

La identidad indígena como identidad urbana

Un abordaje descolonial a las crónicas
de Ana Matías Rendón

Indigenous Identity as Urban Identity A Decolonial Approach to the Chronicles of Ana Matías Rendón

*Ignacio Corona**

RESUMEN: en el contexto mexicano, la crónica urbana escrita por autores provenientes de los pueblos originarios adquiere una doble significación política y cultural con respecto al tema de la ciudadanía. Desde una perspectiva de análisis descolonial, este artículo examina las crónicas en línea de Ana Matías Rendón sobre lo urbano. Se identifica en ellas una contra-discursividad con respecto al dominante imaginario urbano-mestizo mexicano, pero también sobre la propia experiencia aurática de lo urbano, simbolizada en la auto-representación de la subjetividad privilegiada del *flâneur* y su vasta tradición narrativa en el ámbito latinoamericano.

PALABRAS CLAVE: Crónica indígena urbana; Crónica menor; Migración interna; Anti-*flâneur*; Esfera pública transnacional.

ABSTRACT: In the Mexican context, the urban chronicle written by authors from the first peoples acquires a double political and cultural signification with regards to citizenship. From a decolonial perspective, this article examines Ana Matías Rendón's online chronicles on the urban. The analysis identifies in them a counter-discursivity with respect to the dominant urban-Mestizo imaginary, but also on the very auratic experience of the urban embodied in the self-representation of the *flâneur's* privileged subjectivity and its vast narrative tradition in Latin America.

KEY WORDS: Urban Indigenous Chronicle; Minor Chronicle; Internal Migration; Anti-*flâneur*; Transnational Public Sphere.

DOI: <https://10.22201/ciatic.24486914e.2023.76.57551>

Recibido: 17 de marzo de 2022

Aceptado: 3 de junio de 2022

* Universidad Estatal de Ohio, Estados Unidos (corona.7@osu.edu).

[The argument in “Siete tesis equivocadas sobre América Latina” that indigenous people were in fact full participants in Mexican society] really upset the official vision of indigenous communities as some kind of vestige of a dead past that should have disappeared. Not only should that past no longer exist but indigenous people themselves should no longer exist because in a modern and progressive country that was trying to build the future they were supposed to be integrated into a vision of the modern state in which there was no room for them. That was the official ideology when I was a student. Some of my teachers, on reading the article, rebuked me, saying “How can you possibly say this? This is ridiculous!”

RODOLFO STAVENHAGEN

En las ruinas de la ciudad letrada, la crónica urbana escrita por migrantes de los pueblos originarios irrumpe de manera inusitada (inesperada?) en una diversidad de conversaciones académicas, proyectos críticos y debates culturales latino/americanos.¹ Cimiento entre los temas que suscita un acercamiento crítico a ella, se halla el de la interculturalidad pues, ante el generalizado desconocimiento de las lenguas indígenas en el país y en atención al lector mayoritario, los y las cronistas indígenas recurren al “pensar y escribir doble”² o a la (auto) traducción al español al narrar su experiencia migrante en tanto indígenas.³ Una traducción que implica, así mismo, un doble propósito pedagógico.

¹ La diagonal intenta significar la intensa participación indígena en el espacio transnacional y, por ende, denotar la necesaria inclusión de aquellas comunidades de migrantes indígenas en el Estado-nación estadounidense en formación diaspórica, en nueva incorporación identitaria a lo latino como “indigenous Latinx” —en ocasión en transición de su lengua al inglés, saltándose el español—, o en recurrentes procesos de migración circular o transmigratorios, los cuales ponen de manifiesto la porosidad de la frontera política entre Estados Unidos y México.

² En expresión de Martín Tonalmeyotl en entrevista con Antonio Sabugal.

³ Sobre el particular, es importante indicar que la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas reconoce las lenguas indígenas como oficiales desde 2003. Su artículo 4º les da exactamente el mismo valor que el español.

gico y político: educar y seguir participando en la *res* y en la cultura pública. Hecho, al parecer, no del todo obvio para los intelectuales y políticos mexicanos tan solo algunas décadas atrás, como Rodolfo Stavenhagen recordaba en entrevista con el historiador Mathieu d'Avignon en la anécdota contenida en el epígrafe (cit. en Rus 2018: 17). Y como migrantes urbanos, su escritura se “urbaniza” en relación directa a la misma complejidad de su entorno. Respondiendo al impacto cultural de este, y explorando en su subjetividad las implicaciones y manifestaciones de su conversión en supuestos nuevos habitantes de la urbe. Este artículo se enfoca en tal proceso con respecto a la migración de las comunidades de los pueblos originarios a la que una vez fue —y podría serlo en la actualidad— la mayor capital del mundo indígena en el continente y, por añadidura, punto neurálgico y motor de la sociedad y la economía mexicanas a través de la historia (Parnreiter 2015: 6).

En este contexto nacional, el concepto de literatura indígena,⁴ circunscribiendo las sesenta y ocho lenguas autóctonas que todavía se hablan en el país,⁵ comienza a cobrar vigencia, así como un mayor reconocimiento y respaldo institucional, en los años ochenta (Romero 2010: 1). Es esta una década que presencia también la primera sistematización de la escritura para algunas de ellas, como el chinanteco a partir de 1989 o el zapoteco desde 1983, aunque en algunos de los pueblos serranos se haya

⁴ La categoría aglutinante de lo indígena es resistida por algunos intelectuales de diferentes grupos étnicos, quienes la consideran una construcción dicotómica, impuesta, generalizante y, a fin de cuentas, vacía de significado. Desde su identidad *ayuuik* (mixe) Yásnaya Elena Aguilar, por ejemplo, niega la existencia de la llamada literatura indígena: “¿Tiene algún sentido hacer una distinción binaria? No encuentro aún un rasgo en común que justifique que la literatura que se escribe en lenguas tan distintas y que pertenecen a once familias lingüísticas con rasgos gramaticales tan disímiles compartan mecanismos poéticos que, en conjunto, se opongan al español”. Empero, admite el uso —digamos— pragmático del adjetivo que permitiría distinguir entre la lengua impuesta durante la Conquista y colonización y las lenguas que se hablaban antes de la llegada de los españoles, lenguas que han sido históricamente discriminadas e, incluso, combatidas en el territorio que hoy es México.

⁵ De las cuales hay 364 variantes, englobadas en once familias lingüísticas: álgebra, yuto-nahua, cochimí-yumana, seri, oto-mangue, maya, tarasca, totonaco-tepehua, mixe-zoque, chontal de Oaxaca y huave.

considerado que la escritura petrificaba el pensamiento y la creatividad lingüística. A lo cual contra-argumentaron sus promotores con la persuasiva analogía de que la escritura para el zapoteco sería “como la penicilina, que puede tener efectos secundarios pero, en algunos casos, si no te la dan te mueres” (Pardo 1993: 124).⁶ Desde esa época, los críticos literarios han notado la preferencia por la poesía en la literatura indígena contemporánea. La narrativa ha sido practicada en muchas lenguas, aunque en su forma larga —como la novela— se trate de una novedad en la mayoría de ellas.⁷ Con cierta frecuencia, su publicación ha sido también acompañada de debates entre críticos y editores, y a veces entre los propios autores y autoras en entrevistas o presentaciones de libro, sobre la imposición de una cierta lógica cultural trasladada a su estudio por medio de tipologías tradicionales, a fin de distinguir para el mercado literario, o el lector en general, entre fábula, leyenda, cuento, mitos, testimonio, memorias, parábolas, etc.; además de decidir en qué categoría podría competir por un premio literario. Queda en claro que el cuestionamiento implícito de los límites discursivos entre los géneros narrativos, de la misma noción de autoría singular y de los modos de recepción de esta literatura, es parte de su intervención cultural en la institución literaria occidental.

Por su parte, es todavía exigua la publicación de la llamada literatura “sin ficción”, o de “no ficción” —el anglicismo domina la denominación respectiva en la crítica latinoamericana—, así como de géneros relacionados al periodismo literario o narrativo en los medios impresos o en los virtuales, en periódicos, revistas o suplementos culturales. Es innegable, sin embargo, que la crónica urbana escrita por migrantes indígenas con

⁶ El director de Investigación del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), Nicandro González Peña, ha informado que 16 de las 37 con una mayor vitalidad —y, posiblemente, número de hablantes—, ya concluyeron la creación de norma de escritura para su fortalecimiento y enseñanza. Iván Santiago Marcelo. “Tienen norma de escritura 16 lenguas indígenas”. *20 Minutos* (2019). Artículo en línea disponible en <https://www.20minutos.com.mx/noticia/849312/0/tienen-norma-escritura-16-lenguas-ind-iacute-genas/>.

⁷ Inclusive, en lo que se refiere a la segunda lengua originaria con mayor número de hablantes en el país, la escritora Sol Ceh Moo publicó apenas en 2009 la primera novela escrita en maya, *X-Teya, u puxsi'ik'al ko'olel*, una novela policíaca.

residencia en las principales urbes mexicanas se practica y merece su estudio, por su contribución al género y su propia relevancia cultural. Ahí está el caso de Martín Tonalmeyotl (Martín Jacinto Meza), poeta originario de la sierra de Guerrero y quien ha publicado crónicas en varias revistas, así como en el órgano periodístico sobre cultura indígena más visible en el país, *Ojarasca*, suplemento cultural de *La Jornada* fundado por Hermann Bellinghausen. O José Natividad Ic Xec, director del periódico virtual *Maya Politikon*, instructor de lengua maya en el Centro Estatal de Bellas Artes de Mérida y cuyas “crónicas viajeras” aparecen publicadas en su portal El Chilam Balam. En ambos, su explícita auto-identificación como indígenas acompaña su práctica narrativa y su diversa labor cultural.

En este artículo me aboco a examinar las crónicas y ensayos sobre lo urbano de una filósofa *ayuuik* (mixe) y también afrodescendiente, Ana Matías Rendón, publicadas en su *blog* personal.⁸ Rendón es directora de *Sinfín*, una revista electrónica la cual, sin abordar con exclusividad la temática identitaria o indígena en específico, manifiesta una gran apertura a la expresión artística y literaria indígena, cuyos textos son publicados con traducción al español. Precisamente, apunta Rendón en el primer número de la revista que ésta: “nace [...] por el impulso de luchar contra las exclusiones idiomáticas, raciales, culturales e ideológicas, que causan daños inaceptables a la humanidad, y a no decir en las artes y humanidades, por lo que [...] el lector se encontrará con textos escritos en otras lenguas y planteamientos que no, necesariamente, tienen los mismos códigos morales, culturales, legales y sociales”. Y, por ello, solicita “respeto”, a nombre de su equipo editorial, como “la única forma de contrarrestar emociones destructivas”.⁹ Es notorio en este argumento el propósito de contrarrestar

⁸ Ana Matías Rendón. *Publicaciones*. Artículo en línea disponible en <https://anamatiasrendon.wordpress.com/presentacion/>.

⁹ La revista se describe en términos de la búsqueda de un espacio alternativo e interminable para la escritura y la expresión artística por parte de agentes culturales no típicos de la ciudad letrada: “Nace de la interacción de diversos tópicos, con el propósito de ser un lugar para los escritores que buscan un espacio alternativo —frente a los dislocados asuntos de las letras, las indagaciones interminables, las fortuitas inspiraciones y los galimatías intelectuales que amplían los contenidos y la diversidad

tanto la marginalidad como la homogeneidad cultural, concibiendo dicho espacio virtual como heterogéneo, en sensibilidad, repertorio cultural, lengua y hasta en edad, al publicar también textos por autores adolescentes e infantiles.

Acercas de la crónica urbana de Matías Rendón, con el trasfondo provisto por otros ejemplos de crónica y ensayo indígena en español, como los de Martín Tonalmeyotl, me interesa resaltar una hipótesis acerca de la significación que, en general, la crónica urbana indígena reviste con respecto al tema de la ciudadanía a un doble nivel de análisis: político y cultural. Por un lado, incide sobre la comprensión de los alcances y materialización efectiva de la ciudadanía política, y del propio sentido de pertenencia a la comunidad nacional imaginada, en el marco de la lucha por los derechos indígenas actuales y en la que la auto-representación de la voz indígena resulta crucial. Por otro lado, en relación a la experiencia aurática de lo urbano, condensada en la auto-representación de la subjetividad privilegiada del *flâneur* y su profusa tradición en el ámbito latinoamericano, ampliamente diseminada desde finales del siglo diecinueve a la primera mitad del siglo pasado, la crónica urbana del migrante indígena, la de Rendón, por ejemplo, no sólo puede ofrecer una perspectiva crítica, sino también una contra-discursividad de carácter descolonial. La lengua es, como la ciudadanía, otro de los temas en común para una diversidad de autores y autoras, conscientes de que las lenguas originarias son, a la vez, vehículos de cultura, epistemologías y modos de vida. Por eso, en *La discursividad indígena* de Matías Rendón, graduada de la UNAM, afirma que: “Los escritos de los autores indígenas contemporáneos reflejan mucho más que una expresión literaria, revelan su marco epistemológico” (Matías 2019: 153). El bilingüismo y la biculturalidad están en la base de su aporte cultural, escribiendo en español para un lector mayoritario, a sabiendas de que en las comunidades no hay recursos para culturalizarse, en donde casi no hay lectores, en donde “los libros son un lujo y la gente

de intereses, voces y maneras de expresión—, sin encontrar puerto”. Artículo en línea disponible en <https://www.revistasinfin.com/>.

prefiere comprar comida”, en donde no hay bibliotecas.¹⁰ En esa medida, realizan una función de intermediación que, a diferencia de aquella que los convierte en personajes por parte de los mediadores culturales no indígenas de temas indígenas, y en consistencia con su auto-representación en sus textos híbridos como la crónica, esta se daría en función de un rol de mediador etnocultural.¹¹ Siguiendo a Deleuze y Guattari, se le podría denominar “crónica menor” al crear un campo discursivo en que los autores y autoras indígenas,¹² desde su propia experiencia minoritaria, construyan o negocien su identidad social y cultural en tensión con la experiencia dominante: la del ciudadano en tanto sujeto nacional hegemónico.

Desde su reducto internético en el *blog* en cuestión, Matías Rendón libera su narrativa de la ciudad desde un punto de vista otro y examina críticamente los supuestos de lo urbano que, en última instancia, remiten a la conformación colonial y transformación poscolonial de la ciudadanía cultural imperante. De ahí que en sus ensayos y periodismo literario en general avance una reflexión descolonial sobre el tema, planteando un implícito acto de interpelación cultural a sus lectores, en particular a los no indígenas. Ante la tácita exclusión del indígena de dicha noción de ciudadanía ligada a un imaginario urbano moderno (como opuesto a lo arcaico), la narrativa de Matías Rendón introduce la perspectiva indígena en tanto habitante urbano, a sabiendas de su diferencia cultural. Intenta crear un espacio simbólico para la identidad indígena dentro de ese imaginario. La representación de la experiencia urbana del migrante indígena

¹⁰ Véanse los comentarios al respecto por parte de Martín Tonalmeyotl en entrevista con Eduardo Sabugal.

¹¹ Mas el bilingüismo puede también reforzar estructuras sociales si se privilegia la lengua mayoritaria.

