

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

TESIS

IDENTIDAD CULTURAL DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS
DE LA CIUDAD DE MEXICO:
SAN LUIS TLAXIALTEMALCO, XOCHIMILCO

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADA EN CIENCIAS DE LA COMUNICACIÓN
ESPECIALIDAD EN PERIODISMO

PRESENTA:

CYNTHIA VIRIDIANA GARCÍA MARTIGNÓN

ASESOR DE TESIS

MTRO. GUSTAVO DE LA VEGA SHIOTA

2007



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**IDENTIDAD CULTURAL DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS
DE LA CIUDAD DE MEXICO:
SAN LUIS TLAXIALTEMALCO, XOCHIMILCO**

Dedico este trabajo, que representa parte de una etapa de mucho aprendizaje y crecimiento académico y personal, como lo ha sido la Universidad, a los pilares y orgullos de mi vida:

Mi madre, Ruth Martignon Balbuena, quien me ha enseñado a tener la fortaleza para lograr mis metas, para creer que todo es alcanzable y posible.

Mi padre, Marcos García Macias, quien a pesar de la distancia está conmigo siempre presente, incentivándome a conocer, ser y hacer cualquier cosa que desee.

Por creer siempre en mí, en mi trabajo y decisiones.

Por pensar que la educación es el mejor legado que se le puede dar a una hija.

Por abrirme las puertas de la lectura y el conocimiento.

Por nunca haberme cortado las alas y dejar que volara sola, siempre apoyándome en mis caídas.

Por su amor, enseñanzas, confianza y sacrificios a lo largo de un camino del que, con cada uno, he ido de la mano.

“[un límite] representa confinación, frontera, separación: por tanto, también significa reconocimiento del otro, el diferente, el irreductible. El encuentro con la alteridad es una experiencia que nos somete a una prueba; de ella nace la tentación de reducir la diferencia por medio de la fuerza, pero también puede generar el desafío de la comunicación como emprendimiento siempre renovado”.

Alberto Melucci

ÍNDICE

Prefacio	9
Introducción	13
Capítulo I.	
La identidad como categoría de estudio: un acercamiento teórico	25
Articulaciones entre cultura e identidad.....	25
El concepto identidad y sus elementos teóricos.....	28
Identidades colectivas.....	44
Identidad cultural.....	49
El contexto de la identidad en la actualidad.....	63
Capítulo II.	
La Ciudad de México como espacio heterogéneo de construcciones simbólicas	67
Significación del espacio ciudad.....	68
Modernidad en Latinoamérica: procesos culturales y transformaciones.....	73
Ciudad de México: caracterizaciones.....	86
Capítulo III.	
Ciudad de pueblos originarios	101
El Estado y su posición frente a los pueblos indios: la cuestión indígena.....	102
La noción pueblo y su tipología.....	111
Los pueblos originarios de la ciudad de México.....	116
Proceso histórico-social.....	122
La relación con el territorio.....	129
Sistema de organización cívico-político-religioso: entretejido de participación social.....	147
Diagnóstico de los pueblos originarios.....	162

Capítulo IV.

Xochimilco: Construcción simbólica de un imaginario cultural.....169

Xochimilco en el siglo XXI.....171

La integración al contexto urbano.....178

Representaciones de Xochimilco.....185

Capítulo V.

San Luis Tlaxialtemalco:

Construcción y reconstrucción identitaria de un pueblo originario.....197

Pueblo originario xochimilca.....198

Memoria histórica: origen, fundación y recreación.....202

El territorio como espacio de vida y distintividad.....210

Organización interna: comunidad y familia.....215

El calendario festivo: elemento cohesionador.....221

San Luis de las Flores: de las chinampas a los invernaderos.....227

La defensa petlaxil: estrategias identitarias ante las problemáticas actuales.....232

Conclusiones generales.....237

Bibliografía.....243

PREFACIO

El “otro”, figura simbólica compleja de entender. Puede también tener distintos nombres y establecerse en plural: “ellos”, “los otros”; o en oposición: “los que no son como nosotros”; todas éstas, palabras que establecen la diferencia, el principio de la identidad. Pero ¿qué tanto se comprende a ese “otro”?, ¿qué tanto podemos comunicarnos con esa otredad?

La búsqueda del entendimiento con el otro, de racionalizar la relación “nosotros junto a los otros”, despertó el interés por el tema de la identidad. Su origen es, esencialmente, derivado de mi experiencia de vivir un año y un mes en Los Ángeles, California, en Estados Unidos, cuando tenía 18 años y estaba a punto de entrar a la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, para estudiar la especialización de Periodismo en la carrera de Ciencias de la Comunicación.

Las vivencias adquiridas en un país donde la multiculturalidad se acentúa en el día a día, me permitieron ser consciente de esa otredad, despertando en mí interrogantes que buscaban explicar un sentimiento de extrañeza, de no pertenencia, de ser ajena, lo que se enfatizó cuando perdí mi condición de estancia legal en aquel país, pero que al mismo tiempo encontraba su contraparte en la cercanía y la comunidad experimentada con personas con las que compartía el ser mexicana o latina.

El encuentro de frente con esa otredad, de la que yo misma formaba parte -pues a veces estaba en el grupo de los “otros” y en otras del “nosotros”-, se enmarcaba en la diversidad de gente que llenaban el autobús que tomaba para ir al trabajo, en la escuela, en las calles e incluso en la zona donde vivía. Conocí la frustración de no poder comunicarme con quienes no hablaban mi idioma y la necesidad de adaptarte para poder vivir en ese medio que culturalmente resultaba ajeno. Asimismo, experimenté la satisfacción de aprender otro idioma y entender la otredad cultural tanto de mis compañeros, en su mayoría latinos, como de mis maestros anglosajones, a quienes les interesaba conocer lo que teníamos que decir sus alumnos mexicanos, salvadoreños, cubanos, chilenos, hondureños, guatemaltecos, peruanos y colombianos; *no spanish* era la única regla de la escuela, lo cual no significaba que no pudiéramos hablar de lo que nos era conocido y cercano. Así, sin saberlo, como una forma de catarsis y reafirmación identitaria, nuestras clases de inglés se empapaban de ejemplos y pláticas sobre la vida en nuestros países, la complejidad de pronunciar un nombre o un apellido no escuchado jamás, las costumbres y tradiciones, los problemas y la política; las charlas podían empezar en el realismo mágico de García Márquez y terminar en lo que entonces era la huelga de la UNAM.

Relato así esta experiencia personal como un elemento didáctico para hacer explícita la dificultad que resulta el poner en común dos espacios culturales diferenciados, que por las circunstancias se encuentran. Es en este encuentro con las diferencias del otro, principio de la identidad, cuando las relaciones del espacio son de posible transformación para, posteriormente, ser conducidas hacia el entendimiento y la razón. Este hecho es resultado de la interacción entre

los seres humanos, milagro cotidiano hecho por seres ordinarios que sintetiza a la comunicación como herramienta potencial de cambio a través de la acción y la voluntad.

En este sentido, lo que me llevó de lleno a racionalizar esa necesidad de una identidad cultural fue el que, múltiples veces, tuve que señalar mi origen étnico, principalmente para trámites y papeles de la escuela -que no se fijaba en el estatus migratorio sino en la disposición del estudiante- de entre una reducida lista que incluía las palabras caucásico, asiático, africano, hispano y africoamericano. Nunca como hasta entonces había advertido tal diferenciación y el sentido de identidad, que igualmente podía derivar en los dos polos: la discriminación y el rechazo, o la aceptación y la pertenencia, con todas las variantes y situaciones que pueden conllevar.

Ese conocimiento empírico sobre la identidad se quedaría en mí como una inquietud necesaria de aprehender y de comprender, aflorando nuevamente en algunas de las clases de la carrera, ya en la universidad, manifestándose esa necesidad de entender al otro en mi enfoque periodístico, y convirtiéndose en el tema seleccionado para desarrollar como trabajo recepcional de la licenciatura.

Debido a que el interés era profundizar sobre la complejidad del tema identidad, decidí que, en sí, cualquier contexto resultaba un medio para hacerlo. Aunque mi experiencia se había enmarcado en otro lugar, el mismo principio de otredad se manifestaba en la realidad cercana, en la propia Ciudad de México. Esta ciudad, para unos cercana y lejana para otros, con muchas contradicciones en su interior, hostil por momentos e inclusiva en otros; con múltiples valores y formas de vivir; que puede ocultar, transformar o reafirmar a quienes en ella habitan: dilemas de identidad que se experimentan en espacios colectivos o en la individualidad; donde muchas veces se elige entre la imposición de la urbe o el imponerse a ella; una ciudad que lo mismo puede comunicar que incomunicar a partir de la diversidad de sus códigos culturales.

De entre las muchas formas de vivir la ciudad, de entender la otredad, fueron los pueblos originarios que en ésta perviven, como formas de organización social compleja, los que ofrecían la posibilidad de plantear una identidad cultural diferenciada en el contexto urbano; la cual, la mayoría de las veces, no sólo resulta lejana, sino incomprendida, desvinculada para el resto de la ciudad.

No obstante esta investigación representa un trabajo particular, de ninguna manera su realización hubiera sido posible sin la presencia, en diferentes partes del camino, de las personas que a nivel profesional y personal han contribuido a mi formación, a quienes deseo expresarles mi reconocimiento en estas líneas.

En el plano académico, principalmente, con especial cariño, quiero mencionar al profesor Gustavo de la Vega Shiota, quien desde el segundo semestre de la carrera incentivó mi interés por la investigación a través de sus clases, me enseñó la maravillosa experiencia del trabajo de campo, fuente fundamental para la comprensión de otras realidades, y se convirtió no sólo en un mentor sino en un amigo.

A mis profesores de la carrera, quienes, cada uno a su manera, contribuyeron a expandir mis horizontes de conocimiento a lo largo de nueve semestres. Con afecto nombro a mis

profesoras de la opción terminal de periodismo Lourdes Romero, Carmen Avilés y María Antonieta Barragán, cuyas enseñanzas para realizar un periodismo social, comprometido y humano, me acompañarán por siempre.

A la Universidad Nacional Autónoma de México como institución educativa, a la cual ingresé con ilusión desde el bachillerato y de la que me siento orgullosa de pertenecer, pues no sólo me ha brindado una educación universitaria, satisfacciones personales y muy gratas experiencias, sino también una manera muy particular de ver la vida.

En el plano personal, a mi familia, especialmente a mis padres, mi abuelita Flora Balbuena, mis tías Claudia, Blanca y Josefina Martignon y mi madrina Hortensia Barajas; por su amor, cariño y apoyo, y por siempre creer en mí.

A las amistades cultivadas a través del tiempo: Amanda, Angie, Carmen, Nadia, Alejandro e Iván, mis amigos de la Prepa 6; por más de diez años de experiencias que nos han hecho crecer.

A los amigos que encontré en la universidad, con quienes compartí gran parte de la carrera y la experiencia universitaria, y en quienes encontré un gran afecto y amistad: Karina, Cristóbal y Héctor.

A Antonio, por tu amor y confianza incondicionales, porque no podría escribir en unas cuantas líneas lo que has significado durante estos cinco años; y también a la familia Mata Zúñiga por su apoyo y consideraciones.

Finalmente, no por ello menos importante, quisiera agradecer a la comunidad de Xochimilco y al pueblo de San Luis Tlaxialtemalco por su cordialidad; principalmente a José Genovevo Pérez Espinosa y familia, quien me abrió las puertas de su casa e invitaciones a reuniones, conferencias, festividades y a las chinampas, convirtiéndose así en el mejor guía, además de que generosamente compartió no sólo tiempo y conocimiento de la historia oral de Xochimilco y San Luis, sino también documentos e información de su archivo personal.

Sea éste un intento por enfatizar la diversidad de una ciudad habitada por muchos, de desentrañar el porqué del no reconocimiento de esa otredad, que resulta perceptible día a día; de poner en común la forma que tienen algunos grupos sociales de la ciudad, los pueblos originarios, de afirmar su identidad cultural. Este trabajo es para ustedes, los otros.

INTRODUCCIÓN

México, como país pluricultural, se muestra diverso y complejo a un mismo tiempo, dado que los contextos en los que se inserta la vida cotidiana de quienes lo habitan refieren construcciones culturales tan distintas que su comprensión requiere de estudiar a profundidad los múltiples espacios particulares que lo componen.

En este sentido, el estudio de la cultura como generadora de sentido y significación, particularmente de la identidad como una de las categorías centrales de la cultura a través de la cual se constituyen las representaciones y concepciones del mundo que permiten la reproducción y transformación de la vida social -las cuales son manifestación de procesos de significación elaborados por los sujetos sociales-, se ha tornado ineludible dado que la identidad como fenómeno social se ha ido reubicando como parte de la modernidad. Por lo que su estudio, actualmente, se encuentra inscrito en procesos de intenso cambio social y de grandes transformaciones estructurales mundiales, tales como la globalización económica y tecnológica o la mundialización de la cultura, que guardan múltiples formas de articulación con los escenarios regionales, nacionales y locales.

En este contexto, la distinción y la diferenciación cultural de diversos grupos parecen expresarse cada vez con mayor fuerza, haciéndose más visibles en una tónica que se acerca mucho más a una necesidad de que su diferencia se reconozca como válida y con derechos para el sistema cultural que impera, que a una apología de la identidad.

Actualmente la construcción de las identidades sociales, específicamente de la identidad cultural, entendida ésta como una particular configuración de mundo de los grupos sociales y cuya finalidad es la cohesión social, se desarrolla en contextos sociales compuestos de una creciente complejidad cultural, en donde el sentido comunitario parece disolverse ante la preponderancia que el ámbito de lo individual ha tomado en los sistemas de vida de las sociedades contemporáneas, regidas bajo el sistema neoliberal. Lo cual ha implicado el surgimiento de variantes y reordenamientos en el estudio de los procesos identitarios, así como, en un contexto mundial, múltiples cuestionamientos la identidad, en un mundo que para muchos ha dejado de ser de fronteras. Lo que ha dado lugar a planteamientos que hablan de crisis, de afirmación, de tendencias de cambio, de componentes únicos identitarios que han sido rebasados, de nuevos ámbitos identitarios, e incluso de desaparición de las identidades culturales.

En un plano regional y nacional el tema se percibe igualmente vivo, aunque ello no quiere decir que se vuelva susceptible de ser visto. Particularmente resulta interesante que ante el planteamiento de una globalización y una mundialización de las sociedades que acercan y homogeneizan, todavía existan amplios grupos, comunidades y colectivos que buscan la autoidentificación a través de elementos culturales mediante los cuales perviven tradiciones

culturales que dotan de características significativas a los grupos y que forman parte de sus prácticas sociales, de su vida cotidiana, las cuales les permiten afirmarse y construirse a nivel colectivo, en el discurso y en la acción, a partir de un sentido de pertenencia y de identificación, en un espacio comunicativo de interacción común.

De manera específica, Latinoamérica es una región que presenta una marcada defensa de las identidades culturales en sus pueblos indios. A partir de los intensos procesos de sincretismo, mestizaje y aculturación vividos en esta parte del mundo pueden encontrarse identidades culturales arraigadas y tradicionales, muchas de ellas se ubican en ciudades y contextos urbanos, debido a que esta región representa hoy en día una de las más urbanizadas del mundo; aspecto del que México no ha quedado al margen. En este sentido, el país en su generalidad guarda también una histórica defensa de las identidades culturales en los pueblos indios extendidos a lo largo de su territorio.

Particularmente la Ciudad de México representa un espacio donde existe una amplia diversidad de construcciones identitarias. Aunque dicho espacio suele remitir a una gran urbe, a una metrópolis que se piensa homogénea en su generalidad a partir de un discurso nacional donde solamente cabe la cultura mayoritaria, basta un poco de atención a su multiplicidad cultural para constatar que existe una marcada diversidad, dentro de la cual se encuentra un número significativo de colectividades con expresiones culturales diferenciadas, algunas de ellas vinculadas con características propias del espacio rural-agrario pero que tienen la particularidad de reproducirse culturalmente, producto de un proceso histórico-social y político-económico, en el contexto urbano.

Cabe señalar que la Ciudad de México se ubica como el caso más representativo de una acelerada modernización y urbanización que obedeció a la centralización de poder por su carácter de capital del país, situación acentuada particularmente durante el siglo pasado, el cual estuvo marcado por las transformaciones del espacio, los cambios poblacionales, la concentración de actividades económicas y la diversificación del trabajo; procesos que tuvieron implicaciones en los pueblos asentados en ella, ya que incidieron directamente en todas las áreas de la vida en sociedad, incluyendo los procesos culturales.

A partir del principio de diversidad cultural existente en nuestro país, dado que en las dos últimas décadas el término pluriculturalismo ha tomado fuerza, lo que a su vez ha obedecido a una coyuntura internacional de reconocimiento de la pluralidad cultural devenida de los reordenamientos políticos, sociales y económicos recientes en un plano mundial, se desprende el origen de esta investigación, el cual tiene lugar en el interés de la identidad cultural como uno de los principales fenómenos sociales del país que resulta necesario conocer para explicar parte de su realidad actual, en la cual se ubica la de los pueblos originarios de la Ciudad de México.

Por pueblos originarios se entiende la noción surgida de la reivindicación de estos espacios, que representan aquellos cuyos habitantes tienen un origen o pasado indio, guardan un vínculo con el territorio y tienen formas de organización social, cultural, políticas y productivas

propias de la tradición cultural de los pueblos mesoamericanos, pero que se ubican, reconocen y han reconfigurado como parte del contexto urbano de la Ciudad de México, lo cual los dota de características particulares con relación a otros pueblos indios del país. Características que se hacen ostensibles en la transmisión generacional de la información de estos bienes simbólicos.

Este es el caso de los pueblos de Xochimilco, delegación constituida históricamente como un espacio rural ligado a la tradición y que representa una de las regiones más antigua y apegada a la defensa y sobrevivencia de su cultura, que se ha reconfigurado por el impacto de un continuo, rápido y frágil proceso de urbanización y modernización; procesos que incidieron principalmente en la distribución del espacio físico y sus recursos naturales, y derivado de ello en su tradición agrícola, las formas de trabajo, el perfil social de la población y la vida cotidiana en general.

Sin embargo, a pesar de los cambios ocurridos en su entorno pervive en este espacio una forma de vida comunitaria, se conserva una cohesión social importante y un vínculo profundo con el territorio, que da lugar a una interacción social definida por los lazos comunicativos, al ser garantes de la permanencia de esta estructura de sentido en particular, lo que ha permitido la recreación de una identidad xochimilca expresada en una variedad de manifestaciones culturales tangible e intangibles, que los dota de distintividad en una cultura urbana que parece no poder, o querer, coexistir con estos espacios, que parece no poder comunicarse.

¿Cómo pervive y cuál es la lógica de que se mantenga la identidad cultural de los pueblos originarios, los cuales comparten códigos culturales entre sí pero no con el resto de la ciudad? ¿De qué manera se construye el referente comunitario de estos espacios para adecuar expresiones culturales tradicionales en la dinámica urbana contemporánea? ¿Cómo han incidido las transformaciones derivadas de la modernización en la construcción de la identidad y en los procesos de significación de la realidad de los pobladores?

Comprender y analizar la forma como se construye y reconstruye el proceso social de la identidad cultural de los pueblos insertos en contextos urbanos, a través de la cultura como estación de servicio de la interacción es el objetivo de esta investigación, siendo la problemática la identidad cultural de un pueblo originario de la Ciudad de México, la cual a su vez representa un espacio de reproducción de identidades diferenciadas, aspecto que la dota de una diversidad cultural pocas veces reconocida. Se trata, específicamente, de ubicar este proceso de identificación colectiva en la experiencia cotidiana y referir cómo se expresa socialmente.

En este sentido, la interacción social tiene un papel fundamental en la constitución de la identidad, pues es a través de las interacciones sociales que se lleva a cabo la socialización humana, permitiendo la creación de espacios de relación donde los elementos que componen a la cultura, símbolos, valores, normas, costumbres y tradiciones, se crean, mantienen, reorganizan y modifican. Respecto de la interacción social se ha señalado como una de sus dimensiones al proceso de comunicación, a través de establecer que uno de los elementos de la comunicación como proceso social es el de la significación, puesto que los individuos no sólo comunican una cierta cantidad de información, sino que también intercambian significaciones que inducen

asociaciones de sentido, como resultado de compartir un universo simbólico¹. De esta forma, la posibilidad de percibir a las identidades, de percibir el “yo” o el “nosotros” (los pueblos originarios) con relación al “otro” o los “otros” (la ciudad), requiere necesariamente de la interacción social, dado que la cultura y al aprendizaje humano se realizan mediante la comunicación, por la que se adquiere el propio sentido del ser.

Este es el reto a afrontar para la comunicación como espacio potencial de entendimiento a través de la interacción con miras a la comprensión. De esta forma, me referiré a la interacción como un espacio de posible transformación, sólo a través de actos comunicativos cuyos actores procuren el conocimiento del otro y su realidad mediante la voluntad que supere las barreras de la otredad cultural en un sentido negativo. Del mismo modo, y para fines de este estudio, la categoría “interacción” de orientación sociológica, será aquí abordada en los términos antes mencionados, haciendo de ésta el espacio posible para una acción comunicativa que a su vez permita comprender la necesidad de la identidad y la reafirmación cultural como elementos culturales trascendentes.

La investigación parte de dos hipótesis: una general referida a que, en tanto que los pueblos son originarios, es decir, tienen un vínculo con un pasado indio pero se ubican en el contexto urbano, en ellos perviven identidades culturales arraigadas a partir de elementos de cultura tradicional, pero bajo una dinámica de integración a las nuevas condiciones sociales de vida, que se hacen patentes en los espacios de interacción; y una particular referida a que, en tanto que los pueblos originarios xochimilcas están caracterizados por un marcado vínculo con la agricultura y el agua, su identidad cultural se construye principalmente alrededor de estos elementos, aunque las transformaciones derivadas del crecimiento urbano los hayan reducido al mero plano simbólico, en el cual se comparten códigos culturales desasociados con el resto de la ciudad.

Dado que el estudio de la identidad implica el análisis de espacios y situaciones particulares que requieren ser contextualizadas, pues se trata de un fenómeno que no puede ser comprendido a partir de generalizaciones o de reduccionismos, se escogió como universo de estudio uno de los pueblos originarios de lo que se denomina como zona lacustre de Xochimilco, el pueblo de San Luis Tlaxialtemalco.

La razón se fundamenta en su representatividad como espacio xochimilca en donde, a pesar de estar alejado de la zona céntrica, en la cual se ubican el centro histórico y los barrios antiguos, las dinámicas de la urbanización hacen visible una transformación del espacio, pero en donde también se acentúan expresiones culturales como festividades religiosas, tradiciones y costumbres que manifiestan una forma de ser muy particular en el contexto de la ciudad, la cual defienden.

¹ MARC Edmon y Dominique PICARD, *La interacción social. Cultura, instituciones y comunicación*, Paidós, Barcelona, 1992, p. 29.

A ello hay que añadir que San Luis Tlaxialtemalco tiene la característica de extenderse sobre la prehispánica zona chinampera y, por tanto, guarda todavía relación con actividades productivas agrícolas tradicionales, además de contar con canales en su espacio físico, lo cual identifica dos de los principales elementos que dotan de particularidad a Xochimilco.

Otro razón recae en que se trata de un pueblo conocido por su actividad de floricultura, por lo cual se le denomina también como San Luis de las Flores, aunque es ampliamente conocido que esta actividad ha ido decayendo, al tiempo que su lugar lo ha tomado la implantación de invernaderos para la producción de plantas de ornato, entre ellas la nochebuena, forma de cultivo que rompe con la tradicional de la chinampa y que representa un cambio significativo. De esta forma San Luis Tlaxialtemalco representó un espacio adecuado para un acercamiento a prácticas sociales, discursivas, organizativas, económicas y políticas específicas pero que pueden ser encontradas en otros pueblos originarios de la ciudad, en mayor o menor medida.

Dado que la investigación plantea el estudio de la construcción y reconstrucción de la identidad cultural de los pueblos originarios en el contexto urbano de la Ciudad de México, a través de un acercamiento, conocimiento y análisis de uno de ellos, San Luis Tlaxialtemalco, resulta evidente que su abordaje teórico requirió de un enfoque interdisciplinario para las categorías de cultura, identidad, ciudad y pueblos indios, todas ellas necesarias para la comprensión del problema planteado, y para permitir una aproximación comunicacional que incorporó aspectos sociológicos y antropológicos. Esto mediante la interpretación de la interacción en los marcos dispuestos por una acción comunicativa potencial, que reitera lo inasible de la cultura, así como su eterna transformación como principio definitivo.

En este sentido, el estado del arte de la temática identidad fue una valiosa ayuda para ubicar la perspectiva teórica de los *estudios culturales en México*, desde la cual, a partir de sus marcos de interpretación, se han planteado reflexiones sobre la importancia de los fenómenos culturales como elementos de todas las prácticas sociales, incluida la comunicación como “la construcción de sentido o significados”, así como de sus problemáticas y posibles propuestas de solución, todo ello a partir de un enfoque interdisciplinario, con categorías de análisis que trascienden la parcelación disciplinaria, tales como: interacción, acción, voluntad y transformación, principalmente. Haciendo de la comunicación una “indisciplina” cuya riqueza estriba en la particular manera de tratar este tipo de problemáticas, dando cabida a un esfuerzo intelectual por “abrir las ciencias sociales”, como así bien lo expresa Immanuel Wallerstein.

En este punto es necesario señalar que los *estudios culturales en México*² no deben confundirse con la perspectiva de los llamados *cultural studies*, tanto de la escuela europea como

² En el caso mexicano la investigación cultural ha tenido un desarrollo diferente al de otros países debido a sus particulares condiciones socio-históricas, pues el interés por su estudio como objeto de una disciplina y bajo una perspectiva teórico-metodológica específica es reciente en nuestro país y no se remonta a más de 20 años. Para mayor referencia véase: GIMÉNEZ, Gilberto, “La investigación cultural en México. Una aproximación”, en: VALENZUELA Arce, José Manuel (coord.), *Los estudios culturales en México*, FCE, CONACULTA, México, 2003, pp. 56-79.

de la escuela americana, pues si bien ambas corrientes han compartido algunas referencias teóricas y objetos de estudio, tienen genealogías distintas, ya que en México como en América Latina se ha desarrollado una tradición de estudios culturales con características muy particulares, que han respondido a factores y necesidades específicas geográficas, de contexto y de enfoques teóricos para abordar, describir, explicar, analizar e interpretar la producción de la semiosis social.

La mayor diferencia, necesaria de mencionar dado el carácter de esta investigación, es que los primeros ubican como parte de su estudio a la cultura popular, entendiendo por ella las prácticas sociales y culturales de grupos sociales subalternos, entre los que se incluye a los pueblos indios pero también a los migrantes o a los grupos juveniles, en un marco de entender la cultura como un proceso relacional, producto de la interacción, y de ubicarla en un contexto de transformaciones, de procesos estructurales mundiales como la globalización económica, las nuevas tecnologías, la mundialización de la cultura, las migraciones o las reivindicaciones identitarias³. Mientras que los *cultural studies* plantean el estudio de la *popular culture*, la cual excluye a los grupos sociales subalternos, ubicándolos como propios del folclore, concentrándose en el estudio de las industrias culturales y los medios. Diferenciación que no pretende denostar pero sí enfatizar que esta última representa una perspectiva teórica inadecuada para abordar el universo de estudio que aquí se sitúa.

Así, a partir del principio de interdisciplinariedad de los *estudios culturales en México* fue posible utilizar las categorías teóricas de la cultura y la interacción para analizar -desde la comunicación, la sociología, la historia y la antropología- a la identidad cultural como una forma de producción simbólica en un espacio y contexto particular, como lo es un pueblo originario, y al mismo tiempo explicar ese proceso cultural, ubicando ese contexto particular en las dinámicas propias de un espacio macrosocial como lo es la Ciudad de México, la cual a su vez forma parte de procesos estructurales más amplios como la globalización y la mundialización.

De esta forma se pudo llevar cabo un análisis que partiendo de un proceso cultural, la identidad, da lugar a múltiples articulaciones de la cultura en un mismo espacio: la vida cotidiana; las producciones de significados -la comunicación al interior de un grupo a partir de símbolos culturales compartidos- de los pueblos originarios; la construcción cultural de la Ciudad de México como espacio urbano y la relación con los espacios denominados como rurales; o las prácticas sociales que entremezclan lo urbano y lo rural en el contexto urbano, y que pueden derivar en conflictos de incomprensión de los otros al no compartir los mismos códigos culturales, o en otras palabras, la incomunicación de distintos grupos sociales en un mismo espacio que impide el reconocimiento del otro y la alteridad al hacer irreductible la diferencia a través de la comunicación como lo plantea Alberto Melucci. En sí, un enfoque que permitiera observar una de las múltiples

³ Entre los principales autores de los que se nutre teóricamente la perspectiva de los *estudios culturales en México* se encuentran García Canclini, J.J. Brunner, Guillermo Bonfil Batalla, Gilberto Giménez, José Manuel Valenzuela Arce y Martín Barbero en un plano latinoamericano, así como de autores fundamentales de las ciencias sociales como Bourdieu, Giddens, Gramsci, Foucault, Barthes, entre otros.

formas en que la ciudad comunica a partir de la interacción social (los pueblos originarios, espacios comunicacionales coincidentes) de ciertos grupos.

Además, desde esta perspectiva de estudio fue posible desarrollar un trabajo que tuviera un alcance más allá de la mera descripción de un fenómeno social, pudiendo así plantearlo desde un análisis teórico interpretativo que permitiera una comprensión si no mejor, sí más amplia de uno de los procesos culturales contemporáneos más complejos, la comprensión de la validez y el derecho a la otredad, a la identidad cultural, a la diversidad, a lo moralmente válido, especialmente de los pueblos originarios y los pueblos indios. Problemática que forma parte de la realidad nacional en un plano general y particular del contexto urbano de la Ciudad de México, y que requiere necesariamente de un ejercicio crítico.

El método de investigación empleado fue de tipo deductivo, por lo que se planteó la generalidad del problema hasta su particularización en un espacio específico. La metodología utilizada para analizar el proceso de construcción y reconstrucción de la identidad cultural de los pueblos originarios requirió de elaborar un esquema que permitiera identificar los principales referentes para su reproducción, creando, por consecuencia, una forma de diferencia al exterior. Para dicho esquema se eligieron cuatro dimensiones de análisis: la memoria colectiva (enfaticada en su forma oral, que es a la vez producción discursiva), la tradición, la religiosidad popular y el territorio.

Los datos y la información requeridos para el análisis tuvieron lugar en diferentes momentos: el trabajo de campo se llevó a cabo en periodos de tiempo divididos en etapas a lo largo de los dos años que duró la investigación, la cual abarcó en un primer momento a Xochimilco y posteriormente al pueblo originario de San Luis Tlaxialtemalco. Las primeras etapas se destinaron a indagar el universo de estudio y a operacionalizar las técnicas de investigación más adecuadas para abordar el tema de la identidad cultural; tiempo durante el cual se hizo contacto con los informantes claves del pueblo. La segunda etapa fue la relativa a la investigación de campo traducida en acopio de información para un posterior análisis mediante las técnicas de investigación cualitativas de la documentación, la observación participante y las entrevistas. El trabajo de campo incluyó recorridos y visitas durante fechas significativas.

Se optó por dichas técnicas dado que resultaron las más viables en la recolección de información para el análisis de un espacio cargado de construcción de sentido y significados, al tiempo que se complementaron entre sí. La observación participante permitió registrar algunos de los procesos de apropiación, no apropiación o adaptación que los habitantes de los pueblos originarios realizan en el entorno donde viven. Las entrevistas, realizadas en diferentes tiempos y sesiones, representaron una de las formas más asequibles para registrar información general o específica a través de los testimonios y construcciones discursivas; pudiendo así analizar la forma como éstos comprenden su realidad y dotan de sentido y significación sus prácticas sociales, mostrando un sentimiento de comunidad y pertenencia, generando así una identidad cultural compartida, haciendo eco de una acción comunicativa moralmente válida. La documentación

permitió acceder a datos y fuentes locales secundarias que, en el cruce de información, resultaron necesarias para acrecentar el análisis, así como registrar aspectos de la memoria histórica.

La parte más importante fue el trabajo de campo con los propios habitantes de San Luis Tlaxiátemalco, así como de otros pueblos originarios, quienes, con esa forma amable y abierta de ser que los caracteriza, se mostraron dispuestos a compartir ideas, temores, problemas y sentimientos sobre la actual situación en torno a su identidad cultural como pueblo, su sentido de incompreensión que en el análisis se traduce en la no comunicación con el resto de la sociedad, con los que para ellos representan a los “otros”; por lo que ésta fue la mejor forma de conocer estos espacios, a través de los ojos y las voces de quienes los habitan.

En este sentido, especialmente significativo resultó ser un informante clave, con quien llegué por recomendación de la gente del lugar -gracias a la cualidad de un pueblo donde todos se conocen-, José Genovevo Pérez Espinosa, chinampero y cronista del pueblo de San Luis Tlaxiátemalco. De igual forma, parte fundamental de la investigación sobre la ciudad, así como su relación con los pueblos originarios, se derivó de la asistencia a conferencias, mesas de trabajo, encuentros de cronistas y otros espacios que para el estudio de los pueblos originarios se abrieron especialmente durante los años 2005 y 2006 en diferentes instituciones académicas, en una coyuntura de fortalecimiento de las identidades culturales desde los propios espacios de estudio. Particularmente resultaron importantes el taller “Fortalecimiento de las Instituciones de los Pueblos Originarios, Xochimilco, Milpa Alta y Tláhuac” llevado a cabo por el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM y el Gobierno del Distrito Federal, a cargo de la Dra. Natividad Gutiérrez Chong; así como el acceso a parte de los talleres y estudios del actual Proyecto UNESCO-Xochimilco. Ambos representaron formas de trabajo para ampliar la investigación ante las limitantes de recursos que un trabajo recepcional tiene para convocar a grupos enfocados o específicos, permitiendo el conocimiento de otros puntos de vista.

La investigación se expone organizada en cinco capítulos. En el primer capítulo se presenta un acercamiento teórico a los conceptos cultura e identidad en lo general, enfatizando en los elementos de la teoría de las identidades y las diferentes formas de identidad; particularizando en la conformación de la identidad cultural y exponiendo su contexto actual de estudio en un plano global. El propósito de dicho marco referencial fue establecer una reflexión acerca del concepto básico de la identidad cultural y su pertinencia para el desarrollo del problema de investigación en el universo de estudio de los pueblos originarios en lo general, y en particular de un contexto local como es el pueblo de San Luis; es decir, abarcar una reflexión general al mismo tiempo que teórica, para la comprensión de un tema de por sí complejo.

La decisión de dedicar un apartado de la investigación al tema de la identidad tuvo su origen en la problemática que representa la extensión de éste y los diferentes puntos de vista desde los que puede abordarse, pues a partir del estado de arte se encontró que la literatura de la identidad resulta, en la mayoría de los casos, muy especializada para quien se acerca por primera vez al tema, con contraposiciones conceptuales de autores de una misma perspectiva de estudio,

así como el uso indistinto de conceptos cuyas connotaciones se contraponen, como es el caso de la identidad cultural y la identidad nacional, por ejemplo.

En el segundo capítulo se establece el concepto de ciudad como espacio de construcciones simbólicas, para lo cual se exponen las diferentes formas de pensar la ciudad y se enfatiza su construcción desde la dimensión cultural. Se particulariza en la construcción de la Ciudad de México bajo los principios de la modernidad latinoamericana, y de las dicotomías urbano/rural y tradición/modernidad no como formas que determinan a la identidad cultural sino como procesos en los que se inscribe, ello porque desde el inicio de la investigación se consideró necesario que para comprender la situación actual de los pueblos originarios se requería estudiar, de manera general, la noción de lo rural y su pertinencia como forma caracterizar a los pueblos de la ciudad, pese a que sus circunstancias sociales y económicas han cambiado.

Se abordan también las principales transformaciones de la Ciudad de México, con la intención de comprender la construcción simbólica de este espacio y el lugar que se les ha dado a los pueblos que se reproducen socioculturalmente en ésta, lo cual permite ubicar a los pueblos de la ciudad como espacios diferenciados que viven y se reproducen en entornos urbanos, que han sido integrados o adecuados a ésta por una condición de expansión territorial que marcó a esta ciudad durante el siglo XX, y cuya complejidad es resultado de un proceso económico-político e histórico-social determinado. Ello en el entendido de que la identidad no puede pensarse al margen de la historia y el contexto específico de factores económicos, políticos, sociales y culturales.

El tercer capítulo está dedicado a la explicación de la conformación social y cultural de los pueblos originarios, retomando a la Ciudad de México como el espacio de su reproducción. Ello con la finalidad de establecer una caracterización que permita un acercamiento a la comprensión de sus formas de vida, para lo cual se retoma su proceso histórico-social, sus principales referentes de tradición cultural y el diagnóstico actual de los pueblos originarios en el contexto contemporáneo. También se realiza una reflexión argumentada sobre la relación establecida por el Estado con los pueblos indios -lo que se ha denominado la cuestión indígena- y la forma en que dicha relación repercute en el no reconocimiento e inclusión de los pueblos originarios en la diversidad cultural de la ciudad, y que en un plano general remite a la marginación impuesta a los pueblos indios; cuestiones que permiten establecer una parte de la forma como se construyen y reconstruyen identitariamente; así como la incapacidad de diálogo establecido con la ciudad.

En el cuarto capítulo se aborda Xochimilco a partir de su percepción como espacio rural-agrario, vinculado al pasado y con referentes históricos y culturales simbólicos, especialmente la tradición de las chinampas y la cultura lacustre, manifestados en un conjunto amplio de expresiones culturales; ello con la intención de señalar cómo el pueblo de San Luis Tlaxialtemalco participa de una identidad cultural más amplia y en común con otros pueblos originarios y barrios antiguos que conforman gran parte de esta delegación, en la cual se establece una diversificación del espacio, mezclando las dinámicas propias de la urbanidad y los rasgos característicos de una

sociedad ligada a un pasado rural que hoy día persiste en espacios específicos bajo nuevas circunstancias, es decir, lo que Beatriz Canabal denomina como una ruralidad urbana.

Evidentemente, el tratamiento del complejo sociocultural, ambiental, económico, político y social que representa Xochimilco resulta imposible de realizar en un solo capítulo, no en balde existe una amplia bibliografía especializada sobre los múltiples temas que sobre este espacio pueden abordarse; sin embargo, la intención fue proporcionar un acercamiento a Xochimilco para destacar las transformaciones que ha tenido en el marco de la modernización urbana de la ciudad, principalmente a través de los indicadores culturales donde se presenta la relación de funcionalidad que la Ciudad de México ha establecido con este espacio.

También se exponen las formas de representación en el imaginario cultural que sobre Xochimilco se construyen; una desde la percepción externa, la de los “otros” o la cultura mayoritaria, que ve el Xochimilco turístico y parcializado, y la otra, la mirada desde dentro, la del “nosotros”, la forma como los propios habitantes ven a Xochimilco y a ellos mismos, estableciendo su propia construcción cultural y haciendo una lectura diferenciada que se contrapone a la que, desde fuera, muchas veces se quiere imponer. Dos discursos sobre un mismo espacio que no logran establecer formas de comprensión del otro.

El quinto capítulo representa propiamente el estudio de la identidad cultural del pueblo originario de San Luis Tlaxialtemalco, el cual fue escrito en una narrativa que mezclara la literalidad propia del espacio con un análisis teórico, a partir de lo establecido en los capítulos anteriores. La intención fue realizar un discurso a partir de los vínculos interpretativos entre la investigación documental y el material empírico recabado en el trabajo de campo, para determinar los elementos que cohesionan y reproducen las prácticas simbólicas que participan en la construcción y reconstrucción de la identidad cultural de este pueblo en el contexto del ahora.

Particularmente se analizan los elementos identitarios identificados como característicos de los pueblos originarios: la memoria histórica, la tradición cultural, la religiosidad popular y el territorio, ello a partir de las particularidades sociales, culturales y económicas de este pueblo, como el que sea reconocido como chinampero y con un vínculo profundo a una cultura lacustre, como resultado de su particular entorno natural, y donde el mismo proceso histórico-social de la ciudad ha dado pauta a transformaciones que han reconfigurado el contexto donde se llevan a cabo sus procesos identitarios, principalmente relacionadas con las cuestiones del agua, la urbanización y el cambio de la agricultura de las chinampas por la producción de plantas en invernaderos. De forma que se presenta una perspectiva más cercana del cómo y el por qué se construye y reconstruye su identidad cultural en la vida cotidiana, la cual a su vez representa un modo más de vivir y habitar la Ciudad de México, formando parte de su diversidad aunque ésta carezca de reconocimiento social.

Es importante indicar que cualquier investigación de carácter cultural es invariablemente compleja en cuanto a la imposibilidad de abarcar la totalidad del universo de estudio. En este sentido, la realidad de los pueblos originarios, de San Luis Tlaxialtemalco y del espacio que

Xochimilco conforma, es mucho más amplia de lo que esta investigación puede abarcar en su calidad de trabajo recepcional limitado por tiempos y recursos.

Sin embargo, la principal intención fue poner en una perspectiva cercana parte de esa complejidad para entender y entendernos en esta multiplicidad de representaciones que es la ciudad. De esta forma, la información contenida aquí representa un basamento y una aportación al tema de la identidad cultural, de los pueblos originarios y en particular un aporte a la historia contemporánea del pueblo de San Luis Tlaxialtemalco como reconocimiento al valor que tiene para sus habitantes; aporte que no es definitivo pero que brinda la posibilidad de continuar el necesario estudio de los pueblos originarios de la Ciudad de México.

Asimismo, cabe señalar aquí que la posibilidad de realizar esta investigación desde un enfoque comunicacional permite situar la diversidad cultural desde un nuevo plano, el de participar de un dominio simbólico común en la interacción social. Ello a partir de entender a la identidad cultural de los pueblos originarios como una expresión simbólica de pertenencia colectiva al interior de un grupo, que se deriva de la construcción de significados o sentidos compartidos a partir de elementos culturales específicos.

La base de este principio es simple y remite al esquema esencial de comunicación: emisor, mensaje y receptor; pero no limitado al modelo comunicacional funcionalista, sino que se retoma el enfoque de los estudios culturales en México que lo vincula con la dimensión cultural, ubicando los modelos comunicacionales en el marco de la historia y la cultura; en donde la comunicación equivale a la construcción de sentido y que se encuentra atravesada por relaciones de poder y dominio, tal y como se establece en el contexto histórico social de los pueblos originarios⁴. Perspectiva que bien puede ir de la mano con la regularidad y cambio de la cultura a través de la acción comunicativa como elemento que del mismo modo trasciende el esquema funcionalista al ubicar a la comunicación como una relación dialectal de necesaria transformación.

¿Cuál es la importancia de esta interpretación? El hecho de que los seres humanos nos comunicamos mediante la construcción de significados o sentidos que se comparten a través de diferentes tipos de códigos. En este sentido, la identidad, el efecto de comunidad, se deriva de compartir códigos culturales comunes, de participar de un discurso simbólico propio de la colectividad, el cual se constituye en una construcción de sentido que reafirma las fronteras entre quienes pertenecen y los que no.

Actualmente, tan sólo en la delegación Xochimilco el 70 por ciento, la mayoría, de sus habitantes no son originarios, provienen de otras delegaciones como resultado de la urbanización de la ciudad; en este contexto, la incomprensión de las prácticas identitarias de los habitantes de los barrios antiguos y pueblos originarios, en los que perviven identidades culturales particulares, puede derivar en una mayor hostilidad y no reconocimiento del derecho a la diversidad. La alternativa es la comprensión, el conocimiento de sus códigos culturales, para posibilitar el diálogo.

⁴ Para utilizar este enfoque se retoman los trabajos de Rossana Reguillo, sobre la identidad y los usos de la comunicación.

I. LA IDENTIDAD COMO CATEGORÍA DE ESTUDIO: UN ACERCAMIENTO TEÓRICO

*Sin los "otros" no hay necesidad de
definirnos a nosotros mismos**

ARTICULACIONES ENTRE CULTURA E IDENTIDAD

Cultura e identidad son conceptos cuyos significados suelen confundirse fácilmente por la estrecha interrelación que guardan, por ello, para comprender el concepto de identidad, resulta conveniente establecer lo que se entiende por cultura. Denys Cucho explica la noción de cultura como inherente a la reflexión de las ciencias sociales debido a que éstas la necesitan para concebir la unidad de la humanidad en la diversidad, sin hacerlo en términos biológicos. El hombre es esencialmente un ser de cultura, y ésta remite a modos de vida, de pensamiento y, más importante aún, penetra directamente en el orden simbólico, en aquello que se vincula con el sentido¹.

De esta forma, las diferentes definiciones de cultura se estructuran con relación al amplio ámbito social que ésta recubre, pudiendo ser conceptualizada como principio organizador de la experiencia humana²; un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida³; un sistema significativo el cual a partir de representaciones y prácticas dentro de un contexto que les imprime sentido, permite la producción, reproducción y transformación de un orden social y material, siendo ella parte inherente al mismo⁴; la producción de fenómenos que constituyen, mediante la representación o reelaboración simbólica de las estructuras materiales, a comprender, reproducir o transformar el sistema social, es decir, todas las prácticas e instituciones dedicadas a la administración, renovación y reestructuración del sentido⁵; el conjunto de formas simbólicas (ideales, materiales e institucionales) a las cuales los individuos le atribuyen significados subjetivos [...] comunicados a través de los procesos de simbolización⁶.

Aunque dichas nociones refrendan perspectivas de estudio no necesariamente comunes, coinciden en establecer teóricamente a la cultura como producción de significación. De manera que, partiendo de un concepto sintetizado en una *sociología de la cultura*, se ha establecido que "al hablar de la cultura, la mayoría de los autores contemporáneos se refiere a ella como un repertorio históricamente estructurado, un conjunto de estilos, habilidades y esquemas que, incorporados en

* HOBBSAWN, Eric, "Identidad", en: GORSKI, H.C., *Identidades comunitarias y democracia*, Madrid, Trotta, pp. 47-63.

¹ CUCHE Denys, *La noción de cultura en las ciencias sociales*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1999, pp. 7-8.

² GARCÍA Rizo, Marta, "Comunicación e interacción social. Aportes de la comunicología al estudio de la ciudad, la identidad y la inmigración", *Global Media Journal*, Vol. 2, Núm. 3, primavera 2005.

³ GEERTZ Clifford, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1996, p. 88.

⁴ TEJERA Gaona, Héctor, "La identidad cultural y el análisis regional" en: *Nueva Antropología*, Vol. XII, Núm. 41, Marzo, México, 1992, p. 49.

⁵ GARCÍA CANCLINI, Néstor, *Las culturas populares en el capitalismo*, Nueva Imagen, México, 1982, p. 41.

⁶ CHIHU Amparán, "Introducción", en: CHIHU Amparán, Aquiles, (et. al.), *Sociología de la identidad*, UAM Iztapalapa, México, 2002, p. 243.

los sujetos, son utilizados, de manera más o menos consciente, para organizar sus prácticas, tanto individuales como colectivas”⁷.

De manera particular, Gilberto Giménez, retomando a Jean-Claude Passeron, distingue tres sentidos básicos del concepto cultura: como estilo de vida, como comportamiento declarativo y como corpus de obras valorizadas. La cultura como estilo de vida representa el sentido primordial y originario de la cultura, del cual se derivan y basan los otros dos, e implica el conjunto de modelos de representación y de acción que de algún modo orientan y regularizan el uso de tecnologías materiales, la organización de la vida social y las formas de pensamiento de un grupo⁸.

Así, la cultura como *estilo de vida* comprende los procesos intersubjetivos y la mayor parte del simbolismo social, representando el aspecto más perdurable de la vida simbólica de un grupo o de una sociedad. En la cual se ubican las “formas objetivadas” de la cultura -la cultura material y las técnicas corporales (prácticas rituales y de objetos cotidianos, religiosos, artísticos, etcétera)- y las “formas subjetivadas” de la cultura -las categorías mentales abstractas que organizan el lenguaje, el juicio, los gustos y la acción socialmente orientada-.

La necesidad de realizar la distinción entre dichas formas tiene como fin concebir que la cultura implica no disociarla nunca de los sujetos sociales que la producen, la emplean o la consumen, pues “no existe cultura sin sujeto, ni sujeto sin cultura”⁹; o en otras palabras: “el estudio de la cultura no puede realizarse si no es en intrínseca relación con sus portadores, con los sujetos sociales que actúan, se reconocen y se escinden por y a través de ella.”¹⁰

Es decir, no puede realizarse un estudio sobre la cultura de un pueblo, una comunidad o un grupo social determinado sin tomar en cuenta todos los aspectos sociales, políticos, económicos y culturales que los rodean, como en esta investigación sería el proceso histórico-social de los pueblos originarios de la Ciudad de México¹¹.

Y es que la cultura permea todos los ámbitos de la vida cotidiana y se convierte en aquello que estructura el comportamiento humano a través de objetos materiales, ideas, prácticas sociales

⁷ AUYERO Javier y Claudio BENZECRY, “Cultura”, en: ALTAMIRANO, Carlos (comp.), *Términos críticos de sociología de la cultura*, Paidós, Buenos Aires, 2002, p. 35.

⁸ El segundo y tercer sentidos de cultura son sintetizados por Giménez de la siguiente forma: como *comportamiento declarativo* la cultura es la autodefinición que un grupo realiza de su vida simbólica, es decir, la capacidad no sólo de practicar la cultura, sino de interpretarla y expresarla en términos discursivos (como mito, ideología, religión o filosofía); como *corpus de obras valorizadas* la cultura refiere al valor y estatus de un pequeño sector de mensajes y comportamientos culturales privilegiados dado por los miembros de un grupo o sociedad. GIMÉNEZ, Gilberto, “La investigación cultural en México. Una aproximación” en: VALENZUELA Arce (2003), *op. cit.*, pp. 56-58.

⁹ GIMÉNEZ, Gilberto, “Identidades en globalización”, en: Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad, Vol. VII, Núm. 19, Septiembre-Diciembre, 2000, p. 38.

¹⁰ TEJERA Gaona, *op. cit.*, pp. 51-52.

¹¹ En esta investigación se utilizará el término indio o pueblos indios o etnias en lugar de indígena o pueblos indígenas bajo el criterio de que, aunque ambos han sido utilizados de forma peyorativa, el término indígena se trata de un término operativo del Estado mexicano, una noción cuyo fondo supone su asimilación e integración a la cultura mayoritaria o mestiza, mientras que el término indio refiere el individuo o pueblo que resiste las formas de dominación y opresión. Asimismo, el término pueblos originarios para esta investigación se refiere a los pueblos ubicados en la Ciudad de México, que guardan particularidades culturales compartidas con los pueblos indios y que reivindicán el hecho de ser pueblos en el contexto urbano. Todos estos términos serán desarrollados en el Capítulo III: Ciudad de pueblos originarios.

-las prácticas sociales siempre son culturales si se las considera bajo la dimensión semiótica o de sentido, como pautas de comportamiento tienen su principio generador en el *habitus*-, instituciones y organizaciones, por lo que resulta condición esencial para la reproducción social; asimismo, la dimensión cultural de la sociedad imprime sentido a los procesos históricos.

El *habitus*, término usado sistemáticamente por Pierre Bourdieu¹², refiere a la cultura incorporada o interiorizada, esquemas prácticos de percepción, apreciación y evaluación, a partir de la cual los sujetos producen sus prácticas sociales; o en otras palabras, es la incorporación y materialización de un capital simbólico, por medio de la memoria colectiva, que reproduce en los sucesores lo que se adquirió de los antecesores. Por ello el *habitus* es lo que caracteriza a una clase o grupo social en relación con otros que no comparten las mismas condiciones sociales de existencia, permitiendo que los individuos se orienten en el espacio social propio y que adopten prácticas acordes con su pertenencia social en el ámbito de la vida cotidiana.

A este respecto, se ha referido que la vida social es una organización de los espacios simbólicos producto de su clasificación. Vida social que requiere de la memoria colectiva y la reclasificación simbólica como manipulación del sentido, pues los espacios simbólicos se conservan y reconstruyen a través del tiempo en forma de memoria colectiva, al tiempo que requiere de la modificación de sus referentes prácticos; dichos espacios son identificados como campos socioculturales, en los cuales los sujetos sociales interactúan y en los que se construyen las culturas y las identidades¹³.

Es por ello que la interacción social tiene un papel fundamental en la constitución de la cultura y de la identidad, pues es a través de las interacciones sociales que se lleva a cabo la socialización humana, permitiendo la creación de espacios de relación donde los elementos que componen a la cultura, símbolos, valores, normas, costumbres y tradiciones, se crean, mantienen, reorganizan y modifican.

En este sentido, se ha establecido el carácter de modificación intrínseco de la cultura, dado que "las culturas cambian constantemente: el cambio es su forma de ser. Las transformaciones ocurren de muchas y muy diferentes maneras: algunos rasgos se pierden y otros se adquieren, por préstamo, inducción, imposición o creación original"¹⁴. Lo cual permite establecer un aspecto fundamental que muchas veces se malentiende: la cultura no permanece inmutable en el tiempo.

A partir de las nociones ya expuestas, puede establecerse que, en su generalidad, la cultura ha sido planteada como la dimensión de significación o de sentido, a través de la cual se constituyen las representaciones y concepciones del mundo que permiten la reproducción y transformación de la vida social; representaciones y concepciones que son manifestación de procesos de significación elaborados por los sujetos sociales.

¹² BOURDIEU, Pierre, Sociología y cultura, Grijalbo, México, 1990.

¹³ TEJERA Gaona, *op. cit.*

¹⁴ BONFIL BATALLA, Guillermo, "Introducción. Nuevos perfiles de nuestra cultura", en: BONFIL Batalla, Guillermo (coord.), *Nuevas identidades culturales en México*, CONACULTA, México, 1993, p. 9.

En cuanto a la articulación existente entre cultura e identidad, la diferencia entre ambas quedará mejor precisada una vez que se haya realizado la exposición teórica general de la configuración de la identidad; sin embargo, por ahora puede puntualizarse que la principal diferencia recae en que la identidad es una categoría de la cultura, forma parte de ella bajo la premisa de que es en la cultura, como espacio de significación, donde se constituyen los procesos identitarios, y que la identidad es una forma de expresión de la cultura que es empleada por los grupos sociales para diferenciarse.

EL CONCEPTO IDENTIDAD Y SUS ELEMENTOS TEÓRICOS

La cuestión de la identidad cultural remite invariablemente, en un primer momento, a la cuestión más amplia de la identidad o identidad social, de la cual forma parte. La identidad, pese a corresponder a una de las categorías sociales de estudio más complejas, es también un término que resulta de uso común, aunque su significado no se comprenda en su totalidad o su uso no sea completamente el adecuado. Ello deriva de un hecho marcadamente acentuado en las últimas décadas, el estudio de la identidad ha adquirido preponderancia como una forma de comprensión del acontecer social en un contexto mundial actual percibido como de rápidas transformaciones y cambios más visibles.

Hablar de identidad tiene implicaciones de orden teórico debido a que se trata de un concepto formulado esencialmente desde la psicología y la antropología social¹⁵, que ha evolucionado como categoría, desde las concepciones esencialistas del término hasta concepciones más dinámicas¹⁶, y cuyo campo de análisis se ha nutrido de manera significativa desde diversas disciplinas y perspectivas teóricas de las ciencias sociales.

¹⁵ El vocablo «identidad», señala Claudio Lomnitz, se traslada al uso de las ciencias sociales en tiempos muy recientes, pues básicamente se introduce a partir de la influencia del psicoanálisis y se convierte en objeto de estudio a partir de la segunda mitad de la década de 1960. A su vez, Gilberto Giménez coincide en que el estudio del tópico identidad no es posible encontrarlo en referencias bibliográficas hasta antes de 1969 e indica, citando a Lapierre, que su estudio surge “por la emergencia de los movimientos sociales que han tomado por pretexto la identidad de un grupo [...] o de una categoría social [...] para cuestionar una relación de dominación o reivindicar una autonomía.” Véase: LOMNITZ, Carlos, “Identidad”, en: ALTAMIRANO, Carlos, *op. cit.*, p. 129; y GIMÉNEZ, Gilberto, “Materiales para una teoría de las identidades sociales” en: VALENZUELA Arce, José Manuel (coord.), *Decadencia y auge de las identidades. Cultura nacional, identidad cultural y modernización*, Colegio de la Frontera Norte - Plaza y Valdés, Tijuana, 2000, pp. 45- 46.

¹⁶ En los estudios de temas identitarios en las ciencias sociales existen y subsisten actualmente dos tendencias contrapuestas: la *esencialista*, que considera el origen de la identidad en una naturaleza idéntica compartida, es decir, en rasgos determinados e irremplazables; y una tendencia *construccionista* donde la identidad se construye artificialmente en la interacción social. Ambas tendencias pueden encontrarse en las tres posturas principales desde las que se ha desarrollado la identidad: la postura psicosocial, la postura interaccionista, y la postura postestructuralista. En el enfoque psicosocial, desarrollado fundamentalmente por Eric Erikson desde la psicología social, se conceptualiza a la identidad como una identidad fija o estable que se forma en una dialéctica que integra tanto las fases del desarrollo psicológico como los procesos sociohistóricos de una persona. Los enfoques interaccionistas, desarrollados desde la antropología social y el interaccionismo simbólico, por la tradición durkheimiana y autores como Erwin Goffman y Frederik Barth, refieren que las identidades no son sustancias estables y se construyen contextualmente a partir de marcos de interacción, lo que permite que un mismo individuo se identifique con diferentes grupos. Por otra parte, el enfoque postestructuralista, desarrollado por Michel Foucault, se inscribe en la relación sujeto-poder, desde el que se proclama «la muerte del sujeto», planteándose que uno de los dilemas de la política es la

Ante la extensa literatura existente sobre los procesos identitarios, se retoman a aquellos autores cuyas aportaciones permiten integrar metódicamente, y de forma operacional para esta investigación, la definición del concepto así como los elementos esenciales que lo componen desde la perspectiva teórica de los estudios culturales. Asimismo, se aborda a la identidad desde su perspectiva dinámica, opuesta a la concepción esencialista que la plantea como un conjunto estable de propiedades y atributos específicos que se mantienen constantes y sin variaciones en el tiempo.

En este sentido, referencias obligadas son Gilberto Giménez Montiel, quien a través de sus trabajos ha establecido los lineamientos centrales para una teoría de las identidades sociales, y José Manuel Valenzuela Arce, quien ha trabajado sobre los elementos conceptuales que las caracterizan.

Fundamentalmente hay que señalar que la dificultad para definir a la identidad recae en que se trata de un concepto complejo cuyos sentidos y extensiones muchas veces resultan confusos dado que se prestan a diversas interpretaciones o manipulaciones, y también por una tendencia a simplificar su significado en la cotidianidad del uso; por ello se ha señalado que se trata de un concepto polémico, políticamente peligroso y de manejo delicado, pero necesario e imprescindible en las ciencias sociales como instrumento de análisis teórico y empírico¹⁷.

Un acercamiento generalizado al significado de la identidad en la actualidad es propuesto en el texto *Sociología de las Identidades*, en el cual se establece que autores de disciplinas como la sociología, la historia, la antropología, la psicología y la ciencia política, coinciden en observar a la identidad como “un proceso de construcción simbólica de identificación-diferenciación que se realiza sobre un marco de referencia: territorio, clase, etnia, cultura, sexo, edad. [...] Se trata de un proceso identificador a través del cual las colectividades crean distinciones, establecen jerