conformar una

> ese es el punto principal que uno no quisiera. Con el simple hecho de que la comunidad están organizados y de que sí existe una comunidad pues, uno dice con

58 En el capítulo 1 se incluye detalladamente el proceso en cómo se conformaron como una "comunidad" indígena

> esto basta, pero el gobierno, las autoridades, ellos quieren a su forma, a su manera, entonces nos vimos obligados a formarle, nosotros ni siquiera lo conocíamos así, pero pues uno le sigue a como ellos lo vayan pidiendo (Jesús Jiménez, S.L.P. 30 de septiembre 2012)

Opinan que el punto es no quedarse "quietos", pues así nadie los va a ayudar. Les alienta ver que algunas dependencias ya los reconocen y que hay funcionarios públicos que los apoyan. Algunas formas por las que los identifican los funcionarios es por el despliegue de habilidades que muestran de acuerdo al lugar al que acuden. Cuentan que cuando llegaron a las oficinas de la CDI, venían con los manuales de derechos humanos, el acuerdo 169 de la OIT y libros sobre derechos indígenas, cosa que aun continúan haciendo, pero que sólo aplican en el departamento jurídico de dicha institución, en ayuntamiento municipal y ante la Comisión Estatal de Derechos humanos. "¿para qué quieren tanto libro? - pregunta Arturo Castillo uno de los funcionarios de la CDI- si esos manuales que ustedes traen ya hasta están obsoletos, ya de hace diez años. No, mejor les voy a imprimir el nuevo" (Arturo Castillo, S.L.P. 5 de septiembre 2012), es una forma de sustentar su argumento como conocedores de la ley indígena.

Por su parte, cuando se presentan ante Secretaria de Cultura o la Casa del Artesano se hacen acompañar por uno de los ancianos de la comunidad, lo sientan al frente del funcionario, y mientras los representantes están negociando, el hombre comienza a tejer sus artesanías de palma, es decir, escenifican su identidad como artesano. Así pueden desplegar su discurso de artesanos y solicitar apoyos para el fomento a la cultura. Aparte en Dirección de Comercio la principal estrategia ha sido el discurso de pobreza y hacerles saber su necesidad de trabajar. Cuando saben que hay apoyos para las mujeres, organizan y juntan un grupo de mixtecas que puedan convertirse en beneficiarias. Además han aprendido lo pesado de los trámites burocráticos, saben que no se puede hacer nada si primero no hay un oficio de por medio, por lo que cada vez que acuden a cualquiera que sea la institución lo hacen acompañados de un oficio firmado como "comunidad mixteca de San Luis Potosí".

Este despliegue les es favorable en algunos casos, pues de acuerdo con ciertos funcionarios facilitan que se agilicen algunos trámites, como Lucia Hernández, trabajadora de la CEAPI, quien encuentra

> Una manera mucho más ordenada con los mixtecos, mucho más ordenada, mucho más organizada y mucho más pensada, o sea, el compañero triqui viene, te pide que hagas tú, o sea, "tú hazlo" y los mixtecos no. Ellos se responsabilizan de la exigencia de su derecho, que no es lo mismo que me digas, "oye cómprame unos zapatos" a que tú te los compres. Entonces sí es mucho más organizado en ese sentido, la gestión que hacen aquí por ejemplo, con nosotros el grupo mixteco cuando llega, llega ya con un oficio y desde ahí te das cuenta cuando ya hubo un proceso de reflexión, ya tienen claro que quieren, te digo, sea viable o no sea viable, pero ya hay algo trabajado, ya hay algo avanzado (Lucia Hernández, S.L.P. 7 de noviembre 2012)

Pero para otros funcionarios, esto es sólo una muestra de las habilidades que tienen los mixtecos para moverse entre las instituciones e incluso de mayor capacitación política[59]. Las relaciones que han construido los mixtecos han sido con organizaciones religiosas, con la iglesia católica (religión que predican) establecieron lazos con la Parroquia de la iglesia de El Saucito[60], no sólo para poder celebrar sus fiestas religiosos al cobijo de este templo, sino que han sido los sacerdotes quienes han fungido como sus avales en los programas federales que han solicitado. Asimismo, se acercó con ellos un grupo de testigos de Jehová que intentaron predicar sus creencias en la lengua mixteca. Dicho grupo subió un vídeo a *youtube*, el cual está en inglés, en donde despliegan en imágenes su labor con los mixtecos, haciendo énfasis en su condición de pobreza y marginación.

Las representaciones sociales sobre lo "pobre" y lo "indígena" parecen ser atractivos para cierto tipo de organizaciones. Lo interesante es ver como también triquis y mixtecos juegan con estas representaciones hasta donde reciben y hasta llegan con el grupo en cuestión. Es

> A partir de los distintos procesos históricos, la intervención del Estado y diversos actores, han sido culturalmente construidas diversas atribuciones al indígena: pobre, alcohólico, ignorante o interesante y exótico, entre muchas otras. Si tomamos en cuenta que dichas atribuciones influyen directamente en la interacción cotidiana entre distintos actores, en ella se desarrolla la negociación y atribución de identidades en la que entra en juego lo que "uno" espera del "otro" y viceversa (Alfaro, 2010:9)

59 Este punto se discute más ampliamente en el capítulo 4 en donde profundizo en la forma en cómo los funcionarios ven a la comunidad mixteca y al despliegue de sus estrategias .

60 Localizada al norte de la ciudad de San Luis Potosí, muy cercana a la colonia Mártires de la Revolución en donde los mixtecos tienen su asentamiento

El establecimiento de vínculos y relaciones con distintos actores de la ciudad de San Luis Potosí ha sido punto clave para triquis y mixtecos en sus procesos de inserción, y está relacionado estrechamente con los logros y las trabas que actualmente enfrentan. Si bien es cierto que construir "buenas relaciones" con los funcionarios de la CDI, la CEAPI, y las dependencias como Secretaría de Cultura, Casa del Artesano y Dirección de Comercio ha sido la principal forma de adentrarse en la ciudad, no han sido los únicos actores con quienes han establecido conexiones. Las dependencias gubernamentales han sido el primer canal de negociación, pues a partir de las mismas se proveen apoyos hacia "indígenas" o a la "pobreza" y a través de éstas se encuentra la vía hacía un reconocimiento legal, pero también ha sido crucial la construcción de lazos con otros actores sociales como los mencionados movimientos (AP y MPL) , grupos religiosos, y asociaciones civiles como Fundación Azteca que pudieran brindarles algún tipo de apoyo cuando fuera necesario, así habla de su experiencia Raúl García, hombre triqui y de cómo fue apoyado cuando enfermó de los riñones y necesitaba atención médica

> Cuando fui trasplantado yo, todavía no había mucho ley indígena, pero, sí, hay gente que tiene ideas humanitarias, corazón así humano, de gente. A mí me ayudaron, me ayudó ELEKTRA, allá en México me ayudó fundación Azteca, fundación TELMEX, Televisa, todos esos me apoyaron (Raúl García, S.L.P. 18 de septiembre, 2012)

Las relaciones se construyen por dentro y fuera de las instituciones, se dan compadrazgos con autoridades, con policías o funcionarios, a veces son los matrimonios entre actores sociales (mujeres triquis con miembros de Antorcha). Lo mismo se establecen lazos desde la comunidades el personal de las dependencias, que de los funcionarios hacía triquis y mixtecos. De la misma manera, los vínculos no se reducen al campo del utilitarismo, a pesar de que las constantes negociaciones entre triquis, mixtecos y funcionarios públicos conviertan los espacios de sus encuentros en campos políticos, fuera de esos escenarios pueden construirse lazos amistosos y afectivos, e incluso hay funcionarios que acompañan el proceso de lucha de las comunidades por fuera de la institución.

Ahora bien, más allá del hecho de aprender a lidiar con la vida urbana y de haber

comprendido que la clave está en moverse y negociar con el Estado, es interesante cómo se negocia a partir del contexto, lo que se busca y ante quien se solicita. De esta manera ser "pobre" e "indígena" en la ciudad de San Luis Potosí es movilizado por triquis y mixtecos. Es decir, depende ante quiénes conviene aparecer como "pobres" o como "indígenas. Por ejemplo, tanto para el caso de la alianza de los triquis viejos con el PAN, como de los triquis jóvenes con MPL, aparecer como "pobres" y como "indígenas" fue una oportunidad para poder alcanzar ciertos recursos. De esto, también han aprendido que apelar a esto es un buen discurso, por ejemplo, a José Domínguez le ha funcionado.

Un día desde su local comercial vio como un inspector de comercio se acercó a colocar un papel sobre la puerta del establecimiento. José salió de inmediato para ver de qué se trataba. Era una nota en donde se especificaba una multa. José alcanzó al inspector de comercio, el cual se alejaba por la calle de Zaragoza, y le preguntó el motivo de la multa. El inspector le comentó que era porque no había pagado a tiempo su cuota como comerciante. José recordó que se le había pasado la fecha para pagar su contribución ante la DC y entonces le dijo que su multa estaba mal. Insistió ante el inspector de comercio en que por "ser indígena" a él le debían cobrar la mitad. Finalmente, después de que José utilizara en su discurso el recurso de los derechos indígenas y la relación de los triquis y sus representantes con funcionarios de DC y otras instancias, el inspector accedió y le extendió una multa por la mitad.

Después de esto, José me comenta "orgulloso" su triunfo y me dice que por eso conviene saber de derechos indígenas, pues además "estos funcionarios potosinos no saben de eso" (José Domínguez, S.L.P. 20 de septiembre 2013). Agrega además que es justo que les hagan descuentos porque son "indígenas" y "pobres".

Estas situaciones y la movilización de discursos depende de los contextos en donde estos quieran ser puestos en marcha, lo perfomativo de las identidades puede verse en la fachada que deciden mostrar ante las distintas instancias gubernamentales. En el caso de la CDI se presentan como "indígenas", pero en ésta conviene aparecer como agentes sociales, es decir, llegan a la CDI con discursos sobre derechos indígenas e incluso con algunos manuales

y documentos para mostrar “que saben” y que “los han leído”. En las oficinas de la CDI en ninguna ocasión me tocó presenciar que se presentaran como “pobres” o que apelaran a su condición de “humildad” o “precariedad” en sus negociaciones con los funcionarios. Esto mismo ocurre en la CEDH y la INDEHPI.

Sin embargo, aparecer como “indígenas” no es siempre conveniente, esto les tocó comprobarlo a los mixtecos cuando intentaron acercarse a SEDESOL para tramitar Oportunidades. Alrededor de 2008 o 2009 el grupo de representantes mixtecos se acercó a las instalaciones de SEDESOL en la capital potosina presentándose como la comunidad mixteca, con un oficio en la mano elaborado por ellos en donde especificaban sus necesidades como “indígenas”, y donde se anexaba una lista con el nombre de las mujeres mixtecas. En esta institución se toparon con una barrera, en una primera instancia no los querían recibir pues eran “hombres” y querían tramitar un programa diseñado específicamente para mujeres. El segundo inconveniente es que la institución no podría tramitarle nada a una “comunidad” -aunque viniera la lista de nombres de las posibles beneficiaras–, el trámite tenía que hacerse de manera individual.

Los mixtecos insistieron, señalando que eran “indígenas” y que este procedimiento hacía parte de sus “usos y costumbres”, pero en SEDESOL les dijeron que no harían nada hasta que se presentaran las mujeres mixtecas y se formaran como el resto de las mujeres que van a solicitar el apoyo, les entregaron un papel con las instrucciones y procedimientos así como las especificaciones de los documentos que debían presentar. No sirvieron los argumentos de los mixtecos acerca de que las mujeres no hablan el español.

Un segundo intento lo realizaron en 2012 -acercándose como comunidad- pero ahora apelando a un discurso como “pobres”, señalando que carecen de viviendas, servicios básicos y de salud, e invitando a que se acercaran a su asentamiento y vieran las condiciones en las que viven. Esta segunda estrategia funcionó para que la institución los tuviera en cuenta y se acercara al asentamiento, Jesús Jiménez comenta que “ya vinieron, vieron que vivimos pobres, dijeron sí, ustedes necesitan el apoyo” (Jesús Jiménez). Sin embargo, la negativa de los mixtecos por proporcionar información detallada sobre cuántos y quiénes son, mantiene

hasta el momento el apoyo de oportunidades en negociación.

Es interesante también ver lo que sucede cuando triquis y mixtecos se acercan a Secretaría de Cultura o Casa del Artesano, o acuden a una reunión donde funcionarios de éstas están presentes. En el caso de los mixtecos, llevan siempre a uno de los ancianos para que teja palma mientras tiene lugar la reunión -cosa que no hacen cuando van a la CDI, o a las oficinas de gobierno-. En el caso de los triquis, estos se hacen acompañar por las mujeres por ser ellas más identificables como "indígenas" por su vestimenta, esto con el fin de resaltarse como "artesanos". Este último punto y su relación con las fachadas de "indígena", "pobre" y "migrante" las trato a continuación.

2.5 La representación del "indígena" como productor y vendedor de artesanías

Para el caso de las comunidades urbanas en la ciudad de San Luis Potosí, los programas de gobierno y sus apoyos se reducen a la cuestión "cultural", lo cual está vinculando fuertemente en el caso de triquis y mixtecos con la venta de artesanías. Del mismo modo como Durin (2008) habla de la fachada del vendedor huichol como hija del indigenismo, la venta de artesanías por parte de triquis y mixtecos también lo es, pues de igual forma que en el caso de los huicholes de los que habla Durin (2008), la venta de artesanías ha funcionado como una forma de inserción para las poblaciones indígenas en la ciudad, ya que es "una actividad culturalmente marcada y valorada por la sociedad nacional que los vuelve visibles a diferencia de las muchachas quienes están en inferioridad en la casa de sus patronas" (Durin, 2008: 338). La venta de artesanías empata con la decisión de los grupos congregados por hacerse visibles y presentes en la ciudad, aunque no es la única estrategia en el caso de los indígenas asentados en la ciudad, pues los otomíes establecidos en San Luis Potosí, si bien, se dedican a la venta ambulante, no venden artesanías, ellos se dedican a la veta de golosinas y han conseguido sus permisos gracias a Antorcha Popular, organización a la que están adscritos.

Ahora bien, siguiendo con la representación social del indio en México, la artesanías

juegan un papel importante al ser "emblemáticas de la mexicanidad" (Durin, 2008: 338) en donde el vendedor se muestra como "sabio, es decir, como el portador de un conocimiento ancestral" (Durin, 2008: 337). En el caso de triquis y mixtecos ellos han optado por hacerse visibles ante las instituciones, en las cuales les es factible representar su fachada como "indígenas", la cual aparte es "aceptable" por su atractivo folclórico, "cuando los individuos actúan en el marco de la vida cotidiana cumplen el papel o rol que asignan a cada uno de los personajes que representan. [...] el público no tiene acceso a la verdad, y para ello es importante el control de las impresiones por parte de los actuantes" (García Rizzo, 2011: 6). Por eso es que "saber vender artesanías es por lo menos tan importante como saber hacerlas" (Durin, 2008: 335).

Los espacios en donde se han podido insertar triquis y mixtecos tienen relación con lo cultual, a través del departamento de Promoción e Investigación Cultural de la CDI se insertan en ferias artesanales y otros eventos considerados culturales. La lógica de estos eventos, que coordinan la CDI, INDEHPI, Casa del Artesano y Secretaria de Cultura, es resaltar lo "cultural" y ponerlo por encima de lo "comercial". Es decir, la cultura no se vende, ni la etnicidad tampoco, eso se muestra, se difunde y se rescata. Uno de los principios que defiende este departamento de Investigación y Promoción Cultural de la CDI es el apoyo a las cuestiones culturales, no se trata de vender nada más porque sí. Para quienes laboran en este sector, la feria artesanal es un evento de promoción cultural en donde se rescatan los elementos culturales y brinda la oportunidad a los exponentes de mostrar sus habilidades y conocimientos y a los transeúntes de conocer más sobre los pueblos indígenas. A continuación presento una serie de escenas y contextos en donde estas fachadas son puestas en práctica para discutir, por una parte 1) el uso que hacen de las mismas como herramienta para insertarse en la ciudad, 2) los contextos en donde éstas son representadas y 3) los momentos en que se vuelven obstáculo para la inserción y desenvolvimiento pleno en la ciudad.

a) La FENAPO: escenario donde juega a favor el ser "indígena" y "migrante"

Como ya es costumbre en la ciudad de San Luis Potosí, durante el mes de agosto de

cada año, se lleva a cabo Feria Nacional Potosina (FENAPO), evento en el cual se incluye dentro de los atractivos un pabellón artesanal. Este pabellón es el espacio que se destina para que diversos artesanos acudan más que a exponer sus diversas actividades, a vender sus productos. En este lugar participan grupos artesanales provenientes de la huasteca potosina, se dan lugar[61] nahuas, teenek y xi oi, quienes además de vender artesanías, ofrecen consultas con un médico tradicional y también venden algunos remedios considerados como "tradicionales". Tampoco pueden faltar los wirrarikas, (alrededor, de dos a tres familias), quienes también acuden a vender sus ya conocidas artesanías de chaquira.

Este pabellón, alejado espacialmente de los demás pabellones comerciales de la FENAPO -los cuales presumen su arquitectura y diseño moderno y de vanguardia- , está construido con bambú, techo de palma y no tiene piso de concreto, sino suelo de tierra y grava, asemejando así las viviendas de la huasteca potosina.[62] Se recrea un espacio de lo "tradicional" en donde al entrar uno encuentra en cada estante la representación de lo "indígena" con información sobre el pueblo que se trata, su ubicación, sus costumbres y la artesanía que se trabaja. El visitante puede ver en este escenario montado, a las personas trabajando sus artesanías y usando sus vestimentas consideradas "típicas". En este lugar se resalta el "folclore", aun y cuando gran parte de los expositores no sean "indígenas", pues también acuden otros grupos artesanales de la capital o municipios de la zona centro o altiplano con la característica en común de haber recibido algún fideicomiso federal para formar una actividad productiva.

Así se engloba a los expositores en una muestra del "folclore" y lo "tradicional" que envuelven al visitante en una atmósfera que resalta en cierta manera lo artesanal como "cultural" y a su vez como "indígena". Es en este espacio donde triquis y mixtecos han

61 En realidad son convocados por las diversas instituciones gubernamentales que se encargan de la organización de eventos culturales y de tratar con grupos "indígenas". Es a través de la coordinación de instituciones como la CDI, la INDEHPI, Casa del Artesano, Secretaria de Cultura que se consiguen los estantes comerciales y se buscan los contactos (expositores indígenas), así como también se coordinan para buscar los recursos suficientes para solventar los traslados, hospedaje y alimentación de nahuas, teenek y xi oi. Es interesante tomar en cuenta la coordinación de las distintas instituciones, las cuales están orientadas a la "cultura" y se asume así como automática su relación con los grupos "indígenas", sin embargo, este tema lo discutiré más adelante por lo que en este momento no ahondaré más al respecto.

62 Los demás pabellones, los comerciales, en donde se reúnen promotores de empresas e industrias, son construcciones de acero y concreto.

encontrado un lugar para ser visibles dentro de la FENAPO (un evento considerado por demás potosino). Comparten el espacio con los demás artesanos potosinos, pero con un letrero en sus estantes que indica la comunidad a la que pertenecen y su procedencia de Oaxaca (como si su atractivo fuera ser un grupo "invitado" a participar en un evento que se proclama como "potosino). Es interesante ver como se toma en cuenta su presencia en un evento que se considera como "potosino", pero en el cual parece ser necesario especificar que son de Oaxaca, quedando así más bien como un grupo invitado. Es importante señalar además, que la FENAPO dura tres semanas aproximadamente por lo que se les toma además de visitantes como "pasajeros", esta consideración les ayuda a sus ventas, pues los potosinos que compran sus artesanías se quedan con la idea de haber comprado algo que viene de Oaxaca.

b) La feria triqui: "nuestros hermanos triquis de Oaxaca"

El grupo de la primera generación de triquis realizó un evento para la segunda quincena del mes de noviembre. Esta feria organizada por los triquis incluía además a una familia wirrarika, varias personas de la huasteca potosina, y a los mixtecos. Se trataba de un evento en donde se les incluye a todos los que se consideran "indígenas"[63]. Esta idea de invitar a otros grupos surgió de los triquis, como una manera de recrear los eventos "culturales" organizados por la CDI y la INDEHPI. Para los representantes triquis bastó con asistir a la CDI al área de Investigación y promoción cultural para solicitar algunos contactos, personas que pudieran estar también en la feria artesanal. Quienes estaban presentes en esta feria ya se conocían, se habían visto precisamente en otras ferias artesanales o en la misma FENAPO.

La idea de incluir a más personas aparte de los triquis, en un evento que ellos mismos organizaron tiene varias explicaciones: hacer la feria más llamativa y grande, ofrecer variedad al transeúnte y posible comprador, además se alquilan los espacios para poder subsanar el pago de la renta de toldos y mesas, se aprovecha para los otros grupos tengan un espacio para vender, y después de todo, parece ser ya un acto mecánico el hecho de que toda feria

63 Los xi oi también fueron invitados, pero al final no llegaron.

artesanal incluye a los “indígenas”. Además, otra finalidad era hacerse conocer entre la población potosina, objetivo en el que no tuvieron mucha suerte.

Esta idea de lo cultural por sobre lo comercial se reforzó durante el evento. A la entrada del toldo se encontraba una manta con una foto de varias mujeres triquis luciendo su traje “típico” acompañada de una leyenda que decía “un pueblo que olvida su historia está condenado a desaparecer”. Al entrar se encontraban los puestos con la presencia de las mujeres triquis y sus trajes, los cuales es común que usen, pero que en ese momento correspondían directamente con la imagen que invitaba a entrar. Atractivo para los transeúntes y que cumplía con el objetivo de hacerlos entrar y sorprenderles que las mujeres que estaban ahí eran “igualitas a las de la foto”. Además, se acompañó el evento de un grupo de música andina, (por eso de lo cultural, de lo folclórico y tradicional) no hay que perder de vista que este evento aparte de cultural, era “indígenas”.

Esa imagen acompañada de letreros que indicaban “productos oaxaqueños” daban la pauta para interpretar que el evento era de “gente de Oaxaca”. Era interesante ver la reacción de quienes acudían a la feria, pues había una impresión de decir “mira qué bonito”, “¿de dónde serán?”, en algunos ocasiones el hecho de identificar que las artesanías eran “oaxaqueñas” era el gancho para atreverse a entrar y seguir. Había quienes no se quedaban con la duda y se acercaban a los puestos directamente a preguntar de dónde era o a que pueblo pertenecían. La respuesta generalmente era decir que son triquis, pero al encontrar la extrañeza por parte de sus interlocutores, la segunda respuesta era decir que eran de Oaxaca, lo que parecían asumir con mayor facilidad sus interlocutores.

En algunas conversaciones se daba la aclaración por parte de los triquis de que eran de Oaxaca, pero que ya viven en la ciudad desde hace 30 años, este tipo de comentarios sorprendían a quien preguntaba, pues incluso había una insistencia por confirmar el “¿pero entonces sí son de Oaxaca?”, quedando finalmente así, en que ellos son de Oaxaca. Por ejemplo,

Una mujer potosina se acerca a uno de los puestos triquis. Después de comprar algo

de café, pregunta al José Domínguez -el vendedor- con admiración si de verdad era de Oaxaca, éste le contesta que sí, y la mujer asombrada le comenta que Oaxaca le parece un lugar "maravilloso". Acto seguido le pregunta si no tiene discos con música oaxaqueña, José Domínguez le dice que no trae, pero que cuando quiera puede acudir a su local comercial, comentario que la mujer toma en tono de broma y que responde con un "ya quisiera" (por eso de ir hasta Oaxaca). A esto, José le dice riendo que aquí en San Luis tiene su local y que de hecho él vive aquí desde hace ya muchos años, tantos que conoce la ciudad "de arriba a abajo". La mujer no da crédito a su respuesta, pero queda de pasar a su tienda.

Otro ejemplo es el caso de un vendedor triqui, que le comentaba a cada uno de sus compradores alguna especificación sobre el producto que llevaban (qué es y cómo se prepara o se hace en Oaxaca). Una vez que tenía la atención del comprador les comentaba que ellos (triquis) ya son de San Luis y que llevan 30 años en la ciudad y que incluso podían acudir a sus locales comerciales o al callejón de San Francisco cuando necesitarán alguno de sus productos. Era interesante ver el interés de los transeúntes por comprar un producto oaxaqueño (chapulines, mezcal, chocolate, mole) y ver cómo la parte del discurso de los triquis de que son de San Luis era ignorada por quien compraba. Ante la sorpresa o incredulidad de los compradores ante la revelación de que los triquis ya vivían en San Luis, el vendedor terminaba por aceptar su procedencia oaxaqueña.

Pero, el hecho de que aceptara su origen oaxaqueño, el cual tampoco estaba negando, lleva a una cosa más profunda, se trata de aceptar o de reconocer que no son de San Luis Potosí, y que en ese momento para efectos de la feria lo que estaba atrayendo a la gente era el hecho de que provenían de Oaxaca. Situación que no dejo de señalarse en cada instante durante la feria, había un presentador que invitaba a los transeúntes a entrar a la muestra, quien no dejaba de proclamar insistentemente "vengan, acompañen a nuestros hermanos triquis de Oaxaca", "ellos son de Oaxaca" "vengan compren artesanías oaxaqueñas, de nuestros hermanos triquis, los de Oaxaca.

Esto se intensificó cuando en el marco de este evento se hizo una exhibición del carnaval triqui en la explanada de la Plaza del Carmen. Acompañados por música triqui y vestidos con atuendos de carnaval, atrajeron no sólo la atención de los transeúntes potosinos, sino que también lograron que algunos entraran a la carpa de la feria. En parte la atención

también fue capturada por el presentador que no dejaba de invitar al público -aun minutos de que empezara el carnaval- para que se acercaran, señalando y enfatizando: "acérquese a conocer el carnaval de los triquis, nuestros hermanos triquis de Oaxaca", "conozca como bailan en Oaxaca".

Estas invitaciones enfatizaban un carácter foráneo, si bien, esto logró atraer más gente a la exposición, no ayudaba para nada a los triquis a aclarar que ellos ya viven en San Luis Potosí desde hace un buen tiempo. La representación social de "migrante" los persigue, pues pueden aparecer, así como en la feria como "visitantes", entonces son bien recibidos y su evento es todo un éxito. Sin embargo, es interesante ver como la gente compraba en este evento por ver que eran de "Oaxaca", pero que no se vende igual en el callejón de San Francisco ni en los locales comerciales triquis, a pesar de que son los mismos productos oaxaqueños, y son las mismas personas.

c) un evento no cultural

En contraste con el esplendor de la FENAPO, en el año 2012, dos semanas posteriores a la clausura de la FENAPO, hubo un evento particular que llamó mi atención por la participación de los mixtecos, pues se colocó una muestra comercial en Plaza del Carmen, frente al atrio de la iglesia del mismo nombre. Llamó mi atención pues este evento no tenía otro fin, sino el de vender y no resaltaba en ningún momento lo artesanal o cultural. Rodeados de toda variedad de productos como comida rápida[64], ropa, artículos de piel, marcos de madera, juguetes y bisutería, se encontraban dos estantes en donde se vendían sus artesanías de palma. Lo interesante es que las demás personas de la muestra comercial habían tenido una participación muy distinta a la de exponentes en los pabellones artesanales o comerciales. Estas personas entraban en la calidad de "vendedores" colocando sus puestos "ambulantes"[65] en los andadores, plazas, o bien entre los juegos mecánicos y en una área

64 Hot cakes, hot dogs, hamburguesas.

65 Aunque tuvieran permiso para vender o un lugar ubicado, sus puestos no eran fijos en la medida en que no tienen instalaciones fijas, solo áreas destinadas para que coloquen los puestos que ellos mismos ponen y arman. Aunque tuvieran permiso para vender o un lugar ubicado, sus puestos no eran fijos en la medida en que no tienen instalaciones fijas, solo áreas destinadas para que coloquen los puestos que ellos mismos ponen y arman.

destinada para el comercio "informal" conocida como "los gritones" por eso del "pásele, bara, bara", "lléveselo, damos precio" que pregonan los comerciantes a los transeúntes por medio de megáfonos.

Quienes estaban en esta muestra, esperaban a que llegara el tiempo de moverse a otra feria, a otro estado, otro destino en donde poder desarrollar sus mismas actividades económicas. Estas personas no eran de San Luis ni habitaban en la misma, por sus comentarios y conversaciones supe que eran de Querétaro y del Estado de México y que sus actividades comerciales se desenvuelven en las ferias a las que van acudiendo y moviéndose. En realidad no había mucho atractivo de esta muestra en la medida en que se le hiciera promoción, pues sólo era una oportunidad para esos vendedores de poder trabajar en el tiempo incomodo que les queda entre feria y feria. Rodeados de estas personas de "fuera" estaban los mixtecos, en esta ocasión sin cartel ni letrero que especificara nada sobre su condición de "indígenas" o su origen como "oaxaqueños". Eran los hombres quienes estaban en los puestos cuando usualmente son las mujeres quienes usando blusas de manta acuden a los eventos como vendedoras.

En este caso los giros comerciales de la mayoría de las personas que estaban vendiendo poco tenían que ver con la cuestión "cultural" que de una actividad tienen las instituciones como la CDI, INDEHPI, Secretaria de Cultura o Casa del Artesano. Esta muestra comercial no entraba en la definición de muestra artesanal ni estaba apoyada por dichas instituciones. La participación de los mixtecos no exaltaba sus representaciones sobre lo "indígena", ni se explotaba el aspecto cultural, en ese evento el hecho de poner a uno de los miembros de la comunidad mixteca detrás del aparador tejiendo las artesanías de palma no era una estrategia para demostrar la etnicidad como regularmente se moviliza ante las instituciones encargadas de la cultura en la ciudad y el estado, era una estrategia para demostrar que son ellos quienes trabajan sus artesanías, y para llamar la atención del posible comprador.

La explotación de la etnicidad sigue siendo la principal estrategia acompañada del

discurso de pobreza para defenderse de quienes los excluyen. La CDI sigue fungiendo como la principal intermediaria y algunos de sus funcionarios se han convertido en los defensores de triquis y mixtecos ante las personas que los consideran de fuera. Todavía en 2012 es posible encontrar este tipo de escenas. Mientras en una negociación por acordar lo necesario para ser llevada a cabo una feria artesanal, el grupo de representantes triquis expone -ante uno de los funcionarios de la CDI en su oficina- sus demandas e inconformidad ante las actitudes de indiferencia de parte de los funcionarios del ayuntamiento municipal por darles apoyo para realizar su muestra artesanal. Después de escuchar el discurso de los triquis, el funcionario les propone también organizar un evento anual triqui (así como la semana mixteca) en donde se conmemore la fiesta patronal de su pueblo de origen y puedan dar muestra de su cultura, les propone además organizarse para año con año acudir a las distintas ferias estatales y poder montar exposiciones.

La idea agrada a triquis, quienes en su lengua hablan entre sí y se muestran entusiastas, esto hasta que el funcionario les comenta: "el problema que cargamos es que luego hay mucha gente que piensan que ustedes no son de aquí, como la señora ésta[66] que decía que ustedes no son de aquí, que eran de Oaxaca y no sé que más" lo que uno de los presentes le contesta "pero si todos somos mexicanos, ¿cuál es el problema?", el funcionario señala "¡eso!, yo les digo que ustedes ya son de aquí, y pues ya tienen unos treinta años aquí o ¿cuántos tienen?" responden "sí, pues unos treinta fácil" señalando que uno de los nacidos en la ciudad de San Luis Potosí ya tiene 25 años de edad.

Este tipo de historias y cuadros son los que acompañan la cotidianidad de triquis y mixtecos. Además de estar desposeídos de su calidad como comunidad indígena -al menos en materia legal-, su presencia en la ciudad se desenvuelve entre negociaciones continuas y frecuentes ante las distintas instituciones gubernamentales y ante la constante amenaza de encontrar espacios negados al considerarlos "migrantes"

2.6 La cuestión cultural en los programas para indígenas urbanos

66 Funcionaria de Secretaria de Cultura

En el marco de San Luis Potosí los recursos y apoyos para la "cuestión cultual" bajan a través del Programa Fomento y Desarrollo de las Culturas Indígenas (PROFODECI) que coordina la CDI. La PROFODECI comenzó a operar en el año 2004, una año después de que el INI diera paso a la CDI, los objetivos de este programa son la incorporación del

> Eje temático de fomento a la innovación y creación cultural; la implementación de instrumentos de planeación regional y/o estatal denominados Modelos de Atención Diferenciada (MAD), y el impulso a la concurrencia y corresponsabilidad institucional como mecanismo para avanzar en la integralidad y transversalidad de políticas, programas y acciones para el desarrollo de los pueblos y comunidades indígenas, que constituye uno de los objetivos centrales de la Comisión. (Chávez López, et al. 2006: 19)

Entre estos apoyos a lo que pueden aspirar los grupos es a recursos relacionados con la explotación de lo cultural y de lo que se entiende como "indígena", en esta tónica, triquis y mixtecos han podido acceder a apoyos para artesanas, de comida, y de instrumentos musicales. Aquí es cuando regreso al tema del indigenismo en tiempos del PAN, pues aunque con la llegada de Vicente Fox se pintara como prometedor un ideal del pluralismo y la diversidad, estas nuevas políticas vislumbran

> Un proyecto de capitalizar y cooptar la complejidad del mundo indígena para hacerlo administrable desde las políticas públicas y mantenerlo bajo control político. Bajo el nuevo esquema institucional puede que no esté lejos el signo del neo paternalismo [...] la nueva comisión [CDI] no fue pensada con el objetivo de que adquiriera funciones para facilitar que los pueblos indígenas decidan como plantean desarrollarse, más bien sobresale el empeño de permanecer como vocera, ejecutora, gestora y representante, entre otras funciones, de la nueva política indígena. Por eso a esta nueva política aun le cuesta superar el paternalismo del indigenismo tradicional. (Gutiérrez Chong, 2004:48)

Dentro de este marco institucional, algunos funcionarios consideran que algunos de los programas federales son insuficientes para las realidades que triquis y mixtecos les presentan. Por ejemplo, Gerardo Macías, funcionario de la CDI comenta

> Todos los trámites, todos los trámites burocráticos que hay que hacer para poder llegar a que tengan un apoyo son cosas que se ponen desde nivel central, desde la Federación. Cuando, por ejemplo, se dan los presupuestos federales, se dan reglas de operación, se aprueban los dineros, ahí es donde los procesos de repente se vuelven

burocráticos y no se pueden pedir tan fácilmente algunas cosas. Por la misma diferenciación que tienen un grupo indígena que está ubicado en una ciudad ¿por qué? Pues porque casi todos los proyectos y los programas están diseñados para grupos indígenas que están en zonas rurales. Entonces el insertarlos en un proyecto, en un programa de la CDI ha sido muy difícil porque de repente no cumplen con los requisitos ¿por qué? Porque necesitan que la autoridad, que el no sé qué, y pues ellos son organizaciones que no tienen autoridades porque no es un pueblo como tal, no un pueblo visto desde el punto de vista rural, es un pueblo que viven juntos en una ciudad. (Gerardo Macías, S.L.P. 18 de noviembre 2012)

Esta opinión sobre el desfase de las políticas públicas concuerda con la de triquis y mixtecos, en este sentido, es un punto en el que coinciden los diversos actores sociales involucrados, uno de los representantes mixtecos señala

Nosotros somos artesanos, diario tenemos que buscar donde vender, donde exponer y gobierno no entiende eso, yo me doy cuenta que gobierno no entiende los que es el uso y costumbre, no entienda las necesidades de cada pueblo, sí, porque aunque son pueblitos pequeños, pero cada quien tiene sus usos, sus formas de organizar, de las autoridades tradicionales y todo. Entonces el gobierno saca su programa, pero los requisitos que piden, es complicado, entonces uno pues como que el programa no se siente uno bien a gusto (Luis Jiménez, S.L.P. 2 6 de octubre 2012)

Es interesante ver como las negociaciones y confrontaciones que se dan a nivel personal entre las comunidades y los funcionarios públicos en las distintas oficinas de gobierno, en ocasiones no recaen en responsabilidad directa de los mismos, sino que tiene sus bases en los diseños y parámetros de las políticas públicas a nivel federal. En ocasiones los mismos programas se repiten en las instituciones, como el caso del Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias (PACMYC) por lo que solo canalizan a los posibles beneficiarios a las dependencias que supuestamente les corresponden. Es decir, si se presentan en Secretaria de Cultura un grupo de mujeres artesanas triquis a solicitar un apoyo de PACMYC - aunque esta institución lo provea-, las canalizarán a la CDI, pues los "indígenas" no son sujeto de atención de esta institución. Tienen que pasar siempre por el filtro de la CDI pues aunque la CEAPI también es un organismo para la atención a "indígenas", estos sólo son intermediarios y terminarán solicitando apoyo a la CDI.

En este sentido, las políticas públicas a las que pueden acceder triquis y mixtecos parecen reducirse al campo de la explotación de lo cultural y de lo folclórico, por ejemplo a

través del Programa Fomento y Desarrollo de las Culturas Indígenas (PROFODECI) que es operado directamente por la CDI y que apoya y fomenta aspectos "culturales". De tal manera que las oportunidades que tienen los triquis y mixtecos en la ciudad lejos de ayudarlos a resolver el problema de fondo como el reconocimientos pleno de sus derechos, lo dificulta al negarlos como comunidades indígenas y preferirlos como asociaciones civiles, organizaciones artesanales, bandas de música o grupos de mujeres. Las instituciones actúan solamente como gestoras e intermediarias del proyecto y su beneficiario final, sin poder corregir o adaptar sus reglas de operación.

Sin embargo, ante este panorama no se debe olvidar que los proyectos que han bajado triquis y mixtecos, si bien es cierto están encaminados a la explotación de elementos culturales, estos mismos representan su principal fuente sustento, por lo que han sabido sacar provecho de esto. Además, de esto se puede sacar algo bueno, pues en opinión de Gerardo Macías

> Desde la CDI, antes INI, lo que yo he trabajado con ellos ha sido eso la reivindicación de sus derechos, mas allá de si el proyecto de música, el proyecto de apoyo a sus ferias, apoyos en cuanto a sus fiestas, pero eso encaminado a que sean visibles (Gerardo Macías, 12 de noviembre 2012)

De esta forma, de su interacción con los diversos actores sociales, es como han logrado ser visibles en la ciudad de San Luis Potosí e ir ganando poco a poco espacios fijos y reconocidos, a través de los proyectos es como han sido conocidos en la ciudad. En el caso de San Luis Potosí tanto triquis y mixtecos han obtenido el apoyo para formar grupos de música a partir del programa PROFODECI, el cual abre convocatorias para equipar con instrumentos musicales a población indígena que demuestre una tradición musical, así fueron beneficiados con la compra de equipo tanto una banda de viento juvenil mixteca que ya estaba formada y posteriormente se solicitó el mismo tipo de apoyo para que jóvenes triquis formaran una banda de viento. En el caso de los mixtecos, estos se basaron en el éxito que obtuvieron sus compatriotas mixtecos asentados en el municipio Benito Juárez en la ciudad de Monterrey, N.L. los mixtecos se organizaron se organizaron y solicitaron en calidad de asociación civil "comunidad mixteca de San Luis Potosí" recursos para el apoyo a

su ya existente banda de música llamada "vientos de la mixteca". Sin embargo, aunque consideraron este apoyo como parte de la buena voluntad del gobierno -porque ha sido el único programa que ellos han recibido sin trabas ni contratiempos-, ha sido un apoyo que no les brindó muchos beneficios, pues aquí ya no fue responsabilidad de la política pública, sino del contexto potosino

> sí, fuimos apoyados con los instrumentos y eso, ahora sí que lo malo es que no hay trabajo, aquí en San Luis es un poquito difícil porque no hay mucho trabajo en cuanto a la música, entonces nuestro trabajo principal, lo que si seguimos manteniendo es la artesanía, es la única que nos ayuda para sobrevivir, porque la banda la tenemos para aquí lo que se requiere en la comunidad, para algún festejo, hasta ahí, pero así de tener trabajos así fuera, pues no (Jesús Jiménez)

Una alternativa fue dedicarse a tocar por las calles pidiendo cooperación voluntaria a los transeúntes o a las personas en sus domicilios, pero esto tampoco les funcionó porque al igual que con las artesanías carecen de los permisos para ejercer actividades económicas en la vía pública, a lo que se le puede sumar la "aceptación" de la población pues hubo quienes se molestaron por el ruido que ocasionaban los mixtecos al tocar en la calle. Actualmente siguen tocando por las calles de manera clandestina, pero ahora lo hacen en grupos de dos a tres personas acompañados la mayoría de las veces por sus niños.

El apoyo a bandas de viento es una pauta común para el caso de las comunidades "indígenas" urbanas, por ejemplo, la CDI en San Luis Potosí fue quien sugirió a la comunidad triqui hacer la solicitud para la compra de instrumentos y la misma sugerencia hizo a la comunidad de mazahuas en la ciudad, pues ha sido un programa exitoso (en cuanto a que se ha otorgado) y que esta misma delegación ha gestionado los programas para banda de música en el vecino estado de Nuevo León para la comunidad mixteca asentada en el municipio Benito Juárez. El programa PROFODECI sólo apoya cuestiones culturales, pero se ha vuelto una alternativa de las comunidades urbanas que no pueden acceder a otro tipo de programas o apoyos gubernamentales por no estar especificadas en dichos documentos como

"comunidades indígenas urbanas"[67].

Los apoyos para los grupos artesanales son los más representativos pues al ser su principal fuente de trabajo, son estos recursos los que necesitan y buscan. Ahora, más interesante es tomar en cuenta que esto también está ligado a la construcción de la representación social del indígena en el discurso nacional en donde parte de esos elementos "deseables" que se rescataron fueron los relacionados con las cuestiones folclóricas como lo son las artesanías, como indica Alfaro (2010)

> En ciertos contextos el indígena es excluido y discriminado por su origen, lengua y/o prácticas sociales y culturales; y en otros contextos son valorizados sólo ciertos elementos de su cultura. Esto ha permitido a los migrantes indígenas insertarse en el mercado laboral de la venta ambulante de diversos artículos -la mayoría de las veces artesanales-, ya que la exaltación de sus artesanías, folclorización y misticismo- es decir, su forma distinta y "misteriosa" de ver y vivir el mundo- atraen al comprador. (Alfaro, 2010: 15).

Se trata así de saber movilizar las representaciones sociales de acuerdo a los marcos y contextos. Las artesanías, la música y la comida entran en la imagen del "indio estado".

2.7 Los programas para mujeres indígenas

Una de las características que suelen tener este tipo de programas es que justifican el fomento de la solidaridad de los miembros de una comunidad, y promueven la equidad de género a partir de la inclusión y participación de las mujeres miembros de la comunidad. Es interesante además que "machista" se asocie con "comunidad indígena" y en este sentido los programas federales para artesanías y grupos de trabajo están orientados al empoderamiento de la mujer "indígena". Si bien es cierto, no podemos invisibilizar las relaciones de poder y de subordinación que atraviesan la cuestión del género, pues al interior de las comunidades indígenas la desigualdad de género y la inferiorización de las mujeres está presente, en el caso de las poblaciones indígenas ésta se resalta y se explota como uno más de los indicadores de su rezago. De esta manera, los programas implementados para la igualdad y participación de

67 Punto que se discute en el capítulo 1 cuando hablo sobre cómo se presenta un panorama distinto para las comunidades indígenas rurales para las cuales están especificadas los programas.

la mujer indígena se orientan hacia su empoderamiento, y en el caso de la ciudad, se tiende a pensar que ésta como civilizadora les proporciona a las mujeres espacios y oportunidades para incrementar su participación.

Ilustración 9: Mujeres mixtecas tejiendo la palma

Fuente: acervo de información y Documentación, CDI San Luis Potosi.

En este sentido, se considera que las mujeres triquis se han ido empoderando poco a poco a través de los años que llevan en la ciudad y a partir de los distintos apoyos para conformar grupos de artesanas. En el caso de los mixtecos, el cuidado hacía sus miembros y su información personal ha sido interpretada como "machismo", al señalar que no han dejado participar a las mujeres, ejemplo de ello es la opinión de Yolanda Rivas quien en su calidad de mujer se encarga de asistir a las mujeres indígenas en los programas federales

> En el caso de las mixtecas he platicado y trabajado con ellas y también son muy dulces son muy amables, pero es muy pesado el trabajo que ellas tienen de ambulantaje así que los hombres más que ser como luego por ahí decían "no, es que son unos machistas y cerrados", no, no es que sean o machistas o cerrados, aunque ellos ciertamente prefirieron en una ocasión perder un apoyo porque no les gustaban los procedimientos de cómo trabajar con la comunidad, les dijimos "bueno pero no decidan ustedes, tráiganos aquí una carta de las señoras, donde las señoras están de

> acuerdo porque -tú estás decidiendo por todas las mujeres, a ver que las mujeres den su opinión más allá del uso y la costumbre". (Yolanda Rivas, S.L.P.28 de octubre 2012)

Así se resalta la participación de las mujeres triquis en el comedor de comida oaxaqueña pues fue una iniciativa en la que participaron madres solteras, que bajo este apoyo se supone dejarían de depender de sus hermanos o familiares. Mientras que en el caso de las mujeres mixtecas aun se ve menos la participación, es interesante ver en el siguiente testimonio la relación que hay en el cambio de las comunidades con que ahora las mujeres y los niños triquis sean agentes económicos.

> Sus sistemas normativos [de triquis] pues cambiaron y aquí las mujeres también son comerciantes y los chavos y los niños también son agentes económicos importantes de la comunidad. A diferencia de los mixtecos, los mixtecos todavía es más los hombres que las mujeres, ellas están produciendo en la casa, pero la comercialización la llevan más a cabo los hombres[68]. (Yolanda Rivas, S.L.P. 28 de octubre 2012)

Es decir, se considera que dentro de las comunidades indígenas las mujeres tienen un nivel menor de participación porque los hombres son "machistas", y se señala a las comunidades como "costumbristas" y "conservadoras", haciendo uso de "sistemas normativos" como sinónimo de "usos y costumbres" aludiendo al hecho de que las mujeres participen menos por su "costumbre". Por eso la preocupación de que los programas federales se orienten a la participación de la mujer. En este sentido, de acuerdo con Aida Hernández et. al. (2004) "el discurso del desarrollo aparece como la principal respuesta del Estado Mexicano hacía las demandas de los pueblos indígenas y a las reivindicaciones de las mujeres" (10). Llama la atención que la justificación de los programas de PROFODECI sea precisamente el incluir a las mujeres en una actividad productiva.

En este caso, es interesante enfatizar que en los apoyos entregados a triquis y mixtecos han sido las mujeres las beneficiarias, tal y como se queja uno de los representantes triquis: "sí, eran unos apoyos para las mujeres, pero hasta ahí quedó y para los hombres nada, nada,

68 Yo estoy en desacuerdo con esto, me parece que también son las mujeres las que desarrollan la venta de artesanías en el caso de la comunidad mixteca.

los hombres también tenemos derecho y -que ustedes no están contemplados-, bueno pues no, pero pues yo digo que sí hay, que sí hay" (José Domínguez, S.L.P. 17 de septiembre 2012). Esto ha orientado a la movilización del discurso de género también, pues es como una de las mujeres triquis, Flor García, comerciante del callejón de San Francisco una vez me comentó,

> Los hombres son los que siempre andan ahí en las oficinas, ellos los que entienden y se entienden, ya solo que no les crean que somos indígenas o que los apoyos esos sea nada más para mujeres, entonces sí, nos llevan a las oficinas, y pues sí, nosotras como andamos con huipil ni modo que digan que no somos indígenas (Flor García, S.L.P. 11 de septiembre 2012)

Esto me lleva a considerar la importancia de la cuestión del género y que como variable también participa, pues son las mujeres las que generalmente están presentes en los puestos. Es decir, son ellas la imagen de la venta de artesanías y a las que se identifica con mayor fuerza como "indígenas". También es a ellas a quienes se les otorgan los programas federales de apoyo a la cultura (PROFODECI) destinados para la producción y venta de las artesanías. En este sentido, es interesante ver cómo cada comunidad asume este discurso y lo utiliza para obtener estos recursos.

En este caso, la comunidad triqui aparece como una sola, aquí no hay distinciones respecto de los triquis viejos y los triquis jóvenes, pues para los programas federales otorgados a "indígenas urbanos" no existe el concepto de "comunidad", sino el de organizaciones o asociaciones. El grupo de artesanas triquis se formó antes de 2011 por lo que todas las mujeres (casadas[69]) quedaron dentro, aunque con sus respectivos problemas internos entre los que destacan las enemistades surgidas a partir de la escisión de 2011. Con todo y la escisión triqui, tantos el grupo de los viejos como el de los jóvenes reconocen la importancia de que las mujeres continúen en la asociación de artesanos, pues así se pueden proveer de recursos económicos y materiales.

69 Esto quedó acordado por los triquis -en aquel tiempo como una sola comunidad-. Decidieron introducir en el programa a las mujeres casadas, pues éstas eran las madres de familia, responsables del hogar y además con la entrada de ellas al programa se beneficiaba toda la familia, pues éste es su principal y en ocasiones, único medio de ingresos.

El comedor triqui se formó ya entre los problemas de las divisiones entre triquis, por lo que en este proyecto sólo quedaron incluidas las mujeres triquis del grupo de los viejos. El comedor sirvió a este grupo de triquis para aglomerar a las madres solteras y que éstas pudieran tener un trabajo y un medio de sustento. La idea de poner un negocio surgió de José Domínguez para apoyar a su hermana Rosa, quien es madre soltera y quien hace dos años acababa de llegar a la ciudad de San Luis Potosí. José Domínguez conoce las instituciones y a sus funcionarios y por medio de la INDEHPI se enteró que había un programa que beneficiaba a madres solteras para montar un negocio, habló con su hermana y la convenció de poner un establecimiento, así cuenta Rosa

> Pues vendía yo tamales, sí tamales, eso o ayudándole a mi cuñado en la casa. La idea [del comedor] fue de mi hermano, "pa' que haga algo en la vida, no vas a estar así nomás", que cuándo voy a tener dinero, qué cómo que no voy a poder, me dijo "mira abre un negocio, te gusta "cocina[70]", sabes trabajar ¿qué esperas?", no pues sí, le dije, sé trabajar y me gusta "cocina", "cocina" es mi emoción, mi sueño de seguir [...] el apoyo fue de gobierno, no sé cómo, yo no sé cómo le hicieron, ni sé qué hicieron, pero nomas me dijeron "forma tu grupo, ponte a trabajar porque va a bajar algo de dinero pa' que compres tu material pa que comiences a trabajar, si quieres "cocina", hazme una nota de lo que quieres y el dinero" (Rosa Domínguez, S.L.P. 20 de septiembre 2013)

Así Rosa se juntó con otras mujeres triquis solteras y formaron el comedor, el primer intento fue fallido: vendían comida "típica oaxaqueña" -requisito del programa que fuera comida típica- pero ésta no funcionó en la capital potosina[71], por lo que tuvieron que cerrar. Reabrieron después de seis meses vendiendo ahora comida potosina[72], de esta manera ahora tienen clientes frecuentes. El negocio prospera y Rosa junto con las demás mujeres triquis atienden el comedor todos los días, como el giro es de "comida típica oaxaqueña" ofrecen esta comida, pero no la preparan todos los días, sólo que alguien se las pida. Su establecimiento está decorado con imágenes de "tlayudas" y "memelas", así como fotografías de "La guelaguetza", y de triquis danzando. En medio de estas ilustraciones se deja ver una

70 Quise respetar el término tal y como me fue referido por la señora Rosa Domínguez, ella habla de "cocina" como la actividad de cocinar, la cual le agrada desempeñar.

71 Vendían memelas, empanadas, molotes, tlayudas, comida que en San Luis Potosí no se elabora. Si bien, Tenían clientes, estos eran ocasionales o de fines de semana, y ellas necesitaban tener un comedor al que la gente acudiera diariamente.

72 Preparan guisos diversos (rajas con queso, chile con huevo ,frijoles, arroz) y ofrecen platillos o gorditas rellenas de estos guisos.

reconocimiento al comedor triqui por haber completado su curso de capacitación "de higiene y manejo de alimentos" impartido por la INDEHPI como un requisito para montar el negocio.

Sin embargo, a pesar de que se maneje un discurso sobre el empoderamiento a la mujer "indígena", en la práctica ninguna mujer hace parte del grupo de representantes, las negociaciones se reducen al campo masculino. Lo llamativo además es que en el caso de las instituciones también son pocas las mujeres en los cargos y la mayoría de ellas se concentran precisamente en los campos de capacitación y apoyos netamente para mujeres "indígenas". Se podría decir que el campo de las negociaciones se separa por géneros en donde mujeres indígenas negocian con funcionarias y los representantes con hombres, que en su mayoría son hombres también.

Conclusiones

A lo largo de este capítulo mostré por una parte cómo la representación del indígena ha sido moldeada por una política de Estado de acuerdo al proyecto de nación deseado para cada época. El indígena desde la época colonial ha aparecido como un sujeto excluido e imaginado como homogéneo y rezagado que impide el desarrollo de la nación. Esta imagen sigue vigente en la actualidad, por ejemplo, en las políticas públicas y las instituciones siguen pensando al "indígena" como un menor de edad. Aunado con el rezago se le atribuyeron otras categorías como las de "pobre" y "miserable", convirtiéndolo así en un lastre y en la preocupación constante del Estado por resolverlo como problema, generando relaciones dependientes y paternalistas.

Esto genera que la representación del indígena como "pobre" y "rezagado" lo conviertan en un sujeto propicio para convertirse en la clientela de distintos actores interesados. Tal y como mostré en este a capítulo la inserción de triquis y mixtecos no ha sido fácil, los triquis han sido vistos como la clientela perfecta para personajes políticos y grupos políticos, cuestión de la que no se han salvado los mixtecos, aunque ellos se han mantenido más al margen de este tipo de relaciones.

Los triquis han aprendido la lógica clientelar que les ha permitido insertarse en la ciudad de San Luis Potosí y obtener ciertos beneficios como vivienda y trabajo, asimismo, han buscado la conexión con distintos actores y personajes de la esfera pública que saben que les pueden ofrecer un panorama favorecedor en la ciudad. Los mixtecos por su cuenta han intentado formarse como organización civil y mantenerse alejados de asociaciones políticas, pero parece ser que en una cultura política en donde a la fecha perviven relaciones paternalistas es mucho más compatible el camino empleado por los triquis.

Ambos grupos sólo encuentran respuesta en la ciudad en las instituciones encargadas o de asuntos "étnicos" o "culturales" dejando en claro que en México aun se concibe al indígena como lo "exótico" y lo "cultural" al menos al aceptable. Triquis y mixtecos no han podido obtener un reconocimiento como comunidad indígena urbana, pero pueden acceder a programas de comida, artesanías y música. Y esto, como ya lo mencionaba tiene su base en la construcción del "indígena" en México.

Se trataron en este capítulo cuatro puntos importantes 1) la construcción de la representación social del indígena como inferior y rezagado, 2) esta representación lo volvió sujeto propicio para convertirse en clientela de grupos de poder 3) las políticas indigenistas siguen enmascarando prácticas paternalistas y clientelares, y 4) las políticas públicas siguen orientadas al rescate de lo "folclórico", la música , la cocina y las artesanías, despersonalizando y despolitizando al "indígena", dejando como sólo un adorno o reminiscencia del pasado. Es decir, aun se sigue retratando y reproduciendo una representación del "indígena" como folclórico y exótico.

CAPÍTULO 3

Ser "oaxaqueño" en San Luis Potosí: un agravante en la estigmatización de triquis y mixtecos

Como ya he mostrado a lo largo de esta tesis, la inserción a la ciudad de San Luis Potosí ha sido complicada para triquis y mixtecos. Ellos han decidido hacerse visibles como "indígenas" en la ciudad y a partir de esto, también han aprendido a negociar con su etnicidad y con las representaciones sociales que se les atribuyen: "indígenas", "migrantes" y "pobres". Como veremos en este capítulo, estas representaciones se conjugan con la de "oaxaqueño", una representación bajo la cual se asocian atributos estigmatizantes, que sumada a la representación de "migrantes" ha influido de manera importante en las complicaciones que los triquis y los mixtecos han enfrentado para insertarse en la ciudad.

En este capítulo mostraré también que si bien ambos grupos han enfrentado las mismas consecuencias estigmatizantes de cargar con estas representaciones sociales, los mixtecos y los dos grupos de triquis han afrontado de distinta manera las consecuencias de cargar con estas representaciones. Si bien ambos grupos son vistos como "indígenas", "migrantes" y "pobres", existen otras representaciones sociales particulares que también juegan en sus procesos de inserción y que están relacionadas con el tipo de cultura política que cada uno de ellos ha optado por movilizar en su relación con el Estado. Así, se han proyectado sobre ellos las representaciones sociales sobre el "indio permitido" y el "indio insurrecto" bajo los imaginarios de que los triquis son "pacíficos" y los mixtecos "guerrosos".

De esta manera, a pesar de que el posicionamiento que los triquis han alcanzado en la ciudad se puede atribuir al tiempo que tienen de establecidos, en este capítulo trataré de mostrar que esto obedece además del tipo de relaciones que han establecido con las instituciones y sus funcionarios, a la cultura política de cada uno de estos grupos la cual ha derivado en estereotipos y prejuicios de acuerdo a que tan "aceptable" es para las

instituciones. De igual forma, quiero terminar este capítulo mostrando un poco sobre la relación de los funcionarios con las comunidades, con la finalidad de matizar la interacción social de los distintos actores y mostrar a quienes encaran las instituciones, en este caso de la CDI y la INDEHPI, por ser éstas quienes tratan directamente con estos grupos, pues bajo el argumento de considerarlos "migrantes" y de "fuera", otras instituciones se deslindan de su responsabilidad para tratar con triquis y mixtecos.

3.1 Imaginando lo "oaxaqueño" en los procesos de inserción de triquis y mixtecos en San Luis Potosí

Al contrario de la ciudad de San Luis Potosí y de los espacios ubicados en el noreste y noroeste mexicano que se construyeron dentro del imaginario social como "mestizos", el sur de México se construyó como el espacio que albergó a las poblaciones "indígenas". De entre los estados del sur, es el estado oaxaqueño el que mayor población "indígena" tiene con 1,719, 464 personas, seguido de Chiapas con 1, 141 494 personas y de Yucatán con 985, 549 (INEGI, 2010; CDI, 2010)[73]. Además, el estado oaxaqueño muestra en el panorama nacional altos índices de pobreza y marginación, dentro de los cuales resalta la población indígena. Esta pobreza y marginación lejos de ser atributos "naturales" o intrínsecos de la población "indígena" han sido resultado de la continuidad de una lógica sistémica colonial. Sin embargo, esto contribuye a que los estereotipos y prejuicios se alimenten y retraten a Oaxaca como un estado "indígena" y "pobre".

Esto es importante señalarlo, pues esta representación sobre lo "oaxaqueño", afecta también a triquis y mixtecos, a tal manera que para la población potosina en general es más fácil identificarlos como "oaxaqueños" que como triquis o mixtecos. En este sentido, se ha alimentado una representación social de lo "oaxaqueño" basada en la construcción de las pautas de organización social y estrategias de negociación de los triquis y los mixtecos como si éstas fueran "naturales" o propias de Oaxaca, incluso bajo la utilización del término de

73 De acuerdo con el INEGI (2010) estos tres estados también son los que mayor índice muestran respecto a PHLI (Población Hablante de Lengua indígena) con las siguientes cifras 1) Oaxaca con 1, 165, 186, 2) Chiapas con 1,141, 499 y 3) Yucatán con 537, 516.

“oaxaco”, se estigmatiza y se encierran los contenidos “negativos” del ser “oaxaqueño” ligados a lo “indígena”.

La situación de triquis y mixtecos no es muy diferente de la que pueden vivir otros grupos denominados “étnicos” aquí en la ciudad de San Luis Potosí o en otras ciudades, ni tampoco hay una distinción en la forma en cómo el estigma de “indígena” puede marcar a mixtecos o triquis, pero en la ciudad de San Luis Potosí suele influir que “vivan juntos” y que se organicen como una comunidad. En este caso, esta diferencia respecto de los grupos indígenas considerados locales que se invisibilizan en la ciudad que refuerza una idea de que así se organizan los grupos de Oaxaca. Esto me lleva a considerar otro elemento clave en la articulación y construcción de las representaciones sociales, su procedencia como “oaxaqueños” se construye así como un elemento más que explica su “forma de ser”. Por ejemplo, Yolanda Rivas de la INDEHPI, señala al respecto de las formas de negociación de triquis y mixtecos en San Luis Potosí:

> ¿Que son peleoneros? es decir, sí tienen experiencia para tomar carreteras federales, han tenido experiencias en conflictos fuertes, en conflictos donde hay armas, en conflictos donde hay trancazos, ¡pues claro! que tienen experiencia. Pero aquí la población indígena en San Luis Potosí [nahuas, teenek y xi oi] le falta mucho trabajo social, no hay muchas AC, no hay mucho interés de las instituciones, no hay interés de la población en general. San Luis es árido, es desierto, es complicado. Ellos como grupos que vienen de un estado en donde llevan por lo menos 20 años de trabajo con AC,s, y pues claro que tienen más experiencia, acá los teenek les dices que no, [igual] los pames y los nahuas, ellos todavía dicen “pues bueno” y agachan la cabeza. Pero ellos [triquis y mixtecos] tienen otro nivel de desarrollo de organización y como gestores y pues por eso no se quedan callados, tienen más respuestas para contestar (Yolanda Rivas, S.L.P. 28 de octubre 2012).

Aunque no se esencializa del todo su postura, con el ser “oaxaqueños” si se realiza una asociación con el hecho de que provengan de ese estado, un estado que se ha estigmatizado como conflictivo. Es así como en los diferentes discursos salta el hecho de que si bien son “indígenas”, son también “oaxaqueños”. Por lo tanto, se resalta la idea de que son indígenas que reclaman, señalando constantemente que el “indígena oaxaqueño es así”, artificio esencialista que resalta aun más cuando se les suma el uso de “ésta es su costumbre”, “así están acostumbrados” con el intento de mostrarlas como una justificación de sus formas

de vivir y actuar y considerándolas como parte de su cultura.

Lo "oaxaqueño" agrava la condición de "indígena" en San Luis Potosí, en donde además ser de Oaxaca, significa "ser persona de fuera".[74] Se le carga al "indígena oaxaqueño" una connotación peyorativa y estigmatizante atribuyéndosele aquellas características que les parecen negativas: ser "indígena", "pobre", vivir en grupo, en hacinamiento, los conflictos internos de los triquis, la exigencia de los mixtecos y la participación del grupo de jóvenes triquis con AP o MPL. Se enfatiza que estos "atributos" los "traen de Oaxaca", o que esto se les quedó de "Oaxaca", pues se tiende a asociar este estado con manifestaciones, exigencias y el uso de la fuerza para manifestarse, imagen que se reforzó notablemente con el conflicto acontecido en ducho estado en 2006.

Por ejemplo, Roberto Castellanos de la CDI me comenta una mañana en las instalaciones de esta oficina que no les ayuda ni a triquis ni mixtecos que aparte de ser grupos "migrantes" todavía vienen muy acostumbrados a las "formas de Oaxaca" y

> No muchas autoridades aceptan la cosa de la migración, no la ven muy bien, dicen -¿por qué? Si tenemos aquí nuestros propios problemas, ¿por qué más problemas? "sí, no es tan fácil que lo acepten y por eso les retardan más y les ponen más obstáculos a ellos, entonces ese es un problema pues reincidente y otro, les digo que tengan paciencia, que se sienten y todo y a veces con buenos modales se logra más, ellos están acostumbrados a que en grupo en todos los lugares, en grupo como allá en Oaxaca, ya ves que allá en Oaxaca hay plantones a cada ratito, por cualquier cosa y aquí, la ciudadanía, las autoridades no están acostumbrados a aguantar ese tipo de cosas no hay plantones a instituciones, es mucho muy raro como sucede allá en Oaxaca que se van y se plantan. (Roberto Castellanos, S.L.P. 27 de noviembre 2012)

Para triquis y mixtecos en San Luis Potosí esta categoría de "indígena" va notablemente acompañada de la de "oaxaqueño", pues en las ferias artesanales cuando alguien se les acerca a preguntar de dónde vienen, ante la respuesta de triqui o mixteco que parece insuficiente, decir que son de Oaxaca parece ser más ubicable. Además en las ferias artesanales decir que son "oaxaqueños" les es funcional pues con la connotación de folclor y exotismo que trae consigo el término les es válida para los fines culturales de las fiestas, o de

74 Esto se discute en el capítulo 2 cuando se hace referencia a la construcción de las representaciones sociales de triquis y mixtecos como "indígenas migrantes"

las ferias artesanales como ya mostré en el capítulo 2. En este sentido, las ferias artesanales y las fiestas exotizan a los triquis, los convierten en elementos culturales y representantes del folclor, aun y cuando me tocó ver que varios triquis desde sus puestos le explicaban a sus compradores potosinos que ellos (los triquis) ya tienen en la ciudad treinta años y que los pueden encontrar en el callejón de San Francisco, las personas parecían no prestar atención reiterando con la frase "pero son de Oaxaca", que lo "oaxaqueño" era lo importante en el contexto de la feria.

Mientras que el ser "oaxaqueño" puede ayudar en una feria artesanal al exotizar algo que viene de "fuera" y que es en cierta medida "temporal", el ser "migrante oaxaqueño" asentado en la ciudad puede derivar en la estigmatización. Fui testigo en varias ocasiones de escuchar a la población potosina comentar entre sí "mira los oaxaquitos" refiriéndose a los triquis, o bien, durante una calenda organizada por el grupo de triquis jóvenes en el marco de la Guelaguetza infantil, llevada a cabo en las calles del centro histórico de la capital potosina en donde llegué a escuchar también la frase "cara de oaxaca" comentada a voz baja entre los espectadores. De esta manera bajo el termino de "oaxaco" se clasifica al "indígena oaxaqueño" como "moreno" y "bajo de estatura", pero a su vez se relaciona con lo "pobre" "marginado" "sucio", términos que operan en la lógica cotidiana de triquis y mixtecos. Uno de los representantes triquis (del grupo de los triquis viejos) me señaló que una de las razones por las que no participan con MPL al igual que AP es que los insultan y estigmatizan. Este mismo representante me explicaba que las mujeres triquis no son "güeras", "ellas son morenitas y chaparritas" y que por eso son "distinguibles", así que las otras mujeres, las ven y las insultan, incluso aquellas mujeres triquis que aun siguen con AP comenzaron a estigmatizar a las demás mujeres, triquis señalando que ellas (las de AP) ya eran "limpias".

Triquis y mixtecos se ven aludidos bajo la representación de "oaxaqueño", en donde además la representación del "indígena insurrecto" se fortalece al relacionarlo también con una imagen de lo oaxaqueño. Es interesante apuntar que cuando las estrategias y negociaciones "desagradan" a las instituciones, se tiende a estigmatizar y a señalarlo como algo de "fuera", en este caso, las exigencias o desacuerdos que presentan triquis y mixtecos tienden a ser estigmatizados y aludidos a su representación como "indígenas" y

"oaxaqueños". Sin embargo, cuando las negociaciones empatan con lo esperado por las instituciones como en el caso de los triquis viejos, esto tiende a ser relacionado con la idea civilizatoria de la ciudad. En tanto, no amenacen o contradigan al Estado, se les ve como "pacíficos" e incluso como "civilizados", pero a la menor respuesta, se tienda a clasificar esto como "prácticas oaxaqueñas", las cuales además "desagradan" a las instituciones locales, atribuyendo esto a su "costumbre" y en el fondo, al ser "oaxaqueño" e "indígena"

> Pero vienen acostumbrados a ese tipo acciones, así se les dificulta más que nada creo que por su costumbre, por su cultura, pero que traen, que traen ya ellos de por allá, en como ellos han tratado, han resuelto sus problemas a lo mejor en otros estados, aquí no les ha funcionado eso y por eso se ha tardado más en que se puedan integrar [por ejemplo] y ese tipo de cosas, aquí no, no lo ve bien la gente, yo se los he dicho cuando van a hacer algún trámite van todos, y entonces les digo "no, pérate, con uno o dos que vayan, los encargados ¿para qué?" Entonces eso le ven mal aquí las autoridades, pero ellos no lo entienden, ellos creen que no los está uno apoyando en eso, "con dos que vayan y tu servidor y déjenme hablar a mí y cuando ya necesite que ustedes hablen, pues yo pido apoyo de ustedes" (Roberto Castellanos, S.L.P. 27 de noviembre 2012).

Incluso hay quienes señalan que los mixtecos "no entienden que la modernidad trae consigo otro tipo de obligaciones de parte del ciudadano" (Roberto Castellanos, S.L.P. 27 de noviembre 2012) esto porque no tenían actas de nacimiento y la INDEHPI junto con la CEAPI tuvieron que tramitarlas. Mientras que en el caso de los triquis viejos, si bien no abandonan la representación de "indígenas", encarnan al "indio permitido", pero con espacios públicos "permitidos" también, y sin librarse por ello de la discriminación.

3.2 De "Guerrosos" o "pacíficos", entre los imaginarios del "indio permitido" y el "indio insurrecto"

La aparición de triquis y mixtecos frente a las instituciones potosinas es crucial para entender la construcción de las relaciones sociales, y ver cómo a partir de la interacción con los funcionarios de las mismas se sustentan estas representaciones sociales particulares. Es preciso tener en cuenta que

> La sociedad establece los medios para categorizar a las personas y el complemento de atributos que se perciben como corrientes y naturales en los miembros de cada una de estas categorías. El medio social establece las categorías de personas que en él se pueden encontrar. El intercambio social rutinario en medios preestablecidos nos permite tratar con "otros" previstos sin necesidad de dedicarles una atención o reflexión final. Por consiguiente, es probable que al encontrarnos frente a un extraño las primeras apariencias nos permitan prever en que categoría se halla y cuáles son sus atributos, es decir, su identidad social (Goffman, [1963] 2006: 11-12)

Así, desde su llegada triquis y mixtecos han sido cargados con ciertos atributos que les dan una identidad social frente a los funcionarios públicos de las instituciones a las que se han acercado, dichos atributos se convierten en estereotipos, los cuales Blanca González desde la Psicología Social -rescatando a Mackie (1973)- define como "aquellas creencias populares sobre los atributos que caracterizan a un grupo social [...] y sobre las que hay un acuerdo básico" (González Gabaldón, 1999: 79). Acuerdo que se produce a partir de interacciones sociales en donde

> Las relaciones sociales van más allá de una circunstancia definida como una generalidad, ya que siempre intervienen factores que influyen de forma significativa en el acontecer cotidiano: emociones, sentimiento, historias de vida, contexto local, interacciones con diversos actores, etcétera. Así, los procesos de construcción y reconstrucción social se llevan a cabo a partir de la vida cotidiana (Alfaro Castillo, 2001: 8)

Así, tal y como Philomena Essed (2010) explica el racismo a partir de la cotidianidad, estos estereotipos también son productos de la construcción social a partir de las interacciones inmediatas con los distintos actores sociales. A partir de un enfoque del interaccionismo simbólico, Herbert Blumer (1982) nos ayuda a entender que

> 1) el ser humano orienta sus actos hacia las cosas en función de lo que éstas significan para él [que son] todo aquello que una persona puede percibir en su mundo: objetos físicos como árboles o sillas; otras personas como una madre o un dependiente de comercio; categorías de seres humanos como amigos o enemigos; instituciones como una escuela o un gobierno; ideales importantes [...] y las situaciones de todo tipo que un individuo afronta en su vida cotidiana; 2) el significado de estas cosas se deriva de, o surge como consecuencia de la interacción social que cada cual mantiene con el prójimo, y 3) los significados se manipulan y modifican mediante un proceso interpretativo desarrollado por la persona al

enfrentarse con las cosas que va hallando a su paso (Blumer, 1982: 2)

De tal forma que en la ciudad de San Luis Potosí, en las interacciones cotidianas de triquis o mixtecos con la población local se llevan a cabo procesos de interpretación y re-interpretación que alimentan o asignan su identidad social. En el caso de las instituciones y de los funcionarios que son con quienes más han interactuado estas poblaciones desde su llegada a la ciudad, a cada grupo se les han asignado estereotipos de acuerdo a su tipo de negociación o cultura política, la cual se entiende de acuerdo con "orientaciones específicamente políticas, posturas relativas al sistema político y sus diferentes elementos, así como actitudes relacionadas con la función de uno mismo dentro de dicho sistema" (Almond y Verba, 1963:10) y que ha derivado en una dicotomía entre los "buenos" y los "malos", o como explicaré más adelante, entre el "indio salvaje" y el "indio de estado" o "permitido".

En el caso de los triquis de la primera generación, su cultura política clientelar por mantener las "buenas relaciones" con las instituciones estatales les ha llevado a una inserción "aceptable" dentro de la dinámica urbana ganándose así estereotipos "positivos" como los de "accesibles", "buena gente" y "pacíficos". Ahora bien, aunque los estereotipos no son necesariamente "negativos" (Gozález Gabaldón, 1999; Rodríguez, Sabucedo y Arce, 1991), "la relación entre los conceptos estereotipo, prejuicio y discriminación es muy estrecha. [...] Definimos el prejuicio como el conjunto de juicios y creencias de "carácter negativo" con relación a un grupo social" (González Gabaldón, 1999: 79).

De esta manera, en contraste con los triquis de la primera generación, a los otros triquis y a los mixtecos se les han cargado toda una serie de prejuicios que iré desarrollando a lo largo de este capítulo, y que los ubica en una posición delicada, al obstaculizar sus relaciones sociales y su proceso de inserción "exitoso". Por ejemplo, desde la primera vez que los mixtecos aparecieron en las oficinas de la CDI les fueron cargados toda una serie de atributos negativos a su identidad social por parte de los funcionarios. Para quienes estuvieron en la CDI ese día, los mixtecos llegaron "de golpe" como describen los funcionarios que recuerdan su llegada. Gerardo Macías -quien tiene ya quince años

trabajando en la institución- recuerda el acontecimiento mientras describe a los mixtecos como un grupo con mayor capacitación política

> Es un grupo más movido, con mayor capacitación política. Desde que llegaron nos dimos a la tarea de hacer una investigación en torno a cómo llegaron, porque de repente un día estábamos aquí [trabajando] y me llama el subdelegado porque no estaba el delegado. Me dice "ven para acá están [los mixtecos] en la oficina del delegado" y había un montón de gente ahí, y me dice el subdelegado "oye estos compañeros vienen a solicitar apoyos para algunas cosas culturales" y pues ya se presentan y eran los mixtecos, los mixtecos de Oaxaca. (Gerardo Macías, S.L.P. 15 de octubre 2012)

No sólo fue el hecho que llegaran de "pronto" a las instalaciones de la CDI, sino que se acercaran "exigiendo" respuestas inmediatas por parte de la institución, para que los calificaran como "exigentes" e "inconformes"

> Llegan con la firme intención de decirnos que ellos estaban aquí desde hace mucho tiempo, a partir de ahí vienen cuando menos una vez a la semana, antes los teníamos todos los días, pero durante todo este tiempo ha sido como que una pelea, bueno más que como una pelea, sí ha sido una confrontación en torno a que no, tienen otra visión de lo que tiene que ser la institución (Gerardo Macías, 24 de noviembre 2012)

Desde entonces, comenzó una relación de organizaciones políticas entre los intereses de la comunidad mixteca y estos funcionarios, pues por su parte, los representantes de la comunidad mixteca tienen otra visión. Por ejemplo, uno de los representantes me comentaba que las instituciones no atienden a sus demandas por la falta de voluntad de quienes están en el cargo, me decía que ellos podrían acercarse con otros grupos u organizaciones, que los han invitado como esas organizaciones políticas o que incluso podrían afiliarse con algún partido político, pero ellos consideran innecesaria esa estrategia, pues están convencidos de que las instituciones "indigenista" se hicieron justamente para resolver los problemas que los aquejan y que de manera ideal con éstas bastaría

> Es difícil que ellos [los funcionarios] se entiendan, que tengan sentir a nuestra causa, que ellos dijeran vamos a trabajar con la gente indígena [...] nos han invitado organizaciones [Antorcha Popular] para ir a sus marchas, Pero Nosotros vamos al pasito, por lo menos ya las oficinas de gobierno ya nos conocen, ya más o menos

> saben que es lo que queremos y yo creo que a partir de ahí poquito a poquito vamos avanzando, esperemos que al menos la CDI o CEAPI que son las que están para eso, respondan (Jesús Jiménez, S.L.P. a18 de septiembre 2012)

Situación de la que algunos funcionarios están conscientes, tal y como nos señala uno de los trabajadores de la CDI, quien además relata que la característica de "confrontación" de los mixtecos es fruto de aleccionamiento político

> Tienen otra visión de lo que es la institución, que yo creo que es válida, en cuanto a que dicen "ustedes están para atendernos" y pues sí es cierto. Haciendo esta investigación [sobre de donde provenían los mixtecos] era gente que estuvo en Guadalajara, Monterrey, estuvo en León, en Guanajuato y que al final llegaron acá a San Luis Potosí. Aquí había familias mixtecas, pero había una o dos y que vivían igual (del comercio), pero no eran un grupo organizado que como tal empezaran a demandar apoyo, [pero] llegan más familias y deciden organizarse, pero durante todo este recorrido, sobre todo cuando estuvieron en Guadalajara tuvieron bastante capacitación y se acercaron mucho a asociaciones civiles, defensa de los derechos humanos, derechos indígenas y demás en donde les dieron mucha capacitación, sobre todo en gestión, de manejo político hacia las instituciones y entonces nosotros no estamos acostumbrados a eso como tal, ninguna institución está acostumbrada. (Arturo Castillo, S.L.P. 25 de noviembre 2012)

Sin, embargo, a pesar de que hay quienes señalan que los mixtecos tienen motivos para tomar "actitudes exigentes" ante las instituciones, pues hay funcionarios que incluso agregan que es responsabilidad de las instituciones el no tener un Modelo de Atención Diferenciada para comunidades "indígenas" urbanas, estos mismos llegan a asegurar de manera informal que los mixtecos "se pasan de exigentes" y que a veces simplemente no hay nada por hacer. Por ejemplo, me platica el mismo Gerardo Macías que a veces "simplemente llegan" pidiendo recursos y que apenas está formalizando él, buscando a ver si hay recurso y cómo se puede bajar, cuando ya los mixtecos le están "exigiendo" con las "manos extendidas"[75] el dinero en efectivo, "pérense, comenta Gerardo, llegan como creyendo que uno tiene el dinero en el cajón del escritorio y pues, no, no funciona así" (S.L.P., septiembre, 2012). "El significado es un producto social, una creación que emana de y a través de las actividades definitorias de los individuos a medida que estos interactúan" (Blumer, 1982: 4), los significados que cada una de las partes asigna a las situaciones o a las personas que vemos

75 Expresión que refiere a que lo están apresurando a que les de dinero.

aquí son distintas, provocando que las negociaciones se conviertan en situaciones de tensión.

La siguiente es una escena de la negociación de un representante mixteco ante las instalaciones de la CDI

> Entra Jesús Jiménez a la oficina de promoción de la CDI, esta vez llega sólo y puedo escuchar algunos comentarios de los presentes (funcionarios, empleados y personal de limpieza) refiriendo con sorpresa la extrañeza que les causa que Jesús venga solo y no acompañado con todos sus "achichincles" como de costumbre. Estos comentarios los hacen entre ellos y a voz baja, pero aunque se pueden entender con claridad Jesús no les presta atención y después de saludarlos a todos con un "buenos días" pasa a tomar asiento frente a uno de los escritorios. El funcionario con quien acude atiende el teléfono y sólo le sonríe invitándolo a esperar a que se desocupe y a tomar asiento, mientras Jesús espera dos funcionarios más se acercan, uno se sienta al lado de Jesús y el otro se coloca de pie recargándose en un estante al otro costado de Jesús.
> Comienzan a decirle a Jesús entre los dos "y hora tú ¿por qué te dejaron solo?", Jesús solo les contesta que andan trabajando, y empiezan a preguntarle que si andan de "grillos", que si ya andan de "antorchos"[76], a esto Jesús no les contesta ni voltea a verlos, sólo se sonríe mientras adopta una posición encorvada colocando sus manos entre sus rodillas. El funcionario que estaba hablando por teléfono finalmente se desocupa y los otros dos se alejan regresando a sus puestos de trabajo. Comienzan a hablar comenzando por las generalidades del cómo están ambos y sus familiares, luego Jesús le pregunta por la "semana mixteca"[77], a lo que el funcionario le comenta que eso hay que verlo a principios de octubre, pero que ya tiene el lugar: será en el Museo de la Máscara y habrá exposición y pláticas. A Jesús no le parece la idea, él sugiere que se haga en la plaza del Carmen, el funcionario le insiste que no es posible, que para pedir la plaza es más problema y que ahora sería mejor que se dieran platicas, conferencias sobre la cultura mixteca y que fueran los mismos mixtecos quienes le hablaran a la gente sobre eso. Jesús sigue sin convencerse, él pregunta si habrá espacio para vender, el funcionario le dice que sí, que se pondrán varias mesas, pero que no se trata de vender sino de promover su cultura. Jesús sigue insatisfecho, argumenta que ellos los mixtecos necesitan vender porque de eso viven y que en el museo nadie les va a comprar, que por eso es mejor en la Plaza del Carmen. El funcionario trata de persuadirlo y Jesús no se deja convencer. Ambos insisten en sus opiniones, cuando parecen que llegan a un acuerdo, de nuevo el funcionario

76 Como le llaman a los miembros de Antorcha Popular o Campesina. Los mixtecos no están vinculados con este grupos, los que llegaron a afiliarse fueron los triquis, pero los términos de "antorchos" y "grillos" se emplean para referir "revoltosos".

77 Evento que se llevó a cabo en el año de 2011 con motivo de la fiesta de San Andrés, fiesta que conmemora la comunidad mixteca de San Luis Potosí, en honor al santo de su comunidad de origen: San Andrés Montaña. El año pasado tuvo lugar la última semana de noviembre y se llevó a cabo en la Plaza del Carmen con apoyo de la INDEHPI y financiamiento de la CDI en donde se invitaron además a triquis, wirrarikas y mazahuas, el evento consistió en la venta de artesanías durante toda una semana. Paralelamente a este evento los mixtecos llevaron a cabo los festejos en la fiesta de El Saucito y en su asentamiento como año con año han venido celebrando desde su llegada a la capital potosina.

> menciona que solo será en el Museo de la Máscara y la discusión se reanima, o Jesús acepta que sea en el Museo, pero vuelven al desacuerdo cuando él insiste en poner las mesas para vender afuera del museo y no adentro. Finalmente, cuando el funcionario ve que Jesús no cede, sólo lo cita a principios de octubre y le dice que ya habrá tiempo y que ya entonces hablaran de eso con más calma, Jesús entonces le comenta que quizá no puedan estar para esas fechas, a lo que el funcionario responde - "¿cómo, que no van a estar para noviembre?", Jesús le platica que tiene que ir a San Andrés Montaña, pero que no quieren perder el apoyo para la Semana Mixteca, el funcionario le comenta que si no están ¿entonces para que semana mixteca?, Jesús dice que volverán antes del evento [última semana de noviembre], el funcionario advierte una discusión más y sólo le dice que ya verán y arreglarán eso. El funcionario atiende su computadora, mientras escucha a Jesús, éste le comenta que otro punto que quiere tratar es el apoyo de los papeles para la regularización del terreno donado, y que necesitan recurso para pagar al notario, el funcionario se sorprende de nuevo y le dice que la CDI no maneja fondos para notarios, Jesús insiste en que la CDI podría apoyarlos, y el funcionario evitando una discusión más le dice que verá que puede hacer, así Jesús se despide y sale de la oficina. Cinco minutos después entran los dos funcionarios a preguntarle a éste las razones de la visita de Jesús. (Oficinas de la CDI S.L.P. 10 de septiembre 2012)

En octubre no hubo reunión, los mixtecos no acudieron y la semana mixteca este año no se llevó a cabo. Lo interesante a analizar es el proceso por el cual esta serie de estrategias y posturas movilizadas por los mixtecos han sido construidas por los funcionarios de las instituciones gubernamentales potosinas como "belicosas", "guerrosas" o "exigentes". Este suceso nos muestra que más allá de aquello que se negocia, en este caso, la Semana Mixteca, la tensión se produce en la forma de la negociación y en los significados que cada uno de los actores está construyendo, ya que

> "un ser humano en interacción con otras personas ha de tener en cuenta lo que cada cual está haciendo o a punto de hacer; es decir, está obligado a orientar su propio comportamiento o a manejar sus situaciones en función de aquello que toman en consideración" (Blumer, 1982:6).

En dicha escena se puede ver que se advertía una tensión desde la llegada del representante de la comunidad mixteca, basados los funcionarios en el imaginario que ellos mismos han construido sobre los mixtecos y en las experiencias previas que han tenido, pues al acercarme a preguntarles sobre esta negociación me dijeron que "hasta eso estuvo tranquilo"- "porque vino solo", ya que aseguran que en grupo "son más agresivos".

Desde su llegada a la ciudad pareciera como si los mixtecos fueran "sembrando el miedo" entre las instituciones y sus funcionarios, empleados de algunas de las instituciones señalan de manera anecdótica cómo ciertos personajes del departamento jurídico de la CDI se escondían cuando los veían llegar, y cómo otros fueron denunciados ante sus superiores por discriminación por el hecho de no estar en sus puestos de trabajo cuando ellos llegaban. Gerardo Macías por ejemplo, indica que a él lo denunciaron con el delegado de la CDI bajo la acusación de que no estaba en su puesto de trabajo cuando los mixtecos asistían. Él se defiende diciendo que su trabajo le exige salir a comisión a las comunidades de la huasteca con regularidad o a reuniones en otras instituciones, que es común que no se encuentre en la oficina.

Asimismo, indican que en la INDEHPI "les tenían tanto miedo que no los podían ni ver", lo mismo que en la Comisión Estatal de Derechos Humanos (CEDH), ante la cual acudieron en innumerables ocasiones para presentar demandas contra los funcionarios e instituciones como la CDI, DIF Municipal, Dirección de Comercio, y otras oficinas del ayuntamiento municipal, hasta que cansados de que ésta no cumpliera con sus peticiones -pues ya eran tantas y que no entraban dentro del marco de acción de dicha dependencia- la demandaron también ante la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH).

Uno de los empleados de origen nahua que trabaja en la CDI detalla que en varias ocasiones los mixtecos lo llegaron a intimidar y señala que incluso lo amenazaron con demandarlo y con quitarle su empleo, pues comenta que le decían que él también era "indígena" y que por tanto tenía que estar de su lado y no del lado de gobierno. Historias innumerables de este tipo se repiten a lo largo de las distintas instituciones gubernamentales por las que ha pasado la comunidad mixteca. Incluso esto ha llegado al terreno de las escuelas públicas. En el caso de la escuela primaria a donde acuden los niños mixtecos, la directora del plantel ha llegado al punto de llamar en varias ocasiones a las instalaciones de la CDI para pedir que la institución se haga cargo de "su gente", aludiendo a los mixtecos como un "problema" que debe resolver la CDI. Entre las quejas de la directora se encuentran

que las mujeres mixtecas no quieren acudir a realizar las faenas[78], que siempre acuda "un grupo de hombres" -es decir, los representantes de la comunidad- a hablar por todos, y que hayan exigido el cobro de una cuota única por el total de niños de la comunidad.

Esta serie de historias y anécdotas no son para nada aisladas, pues el tipo de negociación puesta en marcha por los mixtecos en San Luis Potosí, sucedió en la ciudades como Guadalajara y Monterrey, -la ruta de los mixtecos de San Andrés Montaña-. En el caso de los mixtecos de Monterrey estos fueron aleccionados por grupos y asociaciones sobre las formas para negociar con el gobierno (Tello, 2010), sólo que de acuerdo con Durin (2007) en la ciudad de Monterrey los mixtecos tuvieron toda la atención y aceptación "positiva" al evidenciar la falta de instituciones y atención para poblaciones "indígenas" en dicha ciudad, que no tuvieron problemas en cuanto a su inserción "exitosa "cuando todas las miradas giraron hacia ellos y los tomaron como bandera de la multiculturalidad.

En cambio, en San Luis Potosí, esta negociación ha influido en la construcción de la representación de los mixtecos como un grupo "belicoso", "exigente" o "guerroso", al contrastar con las negociaciones de las poblaciones nahuas, teenek o xi oi, (las cuales no se presentan en la ciudad). De esta manera, las representaciones que los funcionarios tienen sobre nahuas, teenek y xi oi está restringida al contacto que tienen con estos en sus comunidades de origen, con las cuales no tienen una relación tan directa ni tan frecuente como el que mantienen con los mixtecos y ambas facciones de triquis. Para los funcionarios en general, es mucho más fácil trabajar con estos grupos locales, pues estos no se oponen a las resoluciones de los programas. En general, es la CDI quien acerca los programas y proyectos a las comunidades de la huasteca y zona media, antes que éstas se acerquen o -mucho menos- exijan o demanden por recursos.

La representación de los mixtecos también contrasta con la de la primera generación de triquis, los primeros "indígenas" en presentarse como tales en la ciudad. Se creó una expectativa sobre lo que los "indígenas" en la ciudad debían ser, como los triquis, los cuales a

78 Trabajos de limpieza supuestamente voluntarios que se realizan cada cierto tiempo y en conjunto con los padres de familia para el mantenimiento de la infraestructura de la escuela.

través de la cultura política clientelar empataron con el sistema político, y llevaron a la construcción de su imagen como "indio de estado" (Galinier, 2008) o "indio permitido", concepto y que usa Hale (2004) para designar al "sujeto que está aprobado y validado por el gobierno, que acepta sin cuestionar las políticas de Estado" (Richards, 2009). Como señala Goffman ([1963] 2006)

> Mientras el extraño está presente ante nosotros puede demostrar ser dueño de un atributo que vuelve diferente a los demás (dentro de la categoría de personas a las que él tiene acceso) y lo convierte en alguien menos apetecible -en casos extremos, en una persona casi enteramente malvada, peligrosa o débil-. De este modo, dejamos de verlo como una persona total y corriente para reducirlo a un ser inficionado y menospreciado (Goffman [1963] 2006: 12)

En esta misma representación de "indio permitido" caben nahuas, teenek y xi oi asentados en sus comunidades de origen, pues estos grupos conforman un "comunidad indígena" de acuerdo a las expectativas del Estado y además dichas poblaciones, según expresan los funcionarios de la CDI, no suelen poner inconvenientes en los programas, en términos generales se refieren a estas comunidades a que "se trabaja bien con ellos". Sin embargo, hay que considerar que tratan con ellos a distancia.

Así, en contraste, los mixtecos fueron representados no sólo como "guerrosos", sino bajo la representación social de lo que Hale (2004) denomina "the indigenuos terrorist" que ha sido traducido como el "indio insurrecto", es decir, "aquel que dice no, aquel que no está de acuerdo con el sistema neoliberal y que dice 'no voy a consentir tus políticas multiculturales que no tienen sustancia'" (entrevista Richards, 2009), pues además otra cosa que ha disgustado a las instituciones es que los mixtecos se han negado a aceptar cierto tipo de apoyos, ayudas e incluso han rechazado programas.

En una ocasión la CDI les consiguió un permiso para vender sus artesanías en los diversos mercados fijos y ambulantes de la ciudad, pero los mixtecos rechazaron la oferta argumentando que "no podían vender sus artesanías al lado de los jitomates o las verduras", sino que necesitaban un lugar que fuera exclusivo para la venta o exposición de artesanías. El término de exposición es interesante, pues éste ha venido a sustituir el de vender, ya que los

programas a los que acceden son de corte cultural estos justifican la promoción de la cultura y relegan la venta a segundo plano. Esto ha sido uno de los puntos de confrontación entre los mixtecos y la CDI y la INDEHPI, pues en el fondo, los mixtecos viven de la artesanías y uno de los fines que buscan es poder obtener espacios para venderla, pero los programas federales para apoyo a grupos artesanales no se justifican bajo el argumento de la venta, sino que siempre se tiene que hacer alusión a la conservación y promoción de técnicas y elementos culturales, así que los mixtecos han optado por el uso de la palabra "exponer" para suavizar el injustificable argumento de que necesitan vender sus artesanías como medio de sustento.

Esto de que sean programas culturales les ha suscitado otro problema más, estos programas exigen el uso de los materiales originales, cuestión difícil dada las condiciones de su entorno y de su asentamiento urbano, lo que los ha llevado a sustituir en ocasiones la palma por la rafia, suscitando con ello una polémica en torno al uso de los materiales. También rechazaron un apoyo federal (PROFODECI) para conformar un grupo artesanal por no estar de acuerdo con los procedimientos del mismo ni dispuestos a realizar toda la serie de trámites burocráticos que les exigía, entre estos, el darse de alta como una asociación civil. Que les pidieran darse de alta como asociación civil es enteramente contradictorio, pues ya se trata de una "comunidad indígena" la cual como tal debe tener cierto tipo de reconocimiento como "sujeto colectivo de derecho", pero como podemos ver, ésta es una muestra más de las contradicciones y ambigüedades en torno al reconocimiento de las comunidades urbanas, tal y como se discute en el capítulo 1. Aunque es conveniente señalar que actualmente están en este trámite pues necesitan conformarse como asociación civil para que les puedan otorgar legalmente el terreno donado por el ayuntamiento municipal de San Luis Potosí.

Esto ha generado tensiones entre las instituciones y la comunidad mixteca pues el tipo de estrategias y cultura política implementadas por la comunidad mixteca no son las esperadas o deseadas por las instituciones gubernamentales, al punto de llevar la relación al plano de la "sospecha", entendiendo esta como una forma de menosprecio en donde se "duda sobre la calidad moral, la integridad y la honestidad" (Aquino, 2010: 229) y esto se

puede ver en la desconfianza que los funcionarios le guardan a los mixtecos, pues desde que estos llegaron a la ciudad, los funcionarios de la CDI dudan que los mixtecos tengan doce años como aseguran. Incluso llevaron a cabo una investigación para ver de dónde habían venido y llamaron a las otras delegaciones de la CDI para preguntar sobre ellos. Comenta un funcionario de la CDI "llegaran señalando que tenían establecidos en la ciudad cerca de seis años cuando nadie del personal de esa institución recuerda haberlos visto por las calles o siquiera escuchado hablar de ellos. [...]y luego nos mienten o nos engañan al momento de realizar estudios o censos" (Luis Méndez, S.L.P. 18 de septiembre 2012).

De esta manera, el tema de la información también se vuelve crucial en esta relación, pues los mixtecos se han mostrado "herméticos" a proporcionar información, razón que los ha dejado fuera en varias ocasiones de programas, pues generalmente cualquier programa o apoyo solicita información personal de los aspirantes al recurso. A este respecto una de las trabajadoras de la CEAPI considera que la apertura de la información de los triquis ha jugado a su favor, pues

> "han tenido algunos logros más efectivos los triquis que los mixtecos, han tenido otro nivel de organización. El pueblo mixteco es, digamos, es menos flexible y filtra más toda la información que llega a la comunidad que los triquis" (Lupita García, S.L.P. 27 de octubre 2012).

Miguel Gutiérrez empleado de la CDI coincide pues recuerda que en una ocasión le tocó ir a levantar un censo en una muestra artesanal, platica que cuando llegó con los mixtecos, sólo les preguntó a las mujeres cuántas eran las que venían y que no tardaron en aparecer los representantes, quienes lo rodearon y comenzaron a preguntarle que para qué quería la información, que por más que les insistió diciéndoles que era parte del evento recibió un rotundo "no", sin poder levantar el censo ni obtener la información que le solicitaban.

Es importante rescatar la diferencia que constituye la cultura política de los mixtecos frente a la de los triquis viejos, pues es lo que ha derivado en que se refuerce lo "guerroso" en contraste de lo "pacífico", o bien que lo "permitido" de lo "insurgente". Un funcionario del

departamento legal de la CDI comentaba incluso que la postura de mixtecos desagrada a las autoridades, dice que batallan más los mixtecos:

> Porque son muy belicosos, aquí no sirve eso, digo no es, te digo no sirve querer ser belicoso, apantallar a la autoridad, aquí no, al contrario lo ven mal y entonces les ponen más obstáculos y les retardan más los trámites, y los triquis ya lo entendieron, se van por la buena, pues ya saben cómo, como funciona el aparato administrativo, que le llevan al funcionario una botellita de mezcal, entonces ya saben cómo lograr, ellos todavía no, a lo mejor no tienen el recurso para hacerlo. (Roberto Castellanos, S.L.P. 27 de noviembre 2012)

Es también conveniente señalar que esta serie de tensiones obedecen a las malinterpretaciones mutuas, y al desconocimiento de las cuestiones que llevan al desencanto de las política públicas o los programas, mientras en ocasiones más que la "voluntad" del funcionario son las limitantes de los programas las que no permiten atender las demandas de los mixtecos o los triquis, a veces es la falta de comprensión de los funcionarios sobre las condiciones y situaciones de las poblaciones. Por ejemplo, Jesús Jiménez actual representante de la comunidad mixteca relata a nombre de los mixtecos[79], lo distinto que les parece la ciudad a su comunidad de origen y lo duro que fue para sus padres y abuelos salir a trabajar en un mundo que no entendían y que además los maltrataba y discriminaba, confiesa que por eso decidieron formarse como una comunidad y así de esa manera afrontar las adversidades de la dinámica urbana, pues aunque comenta que actualmente siguen padeciendo la discriminación e indiferencia, el hecho de actuar en comunidad les permite tomar fuerzas.

> Sufrieron bastante [nuestros padres[80]] 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 querían o buscaban. Sufrieron bastante porque fueron los primeros que salieron a buscarle. Pero no podían trabajar mucho por lo mismo que en la ciudad hay reglas, que tienen que solicitar permisos. A nosotros como jóvenes ya nos cambió un poquito la idea cuando ya pensamos de acudir a las autoridades y a la escuela y entendemos el español. La discriminación al principio fue igual, nos discriminaron por no poder hablar bien el español, llegaban y nos quitaban las cosas sin explicar de qué se trataba, nosotros en nuestras comunidades es muy diferente a la ciudad porque

79 Aunque estoy consciente de que ésta es su opinión e historia personal, debo también reconocer que esto me lo hizo saber a nombre de la comunidad en su papel de representante.

80 Refiriéndose no a los padres de él, sino a toda la generación de mixtecos que comenzaron a migrar de su comunidad, es la anterior generación a la que pertenece él, quien tiene alrededor de 30 años.

> allá uno puede salir libremente, sin que el famoso reglamento, que permisos y eso, entonces nosotros no sabíamos nada de eso, tuvimos que aprender eso. (Jesús Jiménez, S.L.P. 15 de noviembre 2012)

Todo este panorama permite ver la serie de factores involucrados en las relaciones construidas entre los mixtecos y las instituciones gubernamentales y deshacernos así de categorías fijas e inherentes. Lo interesante es que esta postura se construya como beligerante e incompatible con los modelos institucionales y que de esta manera bajo la categoría de "guerroso" y "exigente" se estigmatice a este grupo. Es importante rescatar la diferencia que constituye la postura política de los mixtecos frente a la de los triquis viejos, para quienes ha sido pertinente no desmentir que se les considere como "desplazados" de San Juan Copala y que bajo esta categoría se abriguen de cierta conmiseración por parte de los funcionarios públicos y autoridades municipales. Pero más importante aun es la estrategia tomada por los "viejos" de la comunidad de que es mejor el dialogo tranquilo que el enfrentamiento, para José Domínguez representante de los triquis, es conveniente "llevarla tranquila", pues señala que la confrontación "creo que está bien para los mestizos ¿no?, pero para nosotros que somos indígenas no, yo digo que hablando con gobierno, hablando como se debe, o sea tranquilo y con los derechos indígenas se puede" (José Domínguez, S.L.P. 20 de septiembre 2012).

En el caso de la categoría del migrante, ésta afecta a ambos, es el estigma que más pesa el de personas de fuera y que les recuerda que son "oaxaqueños", siendo los mixtecos quienes tienen menos tiempo en la ciudad son vistos por algunos funcionarios como todavía en proceso de inserción y que quizá aprendan la lógica de la dinámica urbana, pero en el caso de los triquis con todo el tiempo que tienen en la ciudad aun cargan con el peso de ser personas "de fuera" y la estigmatización de lo "oaxaqueño" aun los persigue.

De esta manera, los triquis viejos empatan más con lo que se espera dentro del imaginario de lo que la población "indígena" debería de ser en la ciudad. Además, recordemos un poco de los capítulos anteriores y de cómo la ciudad tiene la expectativa de "civilizar" al "indio". En este caso es importante considerar que para un contexto como la

ciudad de San Luis Potosí que se construyó como "mestiza" esto cobra significado, y se advierte que la primera generación de triquis han aprendido las "formas de la ciudad", mientras que los mixtecos aun no. Es preciso señalar que se piensa que los mixtecos aun no entienden las "formas de la ciudad" porque acaban de arribar, sin embargo, no debemos olvidar que si bien tienen menos tiempo de haber llegado a la ciudad que los triquis, ya tienen tiempo recorrido y experiencia en otros contextos urbanos como México, Guadalajara y Monterrey -principales ciudades del país, en las cuales han aprendido a negociar.

La acción de construir a triquis o mixtecos como "guerrosos" o "pacíficos" deriva de ciertos criterios que consideran la "naturaleza del ser indígena", así hay funcionarios que piensan que la postura "beligerante" de los mixtecos tiene su explicación en su origen étnico haciendo alusión a un pasado glorioso, en donde este grupo fue un imperio y que en la actualidad como parte de su "esencia" están tratando de "reconquistar" México, explicando a partir de esto, la "desmedida" migración de los mixtecos en México y Estados Unidos.

3.3. "Lo grillo se lo traen de Oaxaca": La representación de los triquis jóvenes en contraste con los triquis viejos

Los triquis jóvenes, particularmente permiten ver cómo las representaciones sociales son fruto de la interacción social. Son la muestra de que las representaciones pueden transformarse en función de sus contextos o acontecimientos. De igual manera este grupo de triquis permite ver cómo ellos se pueden mover entre los planos del "indio permitido" y del " indio insurrecto" dependiendo de ante que institución se presenten y los intereses que persigan. Desde que sucedió la escisión en 2011 y optaron por negociar a través de MPL, los triquis jóvenes dejaron de ser vistos como "pacíficos" y se les cargó con toda una serie de atribuciones peyorativas por parte de Gobierno del Estado y Municipio.

Sin embargo, ante la CDI, no han llegado a la representación de "guerrosos" o "conflictivos", pues las acciones de MPL en las que participan como marchas y manifestaciones sólo las utilizan dentro de este movimiento y a partir de MPL. En ningún momento este grupo de triquis jóvenes ha organizado su propia marcha o manifestación, así

como tampoco ha hecho uso de los recursos mediáticos de MPL para negociar con la CDI. Para los funcionarios de la CDI no les parece la relación de los triquis jóvenes con MPL y dicen que este movimiento sólo les "lavará el cerebro". Un funcionario de la CDI me comentó en una ocasión cuando me hablaba de la existencia de triquis y mixtecos en San Luis Potosí ,

> Uffff, eso es un problema que no sabes ni en la que te metes, mientras allá en Oaxaca los triquis son los problemáticos y los mixtecos tranquilos, quien sabe que les pasara, pero acá es al revés, aquí los mixtecos son los "guerrosos" y los triquis los tranquilos, [...] bueno allá andan unos [los triquis jóvenes], que bueno se andan juntando con quien no deben, pero hasta eso que son buena onda (Jesús Jiménez, S.L.P. 7 de septiembre 2013)

Las acciones tomadas por los triquis jóvenes integrantes del MPL han sido incluso justificadas por algunos funcionarios, como Roberto Castellanos quien señala que no está de acuerdo con eso, pero que por otro lado, hay que entender que no tienen otras opciones. Estos funcionarios advierten que todo esto surgió a partir de que Arturo Domínguez fuera a San Juan Copala y se vinculara con organizaciones a favor de la lucha triqui, "desde ahí, desde ahí, les lavaron el cerebro", según comenta un funcionario "entonces sí, se les pega lo oaxaqueño y entonces sí quieren venir a San Luis a arreglar las cosas como allá en Copala" (Funcionario CDI, SL.P. 27 de septiembre 2013). La articulación del grupo de triquis jóvenes con MPL, la ven los funcionarios como una reproducción de las formas "oaxaqueñas" de arreglar los problemas.

Es decir, con la participación de triquis en Movimiento Pueblo Libre en donde acuden a marchas y manifestaciones parece reforzarse la representación social de lo "oaxaqueño" la división interna de los triquis es generalmente adjudicada al hecho de que provienen de San Juan Copala y que entonces en la ciudad de San Luis Potosí están recreando una especie de "San Juan Copala en pequeño", es como decir que lo que se vuelve conflicto es traído de Oaxaca, o bien, de fuera.

En el caso de la CDI por ejemplo, hay personal que ve como desfavorable lo que les sucede a los triquis, pues consideran que "los mixtecos como quiera, ellos ya eran así, pero

los triquis no... ojala resuelvan porque así?" insistiendo un tanto en la influencia que tiene el hecho de que provengan de Oaxaca, como atribuyéndole a lo "oaxaqueño" la carga de la "inconformidad", pues además hay una noción de ver en Oaxaca bloqueos y plantones que en San Luis, según sus opiniones no se permitirían "porque aquí simplemente así no se arreglan las cosas". En el caso de otras instituciones como la INDEHPI o DC, los triquis jóvenes aparecen como "revoltosos", "grillos" y "problemáticos", pues no han visto con buenos ojos la participación de estos en marchas y manifestaciones y para ellos es necesario ponerles freno a esto antes de que "se acostumbren" y suceda "algo igual que en Oaxaca". Las respuestas a los triquis jóvenes, -aunque no explicita- ha sido ponerles inconvenientes para la obtención de permisos y recursos, que lo único que trae consigo es que se acerquen más a MPL en donde pueden conseguir beneficios equivalentes.

En contraste con los triquis viejos, los jóvenes están rompiendo con "las buenas relaciones" con las instituciones al vincularse con otros sectores como MPL. Esto también nos deja ver el dinamismo de las comunidades urbanas, así como los procesos de construcción y transformación de las representaciones sociales y también de las identidades, una redefinición de las adscripciones y de las identidades políticas (Paris, 2012). Los triquis viejos optaron por una relación en la que les pareció conveniente negociar con el Estado, este tipo de estrategias no han sido exclusivas de los triquis que llegaron a San Luis Potosí, Dolores Paris (2012) , por ejemplo, encuentra que entre las comunidades triquis asentadas en el noroeste del país, que "existe en muchas familias y entre casi todos los líderes, un esfuerzo permanente por eludir las confrontaciones y evitar la violencia" (Paris, 2012: 129).

Para los triquis viejos en San Luis Potosí también existe el principio de alejarse de los conflictos de San Juan Copala. Por eso, es que los triquis viejos encuentran problemas con los triquis jóvenes, porque sospechan que vendrán problemas. Advierten a los jóvenes que Copala es complicado y que sus organizaciones sólo quieren manipularlos. En palabras de José Domínguez uno de los mayores peligros que advierte es que estos grupos tanto AP y MPL (que han dividido a la comunidad) es que sólo los estén utilizando, pues considera que son "discriminatorios", al señalar que las mujeres triquis que están con Antorcha han cambiado y ahora hablan mal del resto de triquis

> Ellos cometen errores, porque también ¿por qué discriminan a las mujeres triquis? Ahora que bueno gracias a dios, ellas se bañan, se asean, ya no quieren ser, dicen ellas, se burlan de las mujeres triquis que ellas no se bañan, que huelen mal, que son quejosas, que pata rajadas, que así, ellas mismas están discriminando su raza, pues claro, la gente se va a enojar (José Domínguez, S.L.P. 17 de septiembre 2012)

Además, estos problemas han afectado las representaciones sociales de los triquis viejos, José Domínguez notó que después de 2011en varias ocasiones el ayuntamiento les cerró las puertas para la organización de varios eventos. Tuvo que recuperar la confianza de los funcionarios a partir de desconocer al grupo de triquis jóvenes, asunto que lo entristeció -según comenta- pero que habría que hacer, pues si no, "todo, todo lo que hemos logrado, se nos va pa' la basura, en vano, no, no" (José Domínguez, S.L.P. 25 de octubre 2013)

> Estos chavos que son muy acelerados, te tachan de incapaz de hacer cosas que ellos quieren, pero tú dices [a ellos] como ya tienes experiencia, no, no está bien, calmados, ellos quieren correr, molestar al gobierno, bajar proyectos pero a la fuerza, pero no es así, yo creo que está bien para los mestizos ¿no? Está bien también para los indígenas si tus peticiones no son escuchadas tá bien, pero yo estoy dando cuenta de que hablando tranquilo con ellos pues sueltan, no hay ningún problema, hacer plantón ni marchas, no, simplemente, yendo, hablando como se debe, sabiendo las derechos de las leyes internacionales, ellos no dicen nada, dicen vamos a hacer proyectos, pero a ellos no les gustan proyectos, quieren en caliente (José Domínguez, S.L.P. 17 de septiembre 2012)

Sin embargo, para los triquis jóvenes aliarse con MPL se ha convertido en la solución de sus problemas laborales y en un espacio para insertarse en la vida urbana a partir de otras relaciones y estrategias. Resaltan que es fácil para sus padres y tíos criticarlos, pero tienen familia y necesitan trabajar y la dirección de comercio no daba para cuando otorgarles más espacios, no se arrepienten de estar en MPL y además esperan conectarse con el MULT o el MULTI en Oaxaca y así tomar más fuerza, y alcanzar apoyos para "desplazados".

3.4 La cara de la institución: los funcionarios

El indigenismo en México entendido como una teoría y práctica del Estado (Díaz

Polanco, 2002) tuvo su etapa de institucionalización en la década de 1940 cuando se creó el Instituto Indigenista Interamericano y en México el Instituto Nacional Indigenista (INI). La finalidad de dicha institucionalización era la de integrar al "indígena" a la identidad nacional. Es decir, la representación social del indígena como "rezago" y "problema" debían ser solucionados por parte del Estado. La creación de un organismo encargado de atender asuntos indígenas significó la intermediación entre el Estado y las comunidades indígenas y una relación en tensión, pues las historias de los proyectos de Estados Nación latinoamericanos se construyeron en una constante contraposición con las poblaciones indígenas (Castellanos, 2005).

Las constantes críticas hacía los modelos y práctica indigenista considerada como "excluyente y opresiva" (Díaz Polanco, 2002) llevaron a que en el año de 2004 apostando ahora por un discurso de lo multicultural se transformara el INI en lo que actualmente es la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) apuntando ésta por los discursos sobre la diversidad cultural. Sin embargo, tal y como Alicia Castellanos (2005) sugiere

> Este tipo de igualdad en un México que no acaba de salir de la relación colonial y de profundas desigualdades sociales, no puede más que derivar en una distribución desigual de los derechos, en una igualdad relativa y graduada en función de la condición socio-económica y las pertenencias culturales (Castellanos, 2005: 89-90)

De esta manera la CDI continúo como una institución para la intermediación de las comunidades indígenas con el Estado. En el caso de la delegación estatal de la CDI en la ciudad de San Luis Potosí, ésta ha sido un actor central en los procesos de inserción de triquis y mixtecos, pues ha fungido no sólo como la intermediaria entre el Estado y sus programas y las dos comunidades, sino que también ha sido la plataforma por medio de la cual triquis y mixtecos buscan hacerse visibles en el entorno urbano. A través de esta institución se han acercado a otros actores y aun sus eventos siguen pasando por el filtro de esta institución. Si bien es cierto, los eventos que involucran a triquis y mixtecos en la ciudad de San Luis Potosí incumben a otras instituciones como la Casa del Artesano o Secretaria de Cultura, al final la CDI y la INDEHPI son con las que tratan directamente estas dos

comunidades urbanas.

Más allá de la institución por medio de la cual triquis y mixtecos han buscado alternativas para insertarse en la ciudad, se encuentran los lazos que han construido con los funcionarios que la encarnan. En donde influyen toda una serie de factores para que se pueda concretar una acción pública proveniente de un proyecto federal. En este apartado quiero hacer énfasis el papel de los funcionarios públicos, pues son el rostro que representa y encara a la institución. Y es que no se puede homogeneizar el panorama de los funcionarios públicos. Representan una heterogeneidad que varía de acuerdo al tipo de institución, departamento en el que trabajan, puesto, formación, origen, trayectoria personal, objetivos perseguidos por la propia institución, el tipo de apoyos que ésta brinda y las características de los sujetos de atención[81].

En palabras de un representante mixteco "yo creo que no es tanto las normas, las reglas, sino la voluntad de la gente, que si realmente sí, a veces depende de la voluntad"(Jesús, Jiménez S.L.P. 4 de noviembre 2012). Incluso para los mixtecos el hecho de que los triquis obtuvieran viviendas y lugares para comerciar tiene que ver con esa que llaman la "buena voluntad"

> En aquella vez el que era presidente municipal o el que era gobernador, ya dio el paso, es que hubo voluntad por ahí y se logró darle ese primer paso, entonces es un paso que ya se puede abrir para los artesanos, la gente indígena. Pero nada más se prestó la voluntad en aquel tiempo, ya después de ahí, se cerró o le hicieron como te digo, se hizo a un lado, se hacen la vista gorda (Jesús Jiménez, S.L.P. 4 de noviembre 2012)

En el caso de la CDI antes INI, Emiko Saldívar (2008) discute la cuestión de la burocracia indigenista en donde señala que los funcionarios son actores autónomos al Estado, pues aunque del lado del Estado, se articulan en función de "los lazos personales entre individuos y las alianzas basadas en normas informales de reciprocidad y lealtad" (Saldívar, 2008: 31), se mueven dentro de la institución a través de la constante mediación y negociación, es decir, de intereses y estrategias personales y se quiere ver así, incluso individuales.

81 No es el mismo de atención al que está dirigido la CDI (indígena) que al que está orientado SEDESOL (pobres).

El Estado no es un sujeto, así que no es éste como ente abstracto el que lleva a cabo las políticas públicas, sino son los funcionarios públicos quienes representando a una institución se vuelven garante de esas políticas. Sin embargo, los funcionarios no son una masa uniforme u homogénea, "las distinciones de clase, educación y origen étnico, así como la ubicación geográfica (urbana o rural) del personal, influyen en el desempeño del trabajador indigenista (en la toma de decisiones y puesta en práctica de los programas)" (Saldívar, 2008: 36). Si bien es cierto hacen parte del aparato estatal, en mi opinión, no son ellos mismos el Estado, ni se deben de confundir los objetivos de éste con los muy diversos y a veces contradictorios intereses de los funcionarios.

Sin embargo, para la autora pesa fuertemente la estructura estatal como formadora de lo que llama el oficio indigenista, es decir, "el conjunto de prácticas y conceptos creados por debates académicos, políticas sociales, condiciones laborales, políticas locales y nacionales, y por las características sociales del personal" (Saldívar, 2008: 44). Sin embargo, yo considero más fuerte la capacidad de agencia de los actores sociales, pues si bien es cierto en algunas ocasiones el funcionario se ve atado y supeditado a las exigencias de programas federales, hay personas que actúan por fuera de la institución, y otras para quienes el no poder hacer más les resulta indiferente.

De acuerdo con Emiko Saldívar (2008) los empleados "indigenistas" "ilustran la importancia del compromiso personal en el trabajo indigenista y la forma en cómo éste queda limitado por los marcos institucionales" (Saldívar, 2008: 44). Además, es interesante cuando la autora hace mención a que ellos no se consideran burócratas y que por el contrario, consideran a la burocracia como un mal. Por eso, presento este caso de una antropóloga trabajadora de la INDEHPI que cansada de no poder hacer nada por medio de la institución decidió actuar por su propia cuenta

Lo que los mixtecos consideran la "buena voluntad" del funcionario es cuando tienen una respuesta óptima a sus demandas, entre los actos de esa índoles incluyen la donación del predio por parte del ayuntamiento, el apoyo a la banda de música y los

acompañamientos que algunos funcionarios han hecho a sus causas. Entre estos, el caso más sobresaliente es el de una funcionaria de la INDEPHI que reconociendo las limitaciones de la institución se ha sumado a buscar alternativas por fuera para combatir los problemas de la donación del terreno. Sucede que para que se entregue el predio donado, se tienen que realizar ciertos trámites que incluyen el pago de un notario y la certificación de unas escrituras, lo que explica Jesús Jiménez, representante de la comunidad mixteca

> hay un acuerdo del municipio y de Gobierno del Estado, ya hay acuerdo pues, pero pues te digo que son acuerdos, acuerdos que a veces suceden, ahorita tenemos rato con la donación y todavía batallamos con lo que es la escrituración, todavía batallamos, [...] son reglas como lo llaman ellos que el terreno fue donado desde mayo, pues en mayo mismo fuimos a la notaria y ellos nos dijeron que -si vayan y escojan algún notario para que hagan sus escrituras porque el terreno ya está donado-, entonces ahí vamos con el notario y ya ves que los requisitos y eso, un montón de cosas que nosotros no tenemos en las manos (Jesús Jiménez, 24 de septiembre 2012)

Para que esto pueda agilizarse y se les baje el recurso tienen que conformarse como una organización civil ya que como comunidad indígena en la ciudad no pueden hacerlo. Ante esta situación, la trabajadora de dicha institución de formación como antropóloga ha pensado en organizar un concierto a beneficio de la causa mixteca, contactar a varios amigos de ella: músicos y antropólogos para tocar y obtener fondos para que los mixtecos puedan solventar los gastos del notario y así obtener las escrituras del mismo. Es lo que sugieren los mixtecos como necesario: que hubiera "por lo menos alguien que dijera -bueno, ya tienen su donación, ya tiene su terreno, ahora nosotros les ayudamos en esto y esto" (Mario González, San Luis Potosí, 18 de noviembre 2012), es decir que hubiera "buena voluntad".

Dentro del trabajo de Saldívar (2008), sin embargo, los funcionarios públicos no pueden escapar a la estructura estatal de la cual forman parte, incluso encuentra el trabajo del funcionario indigenista como un cierto tipo especial de trabajo en la medida en que ese poder que adquieren se incrementa cuando "se aplica a una población que es definida como étnicamente y, a veces, racialmente diferente" (Saldívar, 2008: 36), para la autora el oficio se aprende y de esta manera el funcionario se vuelve el representante de la política indigenista, aunque en mi opinión, el propio funcionario puede tener divergencias, e incluso trabajar sin el "compromiso" del que habla la autora, puede darse el caso de un trabajo por

conveniencia[82] o bien, el funcionario puede actuar bajo sus propias decisiones, pues como actor social también tiene una agencia, sumándole además el hecho de que por fuera de la institución se construyen otro tipo de lazos personales que pueden ser afectivos o negativos. Les presento así el caso de cómo no se trata sólo de la responsabilidad del funcionario ni tampoco de un aleccionamiento totalizador.

Es interesante señalar que en estas negociaciones entre las comunidades urbanas y las instituciones y sus funcionarios se producen divergencias, contradicciones y muchas veces en el fondo lo que hay es una incomprensión por parte de los distintos involucrados sobre la visión y las opiniones del "otro". Así lo que para los mixtecos se traduce en una falta de voluntad, para los funcionarios se transforma en una serie de cosas de las que ellos no son responsables y no pueden cambiar, dice Yolanda Rivas, empleada de la CEAPI, mientras se fuma un cigarro en el jardín de San Francisco a un costado de donde los triquis tienen sus puestos comerciales

> Luchamos también porque se les reconozcan sus derechos a final de cuentas, en el municipio, por ejemplo, con los permisos batallamos un montón, porque yo les digo esto si va a ser viable y esto no porque ¿para qué los engañó? Que sabemos que tienen un temperamento, pues como todos pero sí, hay veces que no aceptan un no por respuesta -no, pero es que sí se puede- bueno, vamos a verlo, voy a hacer lo posible, pero de una vez les comento que no creo, porque creo que mas los engañaría si les digo que sí y a la mera hora no se pudo (Yolanda Rivas, S.L.P. 28 de octubre 2012)

Entre algunos funcionarios de la CDI gobierna la idea de que tienen razón triquis y mixtecos por no conformarse cuando se les dice que no, pero que también tienen que entender que no es culpa de quienes están en el cargo, comenta Arturo Castillo de la CDI "ven como están las cosas, uno trata de ayudarlos y luego hasta se nos enojan" (Arturo Castillo, S.L.P. 12 de septiembre 2012), y después comienza a relatarme una anécdota para ejemplificar su opinión.

En una ocasión invitaron a Arturo Castillo a las instalaciones de la radio indígena

82 Es decir, puede darse el caso de alguien que trabaje sin estar realmente comprometido con los intereses del Estado.

“la voz de las huastecas”, localizada en el municipio de Tancanhuitz de los Santos, con motivo del aniversario de la misma. A él le dio mucho gusto recibir tal invitación pues trabajó en ésta hace algún tiempo, se coordinó con personas de la emisora para organizar un evento cultural y así hacer la fiesta más atractiva. Fue cuando se le ocurrió invitar a triquis, mixtecos y wirrarikas, pensó que serviría para que conocieran otros lados y además pudieran vender sus artesanías en un lugar distinto a la ciudad. Hizo los contactos, (les aclaró que sólo podía llevar a catorce), los citó y consiguió una camioneta de la institución.

La cita era fuera de las instalaciones de la CDI, pero los mixtecos llamaron para decir que les quedaba lejos y que mejor fueran a recogerlos a un lugar más cercano a su asentamiento. El funcionario accedió sin problemas, recogió a los wirrarikas y triquis afuera de la CDI y se encaminó a la Gota Blanca[83] en donde quedó de verse con los mixtecos. Según comenta, tremenda fue su cara de sorpresa cuando al llegar vio que casi toda la comunidad mixteca estaba lista para ir. Recuerda que bajó de la camioneta, fue con los representantes y les dijo que no cabían todos, dice que los mixtecos se enojaron y que lo culparon a él por invitarlos.

El funcionario les explicó que había invitado también a triquis y wirrarikas y que era imposible llevarlos a todos, que pensaran que los triquis tuvieron que escoger quienes iban a ir. Los mixtecos le respondieron que entonces sólo se los llevara a ellos (a los mixtecos), esto comenzó a enfadar al funcionario quien les preguntó “¿qué quieren que haga con los triquis y los wirrarikas? Ellos ya están arriba y listos para irse, mejor no los llevo a ustedes”, dice que entonces fue cuando se enojó y les dijo que se iría sin ellos, se dio la vuelta y se dirigió hacia la camioneta. Los mixtecos eligieron entonces a varias personas para que fueran.

Ya en Tancanhuitz montaron una feria artesanal, pero el funcionario señala que no sabe si sería el coraje con el que empezó el viaje, pero que de todos, los mixtecos eran los que se quejaban más, que porque los pusieron en un lugar en donde no vendían, que ahí nadie

83 Es una lechería ubicada en la colonia Mártires de la Revolución, muy cercana al asentamiento de los mixtecos, el cual se encuentra a unos diez minutos caminando.

los veía, que los triquis venden más y que no sabe cuántas cosas más reclamaban. Cuenta que cuando volvieron a San Luis, después los mixtecos cada vez que iban a la institución le pedían que los volviera a llevar a Tancanhuitz, pero solo a ellos. Asegura que no le quedaron más ganas de organizar un evento igual.

Esta situación muestra cómo se enfrentan las distintas formas de concebir un espacio y el "deber ser" tanto del funcionario como de los "mixtecos" o de las comunidades "indígenas". A su vez habla de cómo también influye la intersubjetividad en una relación social. No solo depende de la voluntad del funcionario, también influyen factores muy diversos.

Conclusiones

La representación que sobre el indígena se construyó como discurso de conformación de la nación, también incluyó la imagen de las expectativas que tendría del mismo como el "buen salvaje", el "indio civilizado" o bien el "indio permitido", aquel que se adecuara y moldeara de acuerdo a los intereses del Estado. La ciudad se convirtió así en el espacio para civilizar a los "indígenas" y su oportunidad para aprender a ser "urbanos". En este sentido, los triquis de la primera generación optaron por un proceso de inserción que empató con el paternalismo y clientelismo, y que les dio acceso a cierta seguridad social así como a una representación y aceptación "positiva". Por el contrario, los triquis jóvenes, desde que decidieron buscar ellos mismos por su espacio en la ciudad, han sido representados como los "indios insurrectos". Esta representación de "indios insurrectos" ya había estado imaginada en los mixtecos, a quienes desde su llegada se le cargaron con toda una serie de prejuicios y estereotipos "negativos" respecto a su presencia y forma de negociación, dejando en cuenta que el Estado se incomoda ante quien no se adecua a sus modelos y representaciones.

Así, aunque a triquis y mixtecos entran en el juego de las representaciones sociales sobre lo "indígena", lo "pobre" y lo "migrante", éstas les pesan de diferente forma de acuerdo a su cultura política. De manera que a los triquis de la primera generación se les considera

“pacíficos”, “indio permitido” en la medida en que se piensa que ya se adecuaron a las formas de la ciudad y que ya entienden como hablar con las instituciones potosinas, no así a los mixtecos a quienes consideran menos “insertos” en la vida de la ciudad, “más oaxaqueños”, prueba de ellos es lo que sucede con los triquis jóvenes, quienes desde que se unieron a grupos políticos y salieron a marchar, les han atribuido esto al ser “oaxaqueño” aun y cuando es sabido que las estrategias de estos grupos es emprender marchas y plantones.

Esto nos deja ver cómo la cultura política influye en los procesos de inserción y en la preferencia que el Estado tiene sobre la que retrata a un “indio permitido” menospreciando al que no entra en esta representación. Esto me permite considerar que más allá del tiempo que tienen los triquis en la ciudad de San Luis Potosí, en la inserción han jugado las culturas políticas y las relaciones establecidas entre los diversos actores sociales.

CONCLUSIONES FINALES

A lo largo de esta tesis analizo los procesos de inserción en la ciudad de San Luis Potosí de dos grupos migrantes provenientes del estado de Oaxaca, y su presencia y visibilidad en la ciudad como comunidades indígenas. Estos procesos de inserción están marcados por las relaciones que estas comunidades han establecido con otros actores sociales en la ciudad como lo son los funcionarios de las instituciones encargadas de atender asuntos indígenas en la entidad, o personajes de la política local, así como por las representaciones sociales hegemónicas sobre lo "indígena" que se han construido en México y que en este caso están estrechamente relacionadas con las fachadas sobre lo "pobre", lo "migrante" y lo "oaxaqueño". De esta manera, presento cómo esta serie de representaciones sociales que son estigmatizantes y que dificultan su inserción en la ciudad, a la vez son movilizadas por triquis y mixtecos para acceder a ciertos beneficios (por ejemplo, la adquisición de permisos para la venta de artesanías, la obtención de viviendas y el apoyo para eventos culturales por parte de programas federales). Es decir, hacen uso instrumental de su etnicidad.

Esta paradoja es una constante en los tres capítulos que componen este trabajo, en donde discuto la forma en que dichas representaciones son movilizados de acuerdo a contextos específicos. De esta manera, la movilización de la representación social como "indígenas" y "pobres" ha resultado una estrategia para acceder a ciertos beneficios, sin embargo, las representaciones sobre lo "migrante" y lo "oaxaqueño" se presentan como fachadas que dificultan su inserción en la ciudad al convertirse en una carga que los estigmatiza como "personas de fuera", "de paso", o como "problema ajeno".

De tal forma que la llegada y establecimiento desde hace treinta años de la población migrante triqui y diez de la mixteca a la ciudad de San Luis Potosí ha implicado la emergencia de un nuevo actor en el paisaje urbano: la comunidad "indígena" migrante. Este nuevo actor sobresale porque su forma de organización como comunidad contrasta con las formas de organización con las que las instituciones potosinas están acostumbradas a tratar. Los triquis y los mixtecos como "indígenas" urbanos contrastan con la representación del

“indígena” imaginado en su lugar de origen, anclado a un territorio e imagen de la ruralidad.

En un escenario como la ciudad de San Luis Potosí, construida históricamente como “mestiza”, e imaginada como “industrial” y próspera la presencia de triquis y mixtecos ha significado en algunos contextos “incomoda” e invasora. A pesar del tiempo que tienen de establecidos aun les es complicado insertarse en la vida urbana y desenvolverse sin inconvenientes. No son parte de las cuatro etnias reconocidas en el estado por la legislación estatal, ya que San Luis Potosí reconoce explícitamente a nahuas, teenek y xi oi (pame) asentados en el territorio potosino y a los wirrarika que cruzan su territorio durante sus peregrinaciones anuales a Wirikuta[84]. Tampoco cumplen con los requisitos que el padrón de comunidades que acompaña la legislación indígena indica: 1) tener un territorio ancestral (antes de la llegada de los españoles) y 2) organización propia por “usos y costumbres”, de manera que no son “indígenas” como lo entienden la constitución y leyes potosinas. Son “migrantes” y son “oaxaqueños”.

De esta manera, los espacios que han encontrado para desenvolverse han sido los restringidos a la cuestión cultural, es decir, aquellos en donde la representación del indígena se retrata como “ancestral”, “folclórico” y de cierta manera “atractivo”, apareciendo como aceptables en la medida que se desempeñan como artesanos en el centro histórico o en las ferias artesanales organizadas en el marco de algún evento cultural. Lo mismo sucede con los programas de gobierno, pues como “indígenas urbanos” sólo pueden acceder a aquellos enfocados en el rescate de lo cultural, como programas para bandas de música, grupos de artesanos o cocinas de comida típica, dejando ver así el énfasis que se sigue haciendo sobre lo folclórico como valioso en la representación social del “indígena”.

La ciudad de San Luis Potosí aparece como un escenario prometedor para este tipo de investigaciones sociales, pues es interesante para el estudio de la cuestión de los derechos indígenas en México, pues aunque la legislación potosina ha sido presumida a nivel nacional por considerar “grupos en tránsito” y por elaborar un padrón de comunidades indígenas, aun no incluye ni a triquis ni a mixtecos de manera explícita, ya que no se ha definido la

84 Centro ceremonial de los wirrarika

legislación para comunidades urbanas. Lo que nos muestra que a pesar de los adelantos en dicha legislación, aun parece que sólo existen los indígenas de la Huasteca y los wirrarika[85], predominando la idea de que los indígenas están en sus comunidades. Así, al quedar fuera del marco jurídico estatal, los triquis y los mixtecos enfrentan un proceso de exclusión o como llamaría Honneth (1997) de "no reconocimiento" y "menosprecio" por parte del Estado.

Así, en el marco de la exclusión y discriminación que enfrentan han aprendido a negociar con las instituciones 1) a través de la construcción de relaciones de tipo clientelar con partidos políticos y otras organizaciones políticas y 2) mediante la puesta en escena de sus fachadas (Goffman, 1981) poniendo en juego las diferentes representaciones sociales que se han construido respecto a ellos: "indígenas" y "pobres". A través de esto, se hacen visibles en la ciudad, se pueden insertar laboralmente a partir de su imagen como artesanos, pues la actividad ambulante le supone a la población indígena, activar su capacidad de gestión ya que les permite negociar en un espacio urbano distinto al de origen (Oechmichen, 1985; Velasco, 1994; Durin, 2008).

Sin embargo, el contexto potosino en el cual los triquis y los mixtecos intentan desenvolverse laboralmente se muestra como un espacio de gran competencia por los espacios de venta en donde los triquis no sólo han tenido que competir con otros vendedores "mestizos", sino también entre ellos mismos. Enfrentamientos que han derivado en una escisión de los triquis entre los triquis "viejos" y los triquis "jóvenes", que han llevado a estos últimos a establecer alianzas con organizaciones políticas. Los mixtecos -que no tienen espacios regularizados- aun tienen que esconderse de los inspectores de comercio para evitar que le sean decomisadas sus artesanías.

Para ambas comunidades, la representación de "migrante" combinada con la de "oaxaqueño", si bien les ayudan -en ciertos momentos específicos: ferias artesanales en donde

85 La legislación, de la cual hablo en el primer capítulo, hace explícita su cobertura a los grupos nahuas, teenek y xi oi asentados en la zona huasteca del estado, y de los wirrarika. A estos últimos los reconoce porque Wirikuta, lugar sagrado de este grupo tiene sede en parte del territorio potosino, es por esto que habla de grupos en tránsito. En ningún momento hace alusión a triquis, mixtecos u otro grupo en la ciudad. Esto se tratará con más detalle a lo largo del primer capítulo.

se les resalta como un “atractivo” foráneo-, son las que más les afectan en sus procesos de inserción y que hacen que a pesar de tener el tiempo que tienen de asentados en la ciudad se les siga viendo como grupos de “fuera” y donde lo “oaxaqueño” los estigmatiza bajo el término de “oaxaco” que refiere a rasgos físicos en forma peyorativa como “moreno” y “chaparro” , y culturales que esencializan al “indígena” como “ignorante”, “sucio” y “grillo” o “revoltoso”. De tal forma que dichas representaciones sociales del “indígena” juegan en la construcción de una dicotomía en donde los triquis a quienes se considera “dóciles” y “pacíficos” entran en el imaginario del “indio permitido” (Hale, 2004) que se ajusta y empata de acuerdo al sistema político, mientras que los mixtecos entran en la del “indio insurrecto” (Hale, 2004) al ser explícitos sus reclamos.

Estas representaciones sociales no son fijas (Moscovici, 1979) ni tampoco las fachadas (Goffman, 1981), éstas se construyen en la interacción cotidiana y de acuerdo a contextos específicos (Blummer, 1982). Los triquis jóvenes, por ejemplo, pasan entre las representaciones del “indio permitido” y el “indio sumiso” de acuerdo a las situaciones que se les presentan. Lo que sí queda claro, es que se engloba a cualquiera bajo el “indio insurrecto” cuando éste cuestiona las expectativas del Estado o cuestiona sus prácticas y programas, como usualmente han hecho los mixtecos. Entender las representaciones sociales como una construcción social (Goffman, 1981; Blumer, 1982) permite así derribar esencialismos y entender la movilización de las distintas representaciones en función de los contextos y los intereses.

Aun quedan aspectos pendientes a tratar, uno de mis intereses iniciales era profundizar sobre el tema del racismo en México para discutir como este tema ha sido invisibilizado en este país y en sus discursos, pero que sin embargo, bajo la diferencia cultural se han cargado toda una serie de categorizaciones negativas, en donde al indígena se le ha racializado, esto es, de acuerdo con Marisol de la Cadena (2004) que se le ha construido como si fuera una raza, y en este sentido, se les ha ubicado bajo una relación de dominación que tiene su origen desde la colonización. Sin embargo, me di cuenta que para tratar este tema de manera cotidiana con mayor detalle me era necesario un trabajo de campo más profundo, el cual no era posible realizar en tres meses.

Otro tema en el que se puede explorar es en la situación jurídica de los indígenas migrantes, pues se convierten en actores sociales vulnerables que enfrentan la ambigüedad jurídica de su reconocimiento en escenarios que no son los de su origen, en donde el problema principal es que desde el Estado aun se les imagina anclados a su territorio y no se ha conceptualizado o tomado en serio al "indígena" en movimiento como un sujeto de derechos.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Beltrán, Guillermo y Ricardo Pozas Arciniega 1954 *La política indigenista en México: Métodos y resultados*. INI/SEP, México.

_____ [1957] 1992 *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultura en México*. Fondo de Cultura Económica, México.

Alfaro Barbosa, Cristina 2007 ¿Mi casa es su casa? Resignificación social y cultural de nahuas procedentes de la huasteca hidalguense en Guadalajara. Tesis de licenciatura en Sociología, Universidad de Guadalajara, México.

_____ 2010 Indígenas en la playa: venta ambulante e identidad en un contexto turístico (Sayulita, Nayarit). Tesis de maestría en antropología, CIESAS Occidente, México.

Almond, Gabriel y Sidney Verba 1963 "La cultura política. Un enfoque sobre la cultura política".http://pendientedemigracion.ucm.es/info/cpuno/asoc/profesores/lecturas/almondverba.pdf

Aquino Moreschi, Alejandra 2010 "Las lógicas del no-reconocimiento y la lucha cotidiana de las migrantes zapotecas en Estados Unidos. Breve etnografía del servicio doméstico". *Cuicuilco* número 49, julio-diciembre, 221-242.

Auyero, Javier 1997 *¿Favores por votos? Estudios sobre el clientelismo político contemporáneo*, Losada, Buenos Aires.

Arrese, Héctor 2010 "La teoría del reconocimiento de Axel Honneth como enfoque alternativo al cartesiano". Revista *ACTIO* no, 12, diciembre, Argentina.

Bárcenas, Francisco 1986 *Los triquis un pueblo heroico.* Universidad Autónoma Chapingo, México.

Bárcenas, Francisco 2009 *San Juan Copala: Dominación Política y Resistencia Popular, De las rebeliones de Hilarión a la formación del Municipio Autónomo*, Ed. UAM-Xochimilco, México.

Barth, Frederik 1976 [1969] *Los grupos étnicos y sus fronteras, la organización social de las diferencias culturales*. FCE, México.

Bartolomé, Miguel 1997 *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. México siglo XXI, INI.

Bayona Escat, Eugenia 2006 La ciudad como oportunidad y peligro. La comunidad inmigrante de comerciantes purépechas en Guadalajara. Tesis de doctorado en Ciencias Sociales CIESAS Occidente.

Besserer, Federico 2003 *Constesting Community: Cultural Struggles of a Mixtec Transnational Community*, Stanford, CA, Stanford University.

Besserer, Federico 2004 *Topografías transnacionales: hacía una geografía de la vida transnacional*, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa / Plaza y Valdez, México.

Bloul, Rachel, 1999 "Beyond ethnic identity. Resisting exclusionary identification".En *Social Identities* (5) 1. pp. 7-30

Blummer, Herbert 1982 *El interaccionismo simbólico: perspectiva y método*. Barcelona Hora.

Boletín informativo del dip. José Guadalupe Rivera, presidente de la comisión de Asuntos Indígenas en el estado de San Luis Potosí, 20 de septiembre 2011. disponible en: http://148.235.65.21/LIX/Documentos/Prensa/2011/septiembre/20110920_InstDRivera.html

Bonfil Batalla, Guillermo 1990 *México profundo. Una civilización negada.* Grijalvo-CONACULTA, México

Briquet y F. Sawicki (dirs.), 1998 *le clientélisme politique dans le societés contemporaines*, PUF, París.

Briones, Claudia 2002 "Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad y nación en Argentina". *RUNA* XXIII, 61-88.

Butterworth, Douglas 1970 "A study of the urbanization process among Mixctec Migrants from Tilantongo in México City", en W. Mangin, edit., *Peasants in Cities*, Boston, Houghton Mifflin, pp. 98- 113.

Butterworth, Douglas 1975 "Rural-urban migration and microdemography: a case study from Mexico", en *Urban Anthropology*, vol. 4, núm 3, Nueva York, pp. 265-283.

Camus, Manuela 1999 *Espacio y etnicidad: sus múltiples dimensiones*. En Papeles de Población, vol. 5, núm 22, octubre-diciembre, pp. 161-197.

Camus, Manuela 2000 *Ser indígena en la ciudad de Guatemala*, tesis de doctorado en ciencias sociales, CIESAS Occidente, México.

Cardoso de Oliveira, Roberto 1992 *Etnicidad y estructura social*. México, CIESAS

Castellanos Guerrero, Alicia 1994 "Asimilación y diferenciación de los indios en México". *Estudios sociológicos* XII: 34. http://codex.colmex.mx:8991/exlibris/aleph/a18_1/apache_media/466TTSE2SXUQ2YQABUN1EDD8YTK8LH.pdf

_____ 2001 "Notas para estudiar el racismo hacía los indios de México". *Papeles de Población*, abril-junio, num. 28, Universidad Autónoma del Estado de México. 165-179.

CDI (2010) Bases de datos por municipio. *Sistema de indicadores sobre la población indígena en México*. Disponible en: http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=1327:cedulas-de-informacion-basica-de-los-pueblos-indigenas-de-mexico-&catid=38&Itemid=54

Chávez González, Mónica 2010 *Familia, escolarización e identidad étnica entre profesionistas nahuas y teenek en la ciudad de San Luis Potosí*. Tesis de doctorado, CIESAS Occidente.

Chávez López, Arturo et. al. 2006 Programa Fomento y Desarrollo de las culturas indígenas Operado por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Informe sobre evaluación de resultados periodo enero-diciembre, 2006.

Clark Alfaro, Víctor 1988 "Indígenas en la frontera (Tijuana): El caso de las Marías y su articulación con el turismo", Tijuana, B. C.

_____1991 "Los mixtecos en la frontera (Baja California)", *Cuadernos de Ciencias Sociales*, Mexicali, B.C., Universidad Autónoma de Baja California.

Cisneros, Juan y Ulises Arista 2012 *La legislación indígena en San Luis Potosí, 2002-2012. Diez años de trabajo a favor de nuestros pueblos*. Instituto de Investigaciones Legislativas/H. Congreso del Estado LIX legislastura/Asuntos indígenas/Trabajo y equidad.

Combes, Hélène 2011 "¿Dónde estamos en el estudio del clientelismo?" en Revista *Desacatos*, num.36, mayo-agosto 2011, pp.13-32.

Coronado, Irasema 1994 "Women and Public Policy: The social construction of Mixtecas as a Target Population", en el Colef 3, Tijuana, B.C., El Colegio de la Frontera Norte.

Cortina, Adela 1997 *Ciudadanos del mundo, hacia una teoría de la ciudadanía*, Alianza, España.

Cubells, Jenny 2002 *Construcción social del delito. Un estudio etnográfico en la práctica del derecho penal*. Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Barcelona, España.

Cunin, Elizabeth, editora 2009 *Textos en diáspora. Una antología sobre afrodescendientes en América*. IFES/CEMCA/IRD. México.

Daniel, Álvaro 2010 "Los conceptos de "comunidad" y "sociedad" de Ferdinand Tönnies". *Papeles del CEIC*, vol. 1 marzo pp. 1-24. Buenos Aires, Argentina. Disponible en: http://es.scribd.com/doc/56495646/Los-Conceptos-de-Comunidad-y-Sociedad-de-Ferdinand-Tonnies

De la Cadena, Marisol 1992 "Las mujeres son más indias: etnicidad y género en una comunidad del Cuzco" *Revista Isis Internacional, Ediciones de las Mujeres* No 16. Chile.

_____ 2004 *Indígenas mestizos: raza y cultura en el Cusco*. Instituto de estudios peruanos. Perú.

De la Peña, Guillermo 2005 "Identidades étnicas, participación ciudadana", en Lartigue y Reina (coords) *Identidades en juego, identidades en guerra* CIESAS-INAH, México, pp. 367-385.

_____ 2006 *Culturas indígenas de Jalisco,* Secretaria de Cultura Jalisco, México.

De la Peña, Guillermo y Regina Martínez Casas 2004 "Migrantes y comunidades morales: resignificación,etnicidad y redes sociales en Guadalajara" en *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad*, UCM-SEDESOL, México. pp. 89-150.

Diaz Polanco y Consuelo Sanchez 2002 *México diverso. El debate por la autonomía*. Siglo XXI, México.

Dietz, Gunter y Aurora Álvarez Veinger 2010 *Reflexividad, interpretación y colaboración en etnografía: un ejemplo desde la antropología de la educación* . Fondo de Cultura, México.

Durin, Séverine 2007 "Indígenas de Monterrey. Redes sociales, capital social e inserción urbana" en Yañes, Molina y González (coords) *El triple desafío. Derechos instituciones y políticas para la ciudad pluricultural*, SEDESOL, México. pp. 163-197

_____2008 *Entre luces y sombras. Miradas sobre los indígenas en el área metropolitana de Monterrey.* CIESAS-CDI, México.

_____2009 *En Monterrey hay trabajo para mujeres. Procesos de inserción de las mujeres indígenas en la área metropolitana de Monterrey*. Comité regional Norte de cooperación con la UNESCO/CIESAS/CDI.

_____2010 "Políticas neoindigenistas y multiculturalistas en el medio urbano. El estado y los indígenas en el área metropolitana de Monterrey". En Durin (coord.) *Etnicidades urbanas de las Américas. Procesos de discriminación, inserción y políticas multiculturales*. CIESAS/Escuela de Graduados y administración pública y política pública Tecnológico de Monterrey. Pp 313-337

Durin, Séverine y Alejandra Aguilar 2008 *Regios en busca de sus raíces prehispánicas y wirraritari eculturísticos.* CIESAS/CDI Pp. 255- 296

Durin, Séverine y Nicolás Pernet 2010 "Redes sociales, etnicidad y recomposición de espacios residenciales en familias mazahuas de Temascalcingo en Monterrey". En Lylia Palacios (ed) *Cuando México enfrenta la globalización. Permanencias y cambios en el área metropolitana de Monterrey* . El Colegio de la Frontera Norte. pp. 111-129.

Essed, Philomena [1991] 2002 *Understanding Everyday Racism: an interdisciplinay theory*. SAGE. Amsterdan.

Farfán H., Rafael 1997 "La lucha por el reconocimiento o la lógica moral de los conflictos sociales". *Sociológica*, año 12 núm, 34, mayo-agosto. Pp. 202-208

Farfán, Morales María Olimpia y Jorge Arturo Castillo Hernández 2001 "Migrantes mixtecos. La red social y el sistema de cargos" *Revista de Humanidades*. Tecnológico de Monterrey, número 011. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey (ITESM), Monterrey, México, pp. 169- 186.

Fraser, Nancy 1997 "De la redistribución al reconocimiento" Dilemas en torno a la justicia en una época post socialista" en *Reflexiones críticas desde la posición postsocialista*. Biblioteca virtual de ciencias sociales.
http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Fraser%20cap1.pdf

Galinier, Jacques 2008 "Indio de Estado versus indio nacional en la mesoamérica moderna" en De la Torre Gutiérrez, Aguilar y Argyriadis (coords) *Raíces en movimiento: prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. El Colegio de Jalisco, 2008.

Gall, Olivia 2004 "Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas sobre México". *Revista Mexicana de Sociología*, año 62 num. 2, abril-junio, pp. 221-259.
http://www.ejournal.unam.mx/rms/2004-2/RMS04201.pdf

Garduño, Everado, Efraín García y Patricia Moran 1989 *Mixtecos en Baja California, el caso de San Quintín*, Universidad Autónoma de Baja California, México.

Garrigou, Alain 1998 "Clientélisme et vote sous la LLéme République", en J.L. Briquet y F. Sawicki (dirs.), *le clientélisme politique dans le societés contemporaines*, PUF, París, pp. 39-74.

Gilroy, Paul 1993 *The black atlantic. Modernity and double consciousness, Massachussets*, Harvard University Press.

Giménez, Gilberto 2005 "La cultura como identidad y la identidad como cultura". Memorias de Congreso *III Encuentro Internacional de Promotores y Gestores*, Guadalajara Jalisco.

Giménez, Gilberto 2006 "El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad". *Cultura y representaciones sociales* año 1, 1, Pp. 129-144.

Goffman, Erving [1963] 2006 *Estigma, la identidad deteriorada*. Editorial Amorrortu, Buenos Aires, Argentina.

Goffman, Erving 1981 *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Editorial Amorrortu, Buenos Aires., Argentina

Gómez Izquierdo, José (comp.) 2005 *Los caminos del racismo en México*. Plaza y Valdez, México.

González Gabaldón, Blanca 1999 *Los estereotipos como factor de socialización en el género*. *Comunicar* 12. pp. 79-88.

Gordon, Lewis 1997 Introduction: black existential philosophy. Existence in black. Routledge. Estados Unidos de América.

Hale, Charles 2004 Rethinking indigenous politics in the Era of the "Indio Permitido". Report on race part 1, NACLA report on the americas. Disponible en: http://www.utexas.edu/law/centers/humanrights/events/adjudicating/papers/hale.pdf

Hall, Stuart 1991 The local and the Global:Globalizationand Ethnicity", en King, Anthony D. (ed.), Culture Globaization and the World System. Contemporary Conditions for the Representationof Identity. Macmillan-State University of New Yorkat Binghamton, Binghamton, 1991, pp. 19-39. Traducciónde Pablo Sendón. Biblioteca virtual de ciencias sociales.
Disponible en http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/S%20Hall.pdf

Haraway, Donna 1995 "Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminism y el privilegio de la perspectiva parcial" en Haraway Donna, *Ciencia, ciyborgs y mujeres, la invención de la naturaleza.* Madrid, Cátedra.

Hernández, Aída 2001 *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*, CIESAS-Miguel Angel Porrúa, México.

Hernández, Aida, Sarela Paz y María Teresa Sierra (coor*ds.) 2004.* El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad. CIESAS, México.

Hirabayaschi, Lane (1986) "The migrant village Association in Latin America: A comparative Analysis", *LLatin America Research Review,* vol. 2, núm. 3, Pittsburgh, Latin American Studies Association, pp. 7- 29.

Hoffman, Odile y Oscar Quintero 2010 "Estudiar el racismo. Textos y herramientas". AFRODESC/ EURESCL Nª 8, disponible en http://www.ird.fr/afrodesc/IMG/pdf/CUADERNO_No_8-2.pdf

Hoffman, Odile 2008 *Entre etnización y racialización: los avatares de la identificación entre*

los afrodescendientes en México. Pp. 163-175.

Hollenstein, Patric 2009 *La reproducción de la dominación racial. Las experiencias de una familia indígena en Quito*. FLACSO. Ecuador.

Honneth, Axel 1997 *La lucha por el reconocimiento,* traducción española de Manuel Ballesteros, Barcelona, Crítica. España

INEGI 2005 Censo de Población y Vivienda, hablantes de lengua indígena, municipio de San Luis Potosí.

INEGI 2004 La Población hablante de lengua indígena en San Luis Potosí.

INEGI 2010 Censo General de Población y Vivienda

Kearney Michael 1995 "The effects of Transnational Culture, Economy and Migration on Mixtec Inditity in Oaxacalifornia", en Smith y Feagin, edit,. *The Bubling Couldron, Minneapolis*, Londres, University of Minnesota Press, pp. 226-243.

Kirchoff, Paul 1943 *Mesoamerica sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales*. Acta Americana.

Korsbaek, Leif y Miguel Ángel Sámano Rentería 2007 "El indigenismo en México: Antecedentes y actualidad". *Ra Ximhaim*, enero-abril, año/vol. 3, número 001, Universidad Autónoma de México, El Fuerte, México, pp. 195-224.

La legislación indígena en San Luis Potosí, 2002-2012. Diez años de trabajo a favor de nuestros pueblos. Instituto de Investigaciones Legislativas/H. Congreso del Estado LIX legislastura/Asuntos indígenas/Trabajo y equidad

La Jornada San Luis 2005 "Admite Guillermina Anaya que es difícil la campaña antes de dar hay que pensar, viernes 4 de noviembre". Disponible en: http://www.lajornadasanluis.com.mx/2005/11/04/pol1.php

Leach, Edmund 1972 [1954] Les systemes politiques de hautes terres de Birmanie. París. Máspero

Lestage, Francoise 2011 *Los mixtecos en Tijuana: reterritorialización y construcción de una identidad colectiva*. El Colegio de la Frontera Norte, México.

Ley de consulta indígena para el estado y municipios de San Luis Potosí 2010.

Long, Norman 2007 *Sociología del desarrollo: una perspectiva centrada en el actor*,

CIESAS/COLSAN, México.

Marinis, Pablo de 2010 "Comunidad: Derivas de un concepto a través de la historia de la teoría sociológica". *Papeles de la CEIC*, volumen intro, marzo. Pp. 1-13.

Martínez Borrego, Estela 1991 *Organización de productores y movimiento campesino*. Siglo XXI editores, México.

Martínez Casas, Regina 2000 "La presencia indígena en Guadalajara: los vendedores de la plaza tapatía" en Rosa Rojas y Agustín Hernández (coords) *Rostros y palabras. El indigenismo en Jalisco, Guadalajara*, INI.

_____2007 Vivir invisibles. La resignificación cultural entre los otomíes urbanos de Guadalajara, CIESAS, México.

Martínez, Carmen 1999 "Between paternalism and racism. External agents an the construction the indegenous migrant in the Mexico-U.S. border" New School for Social Research, Estados Unidos de América.

Martínez Navarro, Emilio 2002 "Aporofobia"en Jesus Conill (coord) *Glosario para una sociedad intercultural*, Valencia Bancaja, pp. 17-23.

Martínez San-Miguel, Yolanda 2009 "Nuyoricans y negropolitanos: diáspora y racialización en Puerto Rico y Martinica". *Revista Iberoamericana* volumen LXXV, numero 229, octubre-diciembre. Pp. 1223-1243.

Martínez Tena, Alicia e Isabel Taquechel 1994 *Glosario de promoción y animación socio-cultural en el trabajo de comunidades*, Santiago de Cuba, Universidad de Oriente.

Médard, Jean-Francois 1976 "Le rapport de clientèle Du phénomène social à l'analyse politique", en *Revue Francaise de Science Politiqué*, vol. 26, num. 1 Pp.103-131.

Menchú Tum, Rigoberta 1992 *Discurso de recepción del Premio Nobel de la Paz* .http://www.bowdoin.edu/~eyepes/latam/reivind.htm

Mendoza González, Zuanilda 2010 "Vacunas si, pero planificación familiar no". Representaciones sociales sobre grupos domésticos triquis de la ciudad de México, *Cuiculco* vol. 17 No. 49 (artículo) http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-16592010000200011

Moerman, Michaerl 1968 "Being Lue. Uses and abuses of ethnic identificaction". En Helms, J (ed) *Essays on the problem of tribe.* Washington: University of Washington Press, pp. 153-169.

Molina Ludy, Virginia y Juan Jesús Hernández 2006 "Perfil sociodemográfico de la población

indígena en la Zona Metropolitana e la ciudad de México. Los retos para la política pública", en Pablo Yanes, Virginia Molina y Óscar González, *El triple desafío. Derechos, instituciones y políticas para la ciudad multicultural*, Distrito Federal, SEDESOL, Dirección General de Equidad y Desarrollo Social, pp. 27-68.

Mora, Martín 2002 "La teoría de las representaciones sociales de Serge Moscovici". *Athenea Digital*, num.2 , otoño.

Mora, Teresa 1996 *Nduandiki y la sociedad de Allende en México. Un caso de migración rural-urbana, México*, INAH.

Moscovici, Serge [1961] 1979 *El psinoanalisis, su imagen y su público*.

Mugny Gabriel y Felice Carugati 1985 "La théorie du conflit sociocognitif". En Mugny Gabriel (ed.) *Psychologie sociale du developpement cognitif* .

Navarro Smith, Alejandra (), Los indígenas no hablan "bien". Defensores comunitarios, ciudadanía étnica y retos ante el racismo estructural en México. (artículo) http://www.ciesas.edu.mx/proyectos/relaju/cd_relaju/Ponencias/Mesa Valladares-Castro/NavarroSmithAlejandra.pdf#page=

Novelo, Victoria 2002 "Ser indio, artista y artesano en México" en *Espiral,* septiembre-diciembre, vol.9 número 25, Universidad de Guadalajara, México.

Norval, Aletta 1996 "Thinking identities: against of theory of ethnicity." En Edwin Wilmsen y Patric McAllister (ed.) *The politics of difference. Ethnic Premises in a world of power.* University of Chicago Press, Chicago. pp. 59-70.

Oechmichen, Cristina 1985 *Migración, género y relaciones interétnicas.Mazahuas en la ciudad de México*. Ed. IIA, PUEG/UNAM

_____ 2007 "Violencia en las relaciones interétnicas en la Ciudad de México", publicado en *Cultura y Representaciones Sociales*, año 1, vol. 3, en línea http://www.culturayrs.org.mx

Olivares, Alonso 2010 "Pervive el estereotipo del "indito", pícaro, sumiso y huraño: Pérez Montfort, en *La Jornada*, viernes 26 de febrero 2010.

Olivé Negrete, Julio Cesar [1981] 2000 *Antropología Mexicana*. Plaza y Valdés, México.

Omi Michael y Howard Winant (1986) Racial Formations in the United States from de 1960's to the 1990's. (critical social thought). Routledge Inc. Estados Unidos.

Orellana, Carlos 1973 "Mixtec migrants in Mexico city: a case study of urbanization", *Human Organization*, vol. 32, núm 3, Mobile, University of South Alabama, Estados Unidos pp. 273-283.

Padrón de comunidades indígenas. Periódico Oficial del Estado Libre y Soberano de San Luis Potosí AÑO XCIII SAN LUIS POTOSI, S.L.P. SABADO 03 DE ABRIL DE 2010 EDICIÓN EXTRAORDINARIA

Navarro Robles, Javier 2000 "Migrantes mixtecos en la zona metropolitaa de Gudalajara" en Rosas Rojas y Agustín Hernández (coords), *Rostros y palabras, el indigenismo en Jalisco*, Guadalajara, INI.

Paris, Pombo María Dolores 2003 "Los triquis en California: Nuevas Migraciones y derechos humanos" en *Revista Redes* Num. 13, México.

Paris, Pombo Maria Dolores 2006 *La historia de Marta. Vida de una mujer indígena, por los largos caminos de la Mixteca a California*. Universidad Autónoma Metropolitana. México.

Paris, Pombo Maria Dolores 2006 Transiciones de genero y etnicidad: las mujeres triquis en el Valle de Salinas. Migraciones en América Latina . Un continente en movimiento. Iberoamericana/Vervuert, España.

Paris, Pombo Maria Dolores 2012 "Cambio institucional, organización política y migración entre los triquis de Copala". En María Dolores París Pombo*, Migrantes, desplazados, braceros y deportados. Experiencias migratorias y prácticas políticas.* COLEF/UACJ/UAM. México: 109-146

Pérez de la Fuente, Oscar 2010 "Escalas de justicia y emancipación: inclusión, redistribución y reconocimiento". *Revista internacional de Filosofía, año 2010, num 11, pp. 378- 391*, disponible en http://www.academia.edu/3232482/Escalas_de_justicia_y_emancipacion_inclusion_redistribucion_y_reconocimiento

Pérez Montfort, Ricardo , Las invenciones del México indio. Nacionalismo y cultura en México 1920-1940. (artículo) http://red.pucp.edu.pe/ridei/wp-content/uploads/biblioteca/100605.pdf

Plan Estatal de Desarrollo Urbano 1999-2020, San Luis Potosí.

PROMEXICO 2012 "¿Por qué invertir en San Luis Potosí?" Disponible en http://mim.promexico.gob.mx/Documentos/PDF/mim/FE_SAN_LUIS_vf.pdf

Racaño Valverde, Joaquín 2002 "El papel de las redes en los procesos de migración interna". *Revista de demografía histórica*, XX segunda época, pp. 15-20.

Restrepo, Eduardo 2004 *Teorías contemporáneas de la etnicidad: Stuart Hall y Michel Foucault.* Editorial Universidad del Cauca, Colombia.

Saldívar Tanaka, Emiko 2008 *Prácticas cotidianas del Estado: una etnografía del indigenismo.*

Universidad Iberoamericana, Plaza y Valdés, México.

Sanz Jara, Eva 2010 "Continuidades en el discurso intelectual y político mexicano sobre los indígenas siglos XIX y XX". *Tzintzun, Revista de Estudios Históricos* n, 51, enero-junio http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=89814805004

Schröter, Barbara, 2009 "Clientelismo político ¿existe el fantasma y cómo se viste?" http://www.ejournal.unam.mx/rms/2010-1/RMS010000105.pdf

Pérez, Ramirez Berenice y Mirza Aguilar Pérez 2008 "Clase y empoderamiento: la participación política de las mujeres en Antorcha Campesina". Memorias del 4to. Congreso sobre empoderamiento de las mujeres, Universidad Autónoma de Hidalgo (ISBN 970-769-131-X). Disponible en: http://www.academia.edu/1250337/Clase_y_empoderamiento_La_participacion_politica_de_las_mujeres_en_Antorcha_Campesina

Redfield, Roberto [1956] 1973 *La pequeña comunidad y culturas campesinas*. Editorial de Ciencias Sociales /Instituto Cubano del libro.

Rivera Sánchez, Liliana y Fernando Lozano cord. 2009 Encuentros disciplinarios y debates metodológicos: la práctica de la investigación sobre migraciones y movilidades. UNAM/CRIM y Miguel Ángel Porrúa, México, D.F.

Rockwell, Elsie (2005) Del campo al texto. Reflexiones sobre el trabajo etnográfico. Conferencia en sesión plenaria. Primer congreso de etnología y educación, Universidad Castilla-La Mancha,

Sánchez Candamio, M. 1995 "La etnografía en psicología social". R*evista de psicología social aplicada* 5(1/2), 27-40.

Scribano, Adrián 2008 *El proceso de investigación social cualitativo*. Buenos Aires: Prometeo.

Smith, Robert 1995 "Los ausentes siempre presentes": The Imagining, making and politics of a transnational Community between Ticuani, Puebla , México and New York City, Columbia University.

Somuano Ventura, María Fernanda 2007 "Movimientos sociales y partidos políticos en América Latina: una relación cambiante y compleja". Política y Cultura, No 27

Talavera, Duron Luis Francisco 2006 *Los pueblos de madera y la gente de la lluvia. Purepechas y mixtecos en la zona metropolitana de Guadalajara*, tesis para obtener grado de maestría, CIESAS Occidente.

Tello, Diana 2010 Mixtecos regios, organización socio espacial e inserción de un grupo mixteco al área metropolitana de Monterrey.

Velasco, Laura 1993 “Mixteco women on the migration route” en U.S.-Mexico Borderlands, Festival American Folk Life, 1-5 de julio, Smithsonian Institution, pp. 49-52.

_____1994, “La conquista de la frontera: vendedoras ambulantes indígenas en Tijuana”,3, octubre, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, B.C.

_____1995 “Migración femenina y estrategias de sobrevivencia de la unidad doméstica: un caso de estudio de mujeres mixtecas en Tijuana”, en S. González et al., (comps.), *Mujeres, migración y maquila en la frontera norte, México*, El Colegio de México/El Colegio de la Frontera Norte.

_____2002 E*l regreso de la comunidad: migración indígena y agentes étnicos: Los mixtecos en la frontera México-Estados Unidos*. El colegio de México/El Colegio de la Frontera Norte, México.

Velázquez, Primo Feliciano 1982 Historia de San Luis Potosí México, AHESLP – Academia de Historia potosina, tres volúmenes.

Vommaro, Gabriel y Julieta Quirós 2011 “Usted vino por su propia decisión” Repensar el clientelismo en clave etnográfica. *Desacatos*, núm 36, mayo-agosto. pp. 65-84.

Vommaro, Gabriel 2011 “Las transformaciones de las miradas sobre la política popular en la Argentina: notas tomadas de una tesis”. *Ensamble, revista electrónica de la casa* Argentina en París, http://ensemble.educ.ar/wp-content/uploads/2011/04/AI-Las_transformaciones-Vommaro-con-cambios.pdf

Wade, Peter 1997 *Race and etnicity in Latin America*. Londres.

Warman, Arturo 1985 “Notas para la definición de una comunidad agraria”. *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 47, num. 3, julio-septiembre, Universidad Nacional Autónoma de México.