¹² Dicho campo discursivo exhibiría las características de desterritorialización del lenguaje en la literatura (híbrida) que una minoría construye dentro de una lengua mayor, siendo esta política y adquiriendo un valor colectivo, todo en ella, conectando indisolublemente lo individual con lo colectivo y, por añadidura, trascendiendo las categorías tradicionales de estilo, género, tipo, etc. Escritores que, como comentaría Réda Bensmaïa sobre Kafka en su prefacio al texto de Deleuze y Guattari, se encontrarían “escribiendo a contra corriente y desde un espacio lingüístico radicalmente heterogéneo con respecto a sus grandes predecesores” —en este caso en la literatura y el periodismo mexicanos— (XIV).

y la exploración de su subjetividad, de su mirada y sensibilidad, no es sólo un ángulo narrativo atípico en la crónica o el periodismo narrativo. De hecho, Matías Rendón alude al ejercicio del derecho indígena a la ciudad, desestabilizando el sentido acostumbrado de la topografía en que históricamente se ha distribuido la etnicidad en el espacio geocultural mexicano y su imaginario urbano moderno [...] y mestizo. Es decir, sugiere el derecho indígena a poder expresar su propia identidad y ser y estar en el mundo dentro del espacio urbano. El alcance de tal propuesta es considerable, pues en la historia mexicana —y se podría decir latinoamericana en general—, ha sido la ciudad el espacio en que, en la práctica, el derecho a la ciudadanía política y a ejercer los propios derechos individuales se ha convertido en una realidad más fehaciente, sino es que más visible, cierta y constatable. Por ello, “estar o vivir en la ciudad” adquiere una significación mucho más que física en la designación de un lugar determinado para implicar, en el fondo, la certidumbre de estar y vivir dentro de los marcos de protección de los derechos civiles, de la ley y de la constitución, del alcance de los servicios básicos y de aquellos provistos por las instituciones y dependencias gubernamentales, todo lo cual garantizaría, y no sólo en teoría, el disfrute de la plena ciudadanía política, como si vivir en o fuera de la ciudad equivaliera, en realidad, a estar dentro o fuera del Estado-nación. La *polis* (en su sentido etimológico) sería, así, el *topos* concreto o material de la política.

Es importante indicar que la publicación independiente de estos escritos, fuera de un marco institucional como el de la prensa, podría considerarse como parte de una estrategia crítica en relación con el papel constitutivo de los medios de comunicación tradicionales en la historia poscolonial de la ciudad letrada. A nivel local, evadiría las condiciones de exclusión impuestas por aquella a las lenguas y culturas indígenas que habrían permanecido en su periferia, como una metáfora extemporánea del “pueblo de indios” colonial. Por otro lado, desde un punto de vista estructural, estaría confrontando, así, el hecho mismo de la crisis del periodismo institucional que, con el cierre de periódicos y la consecuente reducción de suplementos culturales y fuentes laborales —algo que ocurre a escala internacional también— limitaría aún más las oportunidades

de publicación de este tipo de escritura. En su crítica de la esfera pública habermasiana, en su teórica idealidad, homogeneidad, uniformidad y cohesión, en la que todos los ciudadanos tendrían el mismo derecho a participar, Nancy Fraser (1995: 291-295) ha hipotetizado que la multiplicación de esferas públicas podría contrarrestar la discriminación sistémica en aquellas sociedades con una persistente reproducción de desigualdades y exclusiones. Podríamos aplicar este argumento a la participación indígena en los medios y los medios alternos. Así como muchas otras publicaciones electrónicas en el ámbito continental, su revista *Sinfin* —cuyo mismo nombre sugiere la trascendencia de límites y fronteras—, su *blog* personal y el de El Chilam Balam de Ic Xec abonarían a la creación de un espacio virtual accesible globalmente, en función de lo que se podría considerar la conformación de una esfera pública transnacional (Dahlberg 2001; Papacharissi 2016; Kopf 2022), en contraste con aquellas visiones del Internet que sólo verían en él, el desarrollo y expansión del “capitalismo comunicativo” (Dean 2003: 110).

Ahora bien, dada la dispersión y fragmentación inherente a la blogosfera, se podría considerar que tales esferas alternativas podrían experimentar otro tipo de marginalidad pues, de hecho, no todas las esferas públicas tienen el mismo peso o son igualmente influyentes (Papacharissi 2002: 11). Sin embargo, al incorporarse a una constelación global de esferas públicas, el hecho es que se trasciende los límites, condiciones y estructuras del Estado-nación, generándose nuevos espacios culturales no marcados por las historias locales de exclusión, en que se puedan revalorizar aquellos valores culturales marginados dentro de los territorios nacionales, encontrando otra recepción menos lastrada por las inercias y el bagaje de aquellas. Generando, en última instancia, lo que algunos teóricos, como Ulrich Beck, han llamado una “solidaridad cosmopolita”. A favor de dicho argumento se podría mencionar el paradigmático caso de los cibernautas zapatistas, en colaboración con activistas dentro y fuera del país, en la creación de un espacio virtual más allá del control del Estado. En este, las convocatorias, manifiestos, misivas y crónicas, en fin su comunicación pública, se habrían convertido en acción social e inspirado, precisamente, tal solidaridad para con el movimiento indígena. Para Beck

mismo, en una posición no exenta de controversia, el propio futuro de la democracia estaría ubicado ahora más allá de los Estados nacionales, requiriendo para ello una reinención de la política en esos términos, ante el poder arrasador de la globalización económica (Beck 1997: 25). No obstante, más allá de una idea de cosmopolitismo con base solo en una perspectiva eurocéntrica de modernidad es oportuno señalar que, desde los noventa, muchas organizaciones indígenas han promovido alianzas de los pueblos indígenas a nivel hemisférico, algunas con respecto a la participación en los medios y —siguiendo el ejemplo zapatista— aspirando a dicha esfera pública transnacional. Conceptualizan otras formas de ciudadanía política y cultural y una ética basada en la indigeneidad, en sus cosmovisiones y en la causa común de la defensa de los pueblos indígenas, así como de la propia diversidad humana. Por lo cual, sería necesario poner en conversación la ya mencionada conceptualización de cosmopolitismo, con las emanadas de las cosmopolíticas indígenas, por ejemplo, aquellas representadas por el pensamiento maya o el indigenismo andino contemporáneos,¹³ como formas de producir otras maneras de imaginar la globalidad de una manera más plural y, en efecto, cosmopolita.

LA MIGRACIÓN INDÍGENA A LA CIUDAD

La migración es —qué duda cabe— uno de los temas definitorios de la actualidad en el ámbito mundial, así como el de la migración interna lo ha sido para la historia moderna de México. Aunque buena parte de los estudios cuantitativos durante el siglo pasado no hayan construido la etnicidad como categoría distintiva de la migración interna —el término campesino o migrante rural subsumía al de indígena, en sintonía con la política cultural de reconocer en el mestizo el ‘mexicano esencial’ del discurso oficial—, hay consenso entre los investigadores de que la migración indígena a las ciudades, y a la ciudad capital en particular, ha sido un fenómeno recurrente desde el siglo XIX. En el dato estadístico del origen rural, confluía

¹³ Véase Marisol de la Cadena 2010.

la síntesis abarcadora de la procedencia provinciana de los migrantes para hacer suficiente, en términos comparativos, la distinción con respecto a la dimensión cuantitativa de las poblaciones urbanas. En esa medida, no era tan prioritario el desglose de los flujos de migración indígena que se daban, incluyendo los de mujeres indígenas, solas o con hijos. En el imaginario urbano moderno, o mestizo-urbano, las comunidades indígenas se ubicaban en los espacios rurales o en los más recónditos o inaccesibles ámbitos de la geografía nacional, no en Monterrey o Guadalajara o la Ciudad de México. Y esto a pesar de la visible presencia de indígenas en estas y otras ciudades y de que, a lo largo del siglo veinte, se recurriera a su mano de obra en diversos sectores del mercado laboral. A pesar de esta participación en las economías urbanas, formales e informales, la migración indígena a las ciudades no se constituye en un nuevo fenómeno de estudio sino hasta los años noventa, ya en pleno periodo neoliberal (Cárdenas 2014: 19; Durin 2008: 26). La intensificación de la migración indígena a partir de esa década evidenciaría no sólo el cambio de política económica, sino también los conflictos ejidales y entre comunidades indígenas, las invasiones de grupos de la delincuencia organizada, la lucha de las comunidades por mantener su territorio ancestral y, en el caso de algunas de ellas, hasta su propia supervivencia. Comunidades en territorios marginados que no fueron o no han sido atendidas por el Estado-nación y sus proyectos ya sea modernizadores, desarrollistas o de apoyo popular ni antes ni durante el periodo neoliberal.

A diferencia del mencionado imaginario, hoy día se reconoce que “los pueblos indígenas se encuentran territorializados, desterritorializados y transterritorializados. Están en el campo y en la ciudad, en el país y fuera de él, dentro y fuera de sus territorios originales” (Yanes 2008: 240). Esta circunstancia de movilidad y flujos migratorios constantes hace que sostener la división urbano-rural sea, así mismo, cuestión un tanto de matices, como ya lo había sugerido Stavenhagen en los sesenta sobre las interacciones, o García Canclini desde los ochenta, precisamente al estudiar, entre otros procesos culturales y económicos, las negociaciones p'urhechas con la moderna economía capitalista, lo cual proveyería una fuerte evidencia empírica a su teorización de las culturas híbridas. Sobre

la migración indígena a la capital del país afirmaba en *Consumidores y ciudadanos* que: “En la Ciudad de México hay 263 mil indígenas de más de treinta grupos étnicos, que hablan otras tantas lenguas. En parte, siguen organizando sus casas y sus barrios, sus redes de solidaridad y sus conflictos, sus negocios con el Estado y con los compadres, como cuando estaban en Puebla, Oaxaca o Guerrero” (García 1995: 60).

Ahora bien, como el antropólogo dejaba entrever en la nota a pie de página sobre el estado de la investigación sobre el tema de lo indígena urbano en esa época, las estadísticas sobre el “ciudadano diferenciado” de la urbe (derivado del interés multicultural en la diferencia cultural) aún requerían de un mayor grado de puntualización. Sin embargo, la mencionada cuantificación de grupos étnicos a partir de ese momento, ofrece un antecedente valioso al estudio actual del tema y un soporte a la afirmación del etnógrafo Iván Pérez Téllez en su estudio sobre la migración indígena a la megalópolis:

La Ciudad de México y su área metropolitana albergan conjuntamente la mayor concentración de indígenas en el país. Se trata de una verdadera *capital indígena*, acaso la metrópoli con mayor número de población indígena en América Latina. En consecuencia, la diversidad es uno de los rasgos más sobresalientes de la ciudad, capital multicultural y pluriétnica (Pérez 2019: 5).

En efecto, hay que considerar que, en el país con el mayor número de indígenas en la región latinoamericana,¹⁴ casi el 40% de la población indígena vive hoy día en localidades de transición rural-urbana o en ciudades grandes e intermedias (CEDRSSA 2015: 6).

Hay, por ende, un significativo cambio en la cobertura y consistencia del campo cultural de lo indígena en el discurso académico con respecto

¹⁴ De acuerdo a datos del INEGI con base en el Censo de 2010, hay 16 933 283 indígenas en el país, lo cual representa el 15.1 % del total de la población mexicana estimada en 112 236 538. Para el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred), casi 25.7 millones (21.5 % de la población) se autoidentifica como indígena, de los cuales uno en diez no habla español y un poco más del 60% de quienes hablan una lengua indígena vive en comunidades rurales. Véase Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, “Ficha temática: pueblos indígenas”.

a la asociación entre etnicidad y territorio y espacio, en fin, entre etnicidad y ciudad. La adaptación al entorno urbano de los migrantes indígenas, sus prácticas espaciales y maneras de hacer ciudad, su ubicación en las periferias urbanas y en los centros históricos, su presencia laboral en los espacios más privilegiados de las urbes, etc. ha sido materia de estudio, sobre todo, por parte de las ciencias sociales. La antropología cultural y la sociología, por ejemplo, han arrojado luz sobre este tema, al igual que sobre la participación de los grupos indígenas en las ciudades y en la economía capitalista. En la ciudad han aprendido a negociar su identidad primaria (étnica o regional específica) con la secundaria (como “indígenas”), en ocasiones porque económicamente así les conviene en sus transacciones comerciales (“difícilmente el ciudadano distinguirá a una etnia de otra”),¹⁵ ahí cuando un grupo de fuera del estado busca insertarse y competir en alguna economía local. Se puede reflexionar que, en contacto permanente con una cultura mayoritaria mestiza e hispano-parlante, lo indígena urbanizado estaría en un proceso de cambio permanente. Como se desprende del estudio de Regina Martínez Casas sobre los *bñābñu* (otomíes) en Guadalajara, la defensa de la identidad indígena en el entorno urbano es feroz. Los disciplinamientos de los niños y jóvenes para que no abandonen sus costumbres es una de sus mayores preocupaciones, pues la cultura mestiza o mayoritaria no les representa un modelo cultural aspiracional. Y el re-encuentro lingüístico, de visita a la comunidad de origen, no les resulta nada fácil por la interferencia con el español.

Esa perspectiva académica sobre los indígenas en las urbes es complementada poderosamente por los cronistas indígenas mismos arrojando luz, a su vez, sobre las complejas negociaciones que tienen lugar intra e intergeneracionalmente en sostener y expresar su identidad indígena, escribir en español y pensar en su lengua o en autotraducción, y haberse reubicado en un medioambiente mestizo. Considerar al cronista indígena como un cronista urbano es, entonces, un hecho apuntalado por la biografía migratoria de cada autor, tanto como por las historias colectivas de migración de los diferentes grupos étnicos. En su poética caracterización

¹⁵ Véase Martínez Casas 2007.

de este fenómeno Matías Rendón afirma: “Migración significa ‘iniciar un nuevo camino, empezar una historia’. Las grandes cordilleras se quedan a nuestras espaldas, delante de nuestros recuerdos. Así se camina rumbo a la ciudad” (Matías 2017: 52). Para abordar la crónica escrita por autores y autoras de muy diversas etnias y lenguas en tanto objeto de estudio, y dadas sus diferencias lingüísticas, una primera vía sería procurar en ellas una tematización común. De ahí la propuesta particular en este artículo, de transformar el fenómeno de la migración a la ciudad, en primera instancia un objeto de estudio construido por las ciencias sociales, en tema cultural y de representación narrativa a través de la discursividad de dicho género. Como es de esperar, se deriva de él una temática relacionada que incluye el impacto emocional de la experiencia migratoria o del desplazamiento forzado, la dificultad de la inserción urbana y, a menudo, lidiar con la discriminación y el prejuicio. En referencia al mundo de la cultura o la alta cultura, Tonalmeyotl alude a la negación de su participación como indígenas cuando ironiza: “La gente de los pueblos no cabe porque no está hecha para vivir en la ciudad, menos para andar escribiendo cosas de intelectuales. Ellos o ellas están bien allá en sus comunidades, donde cuidan a sus hijos, pollos y marranitos, y trabajan la tierra para cosechar maíz y frijol” (Tonalmeyotl 2020). Y a continuación cita una declaración contenida en el *Alfabeto del racismo mexicano* (2016) de Federico Navarrete, que patentaría su interpretación de dicho prejuicio revestido de elogio a la autenticidad y a la contribución —en términos casi decorativos— del indígena al imaginario nacional por parte de una congresista:

A principios de 2016 una diputada local del Estado de Guanajuato [...] dijo: No me las imagino en una fábrica, no me las imagino haciendo el aseo de un edificio, no me las imagino detrás de un escritorio, yo me las imagino en el campo, yo las veo en su casa haciendo artesanías, yo las pienso y las visualizo haciendo el trabajo de sus comunidades indígenas. Y sé que eso es lo que ustedes quisieran realizar y hacer. [...] Porque si ustedes deciden abandonar sus tierras y tradiciones, el pueblo mexicano nos quedamos sin nuestras raíces (Tonalmeyotl 2020).

La representante política transparentaba, en su comentario, la mencionada topografía étnica del imaginario urbano-mestizo, además de evidenciar

las formas de discriminación basadas en ella. Por ello, el abierto o sutil rechazo que los migrantes indígenas experimentan es materia de auto exploración en su narrativa de lo urbano. La enajenación o la (des)adaptación urbana es uno de los tópicos tematizados por la crónica urbana escrita por migrantes indígenas. Otros incluyen la in/visibilidad del indígena en medio de un ambiente urbano hostil; el mantenimiento de una identidad indígena intergeneracional en tal entorno; el mito del mestizaje como panacea al racismo en la sociedad mexicana; la mutación transhistórica de la dicotomía sarmientina de civilización y barbarie y, en cierta medida, la descolonización del género de la crónica como instrumento de la modernidad y la colonialidad.

El paso de la representación de lo indígena a la auto-representación indígena en el estudio de la crónica urbana entraña una serie de problemáticas que solo alcanzo a enunciar en este espacio y que conlleva abordar los temas inherentes a la colonialidad del campo cultural actual en la región y también la problemática misma del concepto de indígena y los debates políticos y culturales sobre su uso; una indagatoria hermenéutica del género de la crónica, sobre todo en relación con las nociones de comunicación indígena y comunicador indígena; su propia lógica cultural como discurso tan ligado a procesos de subjetivación y de autoafirmación del yo y, a su vez, con el yo autoral, ahí en donde en algunas comunidades indígenas el narrador más que autor individual es un cronista o glosador de tradiciones orales o un re-narrador, por ejemplo, de leyendas locales, dentro de un circuito de autoría múltiple o colectiva.

LAS Y LOS ANTI-FLÂNEURS

Ver y no ser visto, al plácidamente recorrer a pie las calles más atractivas y arboladas de la ciudad, o las avenidas con los aparadores que exhiben su mercancía novedosa,¹⁶ a cualquier hora del día o de la noche, y poder

¹⁶ Según Marshall Berman en su conocido análisis de la *flaneria*: “la vida moderna aparece como un gran desfile de modas, un sistema de apariencias deslumbrantes, fachadas brillantes, relucientes triunfos de la decoración y el diseño” (Berman 1989: 134).

mantener una cierta distancia emocional ante el espectáculo urbano que no sea la del goce sensorial y la fascinación intelectual que esta experiencia genera entre los paseantes, sin ser molestados, acosados, impedidos, o expulsados nunca fue, histórica y transversalmente, una experiencia común en términos de etnicidad, clase social y género. Como una práctica cultural emergente en la expansiva urbe transformada por la moderna economía capitalista, *la flanería* parisiense que tanto atrajo a Baudelaire y Benjamin en sus acercamientos pioneros a ella, difícilmente habría sido posible sin la conjunción correcta de esos factores sociales en el ámbito de la ciudad burguesa latinoamericana. Sobre esta, “La novela del tranvía”¹⁷ ha ofrecido una paradigmática representación literaria enfocada en la propia figura social del flâneur en este contexto. El célebre cuento-crónica de Gutiérrez Nájera es también un útil punto de partida para el examen del perspectivismo y la significación de la mirada en la narración de la experiencia urbana y la descripción del espacio urbano con referencia a la Ciudad de México. Narración construida en el interjuego del mundo interior y exterior del narrador-observador en la contemplación de un día lluvioso desde el interior de un atestado tranvía. Además de traslucir una representación del narrador en términos de los mencionados factores sociales, ofrecería algo impensable tiempo después: una mirada abarcadora, panorámica, aún cierta de la ontología del objeto principal de la mirada, la ciudad, así esta estuviera ya experimentando un crecimiento tal que desbordaba los límites (geo-étnicos) supuestos en la geografía mental de sus prejuiciosos contemporáneos.

En los noventa, casi exactamente un siglo después del cronista modernista, desde la crónica urbana o desde las ciencias sociales, diversos

¹⁷ Texto publicado por primera vez en el periódico *La Libertad* el 20 de agosto de 1882 con el título de “Crónicas color de lluvia”, firmado por “El Duque Job”. Gutiérrez Nájera lo publicó en periódicos otras dos veces, pero con mínimas alteraciones, así como en su antología *Cuentos frágiles* (1883), en su versión más conocida. Se puede suponer que el autor modernista conocía el texto corto “La novela en el tranvía” de Benito Pérez Galdós, publicado en dos partes en el periódico español *La Ilustración*, el 30 de noviembre y el 15 de diciembre de 1871. Título disponible en línea en https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-novela-en-el-tranvia-0/html/ffc17306-82b1-11df-acc7-002185ce6064_2.html.

autores se ubicarían en las antípodas de su posición como observadores, pronunciándose acerca de la imposibilidad de narrar o representar la ciudad en un todo coherente. Para Carlos Monsiváis, todo proyecto narrativo que aspirara a representar la megalópolis en un todo inclusivo —seguramente aludiendo a diversos proyectos novelescos a lo largo del siglo veinte— estaría condenado al fracaso. La Ciudad de México se había convertido en una ciudad irrepresentable y, en consecuencia, inenarrable. Toda representación de esta se desconstruiría a sí misma, inclusive por medios visuales: “¿Qué fotos tomaría usted en la ciudad interminable?” (Monsiváis 1995: 17). Allende las hipérboles frecuentes en la escritura monsviasiana, la lógica del fragmento se impone ante la imposibilidad de una perspectiva panorámica y coherente de ciudad, fórmula recurrente en el relato de la crónica desde el periodo de la ciudad burguesa. El o la cronista en las postrimerías del siglo cobra conciencia de que no se puede aspirar más que al (micro) relato fragmentario y particular de eventos y tipos de experiencia social tendentes a la acumulación en un plano horizontal, no mediante la jerarquización, pues los narradores habrían perdido su sitio de privilegio. Y eso sin olvidar lo efímero de su propio relato, pues la ciudad está constantemente cambiando y la mirada y el significado requieren de constante adecuación. Por su parte, García Canclini se pregunta si es posible seguir hablando de ciudad y de vida urbana “en megalópolis que superan los diez millones de habitantes” (1995: 73). Y si no se puede narrarla, estudiarla sólo se puede desde disciplinas y perspectivas particulares en necesaria complementación, pues tampoco es posible una sola perspectiva urbana o mirada académica de lo urbano, como la que se da en la disyuntiva entre la sociológica o la antropológica: “no se necesita ser migrante indígena para experimentar la parcialidad de la propia lengua y vivir solo fragmentos de la ciudad. Es algo que nos está ocurriendo a todos, por lo menos desde los años cuarenta de este siglo” (García 1995: 61).

En la lógica narrativa del fragmento que Matías Rendón despliega en “Crónica de una colección de fragmentos de la ciudad”, la autora coincidiría plenamente con tales reflexiones sobre las limitadas posibilidades de representación de la ciudad y de la experiencia urbana. Los trece fragmentos o viñetas articulados por el concepto de crónica, precedidos cada uno

por epígrafes con citas de teóricos del urbanismo como Edward Soja, Mike Davis o Frank Müller; críticos culturales como Walter Benjamin, Carlos Monsiváis y Willy Bolle; poetas como Rosario Patricio Martínez tendrían relación con una perspectiva individual de la ciudad en que se conjugan comprensión, percepción y memoria. Explica la autora, en un breve párrafo introductorio como paratexto, que los fragmentos responden tanto al impacto intelectual de cada una de las citas, como al recuerdo de “vivencias” que ella relaciona en su memoria. Presenta, entonces una doble propuesta interrelacionada de interpretación de la crónica. Por un lado, la de la constatación de lo afirmado por el autor citado en su propia experiencia personal, como una especie de comprobación empírica de la teoría o del comentario crítico. Por otro lado, la de la comprensión de su propia experiencia como migrante indígena que dicha lectura inspiraría a través del tiempo (no se debe soslayar que se trata de una crónica). Se puede afirmar que más que una mera asociación conceptual entre discurso crítico y vivencias y recuerdos, la crónica estaría invitando a una especie de lectura metaléptica del texto.

Al tratarse de evocaciones de experiencias vividas y no imaginadas, su escritura cumpliría, así mismo, con el compromiso de narrar hechos reales en la hibridez de toda crónica: “Justificación: la crónica es un recopiliación de fragmentos vivenciales que la autora conserva en los recuerdos y no encontró otro (re)medio que presentarlos en este espacio” (Matías 2018). Cabe también la posibilidad de que no todas las vivencias referidas sean personales, sino vividas por terceras personas y que ella las gestione a través de su narración como en una “crónica de oídas”, la cual es también socorrida por otros cronistas indígenas y no indígenas. De hecho, en el amplio rango discursivo que la práctica del género ha experimentado en el contexto latinoamericano, el cual tendría en un extremo la práctica de una escritura cercana a la de la escueta prosa periodística abocada a proveer suficiente información verídica y, de alguna manera, constatable por sobre el despliegue de una gama de recursos literarios en su expresión verosímil pero desprolija de información con valor periodístico, en su escamoteo selectivo en aras de una priorización estética (en donde los

muchos detalles sobrarán o le restarán agilidad al relato), la de Matías Rendón se aproximaría definitivamente a la segunda, es decir, al relato más literario que periodístico. Así, los necesarios detalles de la información periodística, por ejemplo, la identificación de los personajes reales o la ubicación de la ocurrencia del evento en el tiempo y en el espacio, inclusive el propio nombre de la ciudad, etc., se prescindirían en la condensada narración de episodios a su propia relación autobiográfica con la urbe, dejando a los lectores la decisión de interpretar en ella no una situación de excepcional singularidad sino, al contrario, una experiencia común a otros migrantes indígenas.

Ciertamente, se colige que los trece fragmentos se retroalimentan entre sí para producir un efecto general sobre una experiencia de ciudad desde una posición de vulnerabilidad, muy distante del goce del espectáculo citadino y disolución del yo en la multitud típicos del *flâneur* desde su posición de privilegio social. Contiene una interpelación del *flâneurismo* en la crónica urbana desde la perspectiva del indígena in/visible en medio de un ambiente urbano hostil. Así, el relato de la experiencia urbana en los fragmentos de su crónica de ciudad encuentra múltiples instancias de explotación y abuso:

Durante el día perseguía mi sombra que recorría, de un lado a otro, uno de los corredores de Chapultepec; cargaba las bolsas del patrón, ofreciéndolas a los transeúntes para que compraran un bolso de dama, bien tejido, bonito y resistente, antes de llegar el atardecer; cuando el sol caía por millonésima vez. Entonces, la joven madre me llevaba para acompañarla al hotel, en donde esperaba al patrón, después él jugueteaba conmigo entre las cobijas. A veces veía cómo la golpeaba, y ella intentaba huir bajando las escaleras sollozando, implorando que le soltara el brazo, rogando por irse. Otras veces corríamos entre las calles, escondiéndonos de él, pero siempre daba con nosotras. La última ocasión que le vimos, nos compraba un pollo en la rostería, un hombre le habló y aprovechamos para escapar del robo, de la comida, de sus garras (Matías 2018).

El relato de estar en situación de calle en el fragmento “Cuando las palabras no tienen significado”, con un epígrafe de una cita en inglés de Frank Müller, es montado sobre paradojas verbales para contrastar la experiencia

de los ciudadanos *tout court*, como aquellos quienes poseen o tienen, y la de aquellos habitantes de la ciudad para quienes la desposesión es acto definitorio de su presencia en la ciudad y para quienes el adentro y el afuera, el entrar y el salir son palabras carentes de significado:

La lluvia, el calor o el frío amparaban nuestras vidas. La felicidad, como la miseria, no existía. Vivía la libertad antes de concebir el concepto. Del otro lado de nuestras vidas, existían las personas cuyos techos parecían sobrevalorar, una sociedad desconocida sin forma ni masa reconocible, más que por su valor de tener. Tenían el dinero, la comida, la ropa, los juguetes, unos padres. Nosotros éramos huérfanos, si alguna vez tuvimos padres, no importaba. La ciudad entera nos pertenecía, sin paredes a nuestro alrededor para salir, sólo para entrar; sin techo sobre nuestras cabezas (Matías 2018).

La ciudad es subsumida por la calle. De ahí que “la ciudad entera les pertenezca”, pues los títulos de propiedad, o de alquiler de una de ellas, los limitaría a un espacio y extensión determinadas. En sus provocativas paradojas, el fragmento recuerda la representación de una imagen intitulada en el proyecto “Nine eyes” del fotógrafo Jon Rafman, tomada c. 2012 mediante la aplicación Street View de Google.¹⁸ En ella se puede ver la apropiación virtual del espacio público por parte de personas en situación de calle que han hecho, bajo lo que parece ser un túnel o paso a desnivel, una casa de una sola pared, la cual es decorada con cuadros como si fuera la de una sala o recámara en cualquier apartamento pequeño. Se escenifica con tal arreglo de una “casa en el exterior”, la división invisible entre espacio privado y público como la relación fundamental en la organización física y simbólica de la ciudad. Abundando en esa experiencia de vulnerabilidad, el fragmento “La revelación” introduce una perspectiva temporal de vuelta del pasado desde la experiencia urbana de vivir en una ciudad sin muros al reconocimiento de que “los olvidados” todavía están allí, en clara alusión al filme de Buñuel:

“Alguna vez, tendré que irme de aquí” —pensé. No tardó el tiempo de partir, en llegar. Los años pasaron. Los caminos me llevaron a diferentes lugares.

¹⁸ La imagen puede ser vista en <https://9-eyes.com/image/6165292988>.

Soy una indígena migrante dueña de los caminos. Aprendí a contar historias del viaje interminable, al que estaba destinada, en mi cabeza. He vuelto a la ciudad, después de 30 años, y el mundo es otro. Las sonrisas y los amigos se han ido. Los olvidados son los mismos pero con otros rostros, ello ha supuesto mi alejamiento del mundo sin muros (Matías 2018).

Viviane Mahieux ha identificado una retórica de la intimidad en la crónica de principios del siglo XX por la que el o la cronista interpelaba a sus lectores y mantenía un cercano intercambio con ellos. Tal cercanía con el lector validaba el reconocimiento de distintas perspectivas en el relato e interpretaciones de los eventos en cuestión, así el cronista los subsumiera y parafraseara a su personal antojo y discreción. En “Crónica de una colección de fragmentos de la ciudad”, más que de una retórica de la intimidad se podría hablar de una retórica intimista de la narradora por su vuelco sobre sí misma, su mirada retrospectiva y prescindencia de los detalles en el recuento de sus “vivencias”. El procedimiento es, en ello, semejante al de muchas crónicas fragmentarias de Clarice Lispector cuyo foco narrativo, casi fenomenológico, recae en su propia percepción, sentimientos y memoria en las cuales el mundo exterior es apenas el trasfondo.

Como se ha mencionado, más que la crónica de un evento o serie de eventos, en “Crónica...” esta sería sobre lecturas con la tematización común de la ciudad que suscitarían la abundancia de vívidos recuerdos de la cronista *ayuuuk*. El que el pasado cobre más importancia que el mismo presente respecto a esas “vivencias” urbanas debe de valorarse en términos de la importancia formativa de la niñez en la identidad y en el reconocimiento doloroso de descubrirse un Otro en la ciudad, sobre todo en el fragmento “Apariencia socialmente no aceptable”. Inspirado por una cita de Monsiváis, en donde éste se pregunta “¿O no se les dice en México a los integrantes del lumpen ‘pelados’, por carecer de toda vestimenta, la moral y la aceptable socialmente?”. La cronista recuerda una vivencia en donde constata el papel de la “apariencia”. El fragmento en cuestión alude a la pigmentocracia como epifenómeno, no de la asimilación de nociones eurocéntricas de belleza *per se*, sino de la reproducción de una estructura piramidal étnica superpuesta a la socioeconómica con un origen, sin

duda, colonial. Así interpreta el rechazo en las relaciones personales por todo lo que conlleva la apariencia indígena en la ciudad mestiza:

Caminaba, caminaba y caminaba por la ciudad, entre las calles sin nombre, acudía a ninguna parte en especial, con la intención de encontrar a un amigo, cuando por fin lo hice, él se encontraba en medio de la nada. Jamás había visto las lágrimas correr con tanta aprehensión como las que se desprendían sobre las mejillas del joven. Siempre me tomaba de la mano para comprarme un dulce en la tienda, su sonrisa mostraba la dentadura perfecta de un mozo muy guapo, moreno por el trabajo bajo el sol y el cemento. Hubiera querido consolarlo, ¿cómo se consuela a un adolescente herido de amor que ha sido despreciado por ser indio? Mis palabras acostumbradas al silencio, nada pudieron hacer. La última vez me regaló su acostumbrada sonrisa y no volví a saber de él. Aún lo busco en los rostros de los inmigrantes, esperando que me reconozca (Matías 2018).

La persona no se conoce, sino por la codificación social de su apariencia. De ahí el gesto iconoclasta del encubrimiento de la faz del y la indígena en la sublevación zapatista, pues es por esta visualización que aquel se incorpora a la categoría de un Otro en el espacio urbano, no exactamente en la de ciudadano con todas sus prerrogativas culturales o políticas. Y si en su apariencia el indígena urbano no sería confundido con el privilegiado *flâneur* de antaño, merodeando y fundiéndose en la multitud sin ser molestado, juzgado como fuera de lugar, rechazado o perseguido por la policía, sí compartiría con este personaje esa poética de la soledad en la ciudad a la que aludía líneas arriba. Entre esos fragmentos de ciudad y de experiencia urbana, se autopresenta sin la mediación de otra voz o sensibilidad, así sea solidaria, la experiencia de ciudad de los migrantes indígenas, otras formas de ver, pensar y sentir.

LOS OTROS DE LA CIUDAD

La ciudad es el escenario del continuo mirar e intercambiar miradas y de la continua enunciación de la diferencia étnica y/o cultural. En ella, la mirada objetivante se regodea en la diferencia para otrificar, para producir un ser diferente. No hay otredad sin diferencia. Pero la diferencia, en sí

misma, no es un valor en abstracto. Como en la teorización saussuriana del lenguaje, la diferencia es siempre relativa a algo, de donde adquiere un valor determinado. *Mutatis mutandis*, la diferencia étnica o cultural en las luchas sociales puede ser una estrategia de empoderamiento para aquellos grupos que requieran de sostenerla en aras de un reconocimiento político, social o cultural o de reivindicación grupal frente a una coyuntura que, sin su pronunciamiento, los negaría o invisibilizaría. Por el contrario, la diferencia étnica o cultural en contextos sociales de gran desigualdad puede ser nombrada y esgrimida por otros grupos para establecer o perpetuar divisiones y jerarquías, para cosificar y sojuzgar, para discriminar: “Se discrimina a las personas si son de un pueblo originario, si se es de color, mujer, homosexual, migrante, albañil, ama de casa. La discriminación en nuestro país es tan fuerte que todo tiene un nombre” (Tonalmeyotl 2016). Un uso propio y afirmativo de la diferencia étnica o cultural, frente a uno ajeno y cosificante ante el cual se negaría la identidad particular, a fin de resaltar la semejanza humana fundamental que cancele el ocultamiento del prejuicio bajo el uso negativo de aquella. Por ello, Tonalmeyotl protesta: “No somos indios, no somos indígenas, somos seres humanos que exigimos respeto”. Se refiere a que las dos primeras fueron categorías identitarias inventadas e impuestas para propósitos de otrificación durante la colonización y la formación de los Estados nacionales, pues no se trata de conceptos orgánicos auto-identificatorios. En la colonialidad del discurso, dichos términos se emplean no por su neutra capacidad referencial, o diferenciadora de subgrupos, respecto a una determinada población, sino como categorías ideológicas ya cargadas *a priori* de un conjunto de atributos negativos. Evidentemente, la generalización enfocada en grupos sociales es la operación esencial de toda estereotipificación a la base del discurso racista.

Y la percepción del indígena mismo de esta situación es una realidad ineludible de su experiencia urbana: “La discriminación se sigue dando en las grandes y las pequeñas ciudades. En México se sigue creyendo que ser monolingüe en español es mucho mejor que hablar náhuatl, totonaco u otro idioma originario. [...] La discriminación hacia los que pertenecemos a algún pueblo originario se da de manera diaria.” (Tonalmeyotl

2016). El ojo que mira la llegada del migrante indígena desde el asiento de la civilización y la modernidad y está atento a los significantes —la apariencia física, las maneras de hablar, los comportamientos— y a lo no evidente pero siempre supuesto —sus creencias y valores ocultos y arcaicos— para fundamentar el *dictum* arbitrario de la otrificación: “ellos son los otros”. La migración indígena a la ciudad obliga a ver al indígena en las plazas, en el espacio urbano, con sus signos de identidad cultural para participar en la economía local a través de la venta de una diversidad de productos y artesanías, para ofertarse como mano de obra barata para una diversidad de oficios y trabajos. Después de todo, la popularización en la Ciudad de México de términos peyorativos en la segunda mitad del siglo xx como “nacos”, ahí en donde antes se había popularizado el de “plebe”, se generan en el intento de sostener o perpetuar tales relaciones de poder para distinguir o visibilizar a los migrantes urbanos indígenas y sus descendientes de “los ciudadanos” en los espacios urbanos ordenados por una estructura clasista o etno-clasista, pues el vocabulario denostativo de la otredad en dicho contexto es también una materialización de relaciones de poder. Los nacos, como indígenas urbanizados, son los habitantes de las ciudades perdidas, de los asentamientos irregulares y de las vecindades en el centro de la ciudad, en donde se encontraría su zona de trabajo (informal) o de explotación económica.

Esta perspectiva dominante del habitante de la ciudad, la del ojo que mira con menosprecio pero también con desconfianza, como hacia cualquier otro (el fuereño, el diferente, el otro étnico, etc.).¹⁹ Sólo que, como sugiere Matías Rendón, resulta que la desconfianza es mutua. De hecho, es uno de los vectores en que se produce la zona del contacto de la otredad en la urbe. En su ensayo “La ciudad y los otros”, registra una advertencia generalizada a los futuros migrantes que se repite como eco

¹⁹ De manera memorable y sintomática, coincidiendo con la modernidad urbana acompañante del milagro mexicano (1940-1970), la literatura de mediados del siglo xx registraría esa actitud de desconfianza del ciudadano ante la incómoda presencia indígena en los espacios privados de la urbe con resultados casi siempre funestos, por ejemplo en “Chac Mool” de Carlos Fuentes o en “El árbol” o “La culpa es de los tlaxcaltecas” de Elena Garro.

en las comunidades indígenas: “Cuidado con la gente de la ciudad” (Matías 2017: 52). Cita así un ideologema común a los migrantes rurales, no sólo indígenas. La desconfianza indígena a que alude es, entonces, hacia el poco fiable habitante “civilizado” de la urbe como heredero del poder colonial y, por ende, el usufructuario cruel de la reproducción de ese poder y explotación transhistórica del poder colonial, o colonialidad del poder en términos de Aníbal Quijano.

Sobre el eje central de la otredad, en su reflexión sobre la presencia indígena en la ciudad, la escritura de Matías Rendón se aboca al análisis de un juego de posicionalidades en donde la otredad desliza su significado a la perspectiva dicotómica. para la autora *ayuuuk* es importante espejear la mirada con una deliberado propósito autoreflexivo: “Vana pretensión es indicar que los indígenas son los ‘otros’ para establecer una filosofía de la otredad, pues cuando ésta voltea, sus ojos regresan el reflejo” (Matías 2017: 52). Es tan importante este juego especular que, entonces, los “otros” de la ciudad pasan a ser los ciudadanos no indígenas, principalmente los mestizos como figura elegida por el discurso oficial para disipar lo indígena y a los indígenas mismos, en el proceso del mestizaje étnico y cultural: “Ellos son los otros: europeos, españoles, mestizos por igual” (Matías 2017: 52). Así, en “La ciudad y los otros” realiza un desplazamiento de la otredad, de la ciudad extraña, del espacio de los otros, ahí en donde los “otros” son los ciudadanos no indígenas dando un viraje al derecho a la ciudad de los indígenas como otros:

Antes, las personas que tenían dinero, eran los otros. Hoy día creo que he usurpado una identidad. Me obligo a llamarles “otros” a quienes fueran mis amigos, sabiendo mi traición en la palabra. Miro con incredulidad, cómo y por qué debo enunciar un discurso que no me pertenece. A los “otros” debo estudiarlos bajo la lupa de una investigación novedosa. ¡Me rehúso! Los otros son ustedes, no importa cuánto me esfuerce por llenar el abismo (Matías 2018).

Reafirma su identidad indígena como más fuerte que la identidad urbana aprendida en su residencia en la ciudad. Nunca podrá ser quien, desde su nueva posición social y cultural y desde su nueva identidad urbana, *otri-*

fique al indígena. La mirada *otrificante* de los ciudadanos, que objetiviza al indígena y a lo indígena, que se sustentaba en la separación del mundo indígena de la ciudad y, por ende, de la modernidad y lo pre-moderno, es la que constituye ahora el objeto de estudio de la crónica indígena. Esta resulta reveladora como mirada crítica, pues invierte la óptica y desmitifica las certezas del discurso nacionalista para cuestionar nociones de ciudadanía y mestizaje y las causas de la migración y la continua marginación. Lo que se presenta en estas crónicas y ensayos sobre el tema de lo urbano es, entonces, un espejo para los lectores. Matías Rendón señala el potencial deconstructivo de la mirada autorreflexiva: son ellos los Otros del discurso y no viceversa. Trascendiendo lo sorprendente o lo innovador de ella, tal reflexividad en un sentido antropológico sería clave para incrementar la empatía y, en última instancia, la competencia intercultural de los lectores. Algo absolutamente necesario en el marco de naciones que se pretenden pluriculturales.

Ahora bien, dada la importancia de la mirada, su análisis es imprescindible en el estudio de la crónica urbana en general. “Mirar no es ver, es pensar” afirma María Angulo (2014). La crónica indígena interpela la tradición de la crónica urbana escrita desde un punto de vista mestizo, criollo, europeo, sea por cronistas hombres o mujeres, cuyo punto de vista comanda una mirada como ligada a todo un proyecto narrativo y cultural hegemónico. Desde que el examen del *flanerismo* se convirtió en un tema constante en el estudio de la crónica, como una rica veta de análisis de la experiencia urbana, la crítica de la perspectiva dominante y la mirada hegemónica, patriarcal, de clase, del aparentemente desinteresado observador del espectáculo urbano surgió como una posición crítica relevante desde el marco provisto, sobre todo, por el poscolonialismo y los estudios de género. La innovación epistémica y cultural que introduce en ese contexto la crónica indígena y los ensayos sobre lo urbano no es solo otra mirada de ciudad, sino también una crítica a sus discursos constituyéndose también en un discurso de segundo orden, reflexionando sobre el lenguaje del otro en parte con las mismas herramientas teóricas y filosóficas de aquel, en parte empleando otros conceptos provenientes de sus propias filosofías y marcos epistemológicos indígenas.

REFLEXIÓN FINAL

Las disquisiciones de intelectuales indígenas como Matías Rendón y Tonalmeyotl se ubican, así mismo, en el momento autorreflexivo del campo de estudio y enseñanza de la crónica y el periodismo narrativo a nivel internacional, con especial atención a la práctica de la diversidad. De hecho, este es el tema de un primer panel sobre el tema en el congreso de la Asociación Internacional de Periodismo Literario en Santiago de Chile (mayo de 2022). El interés recae en abordar dicha temática no a un nivel de representación, como tradicionalmente se ha hecho, sino a nivel de práctica profesional y de marco institucional. La narrativa urbana de Matías Rendón, como parte de un periodismo literario indígena y como parte de la construcción de una esfera pública alternativa, confronta marginaciones en el ámbito de lo cultural y de lo político (dado el desconocimiento de muchos indígenas de sus derechos ciudadanos o, inclusive, del hecho de ser ciudadanos), al igual que la misma exclusión de la perspectiva urbana en la narración de la ciudad letrada o posletrada. Con ello, estaría emparejando la identidad indígena con la identidad urbana y la representación de la experiencia del migrante indígena como parte de la experiencia urbana. Manifestando dicha narración, así, el tácito ejercicio del derecho indígena a la ciudad y cuestionando, desde ella, los supuestos de la topografía en que simbólicamente se ha distribuido la etnicidad en el espacio cultural y político mexicano.

BIBLIOGRAFÍA

- ANGULO, MARÍA (coord.). *Crónica y mirada. Aproximaciones al periodismo narrativo*. Madrid: Libros del K.O., 2014.
- BERMAN, MARSHALL. *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*. México: Siglo XXI, 1989.
- CÁRDENAS GÓMEZ, ERIKA PATRICIA (2014). "Migración interna e indígena en México: enfoques y perspectivas". Artículo en línea disponible en http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-49642014000100003&lng=es&nrm=iso.

- CEDRSSA. *La población indígena en el México rural: situación actual y perspectivas*. CEDRSSA. 2015. Informe en línea disponible en www.cedrssa.gob.mx.
- DAHLBERG, LINCOLN. "Computer-Mediated Communication and the Public Sphere: a Critical Analysis". *Journal of Computer-Mediated Communication* 7.1 (2001). DOI: 10.1111/j.1083-6101.2001.tb00137.x.
- DEAN, JODY. "Why the Net is Not a Public Sphere". *Constellations* 10.1 (2003): 95-112. DOI: 10.1111/1467-8675.00315
- DURIN, SEVERINE. "Introducción". *Entre luces y sombras. Miradas sobre los indígenas en el área metropolitana de Monterrey*. Séverine Durin (ed.). México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-CIESAS, 2008. 21-79.
- FRASER, NANCY. "Politics, Culture, and the Public Sphere: Toward a Postmodern Conception". *Social Postmodernism: Beyond Identity Politics*. Linda Nicholson y S. Seidman (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 1995. 287-312.
- GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR. *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la Globalización*. México: Grijalbo, 1995.
- KOPF, SUSANNE. "Participation and Deliberative Discourse on Social Media—Wikipedia Talk Pages as Transnational Public Spheres?". *Critical Discourse Studies* 19.2 (2022): 196-211.
- MARTÍNEZ CASAS, REGINA. *Vivir invisibles. La resignificación cultural entre los otomíes urbanos de Guadalajara*. México: CIESAS, 2007.
- MATÍAS RENDÓN, ANA. *La discursividad indígena. Caminos de la palabra escrita*. México: Ediciones Kumay, 2019.
- MATÍAS RENDÓN, ANA (2018). "Crónica de una colección de fragmentos de la ciudad". Artículo en línea disponible en <https://elviajedelanoche.wordpress.com/2018/05/15/cronica-de-una-coleccion-de-fragmentos-de-la-ciudad/>.
- MATÍAS RENDÓN, ANA. "La ciudad y los otros". *Pensares y Quehaceres. Revista de política de la filosofía* 5 (2017): 51-65.
- MATÍAS RENDÓN, ANA. *Ana Matías Rendón. Publicaciones*. Portal en línea disponible en <https://anamatiasrendon.wordpress.com/presentacion/>.
- MONSIVAÍS, CARLOS. *Los rituales del caos*. México: Era, 1995.

- PAPACHARISSI, ZIZI. "The Virtual Sphere: the Internet as a Public Sphere". *New Media & Society* 4.1 (2002): 9-27. DOI: 10.1177/1461444022226244
- PAPACHARISSI, ZIZI. "Democracy Online: Civility, Politeness, and the Democratic Potential of Online Political Discussion Groups". *New Media & Society* 6.2 (2016): 259-283. DOI: 10.1177/1461444804041444
- PARDO, MARÍA TERESA. "El desarrollo de la escritura de las lenguas indígenas de Oaxaca". *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 29 (1993): 109-134.
- PARNREITER, CHRISTOF. "Las ciudades latinoamericanas en la economía mundial: la geografía de centralidad económica y sus transformaciones recientes". *Economía UNAM* 12.35 (2015): 3-22. DOI: 10.1016/j.eunam.2015.09.001
- ROMERO, FRANCISCO JAVIER. "La literatura indígena mexicana en búsqueda de una identidad nacional". *XXXVIII Congreso Internacional Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana: Independencias, memoria y futuro*. Washington: George Washington University, 2010. 1-11.
- RUS, JAN. "The Legacy of Rodolfo Stavenhagen (1932-2016). Linking Critical Scholarship and Social Justice". *Latin American Perspectives* 45.2 (2018): 4-20.
- TONALMEYOTL, MARTÍN (2020). "Poesía y discriminación". Artículo en línea disponible en <https://ojarasca.jornada.com.mx/2020/02/07/poesia-y-7060.html>.
- TONALMEYOTL, MARTÍN (2016). "No somos indios, no somos indígenas, somos seres humanos". Artículo en línea disponible en <https://ojarasca.jornada.com.mx/2016/11/11/no-somos-indios-no-somos-indigenas-somos-seres-humanos-4653.html>.
- YANES, PABLO. "Diferentes y desiguales: los indígenas urbanos en el Distrito Federal". *Pobreza, desigualdad y exclusión social en la ciudad del siglo XXI*. Rolando Cordera; Patricia Ramírez Kuri; Alicia Ziccardi (coords). México: UNAM/Siglo XXI, 2008. 227-242.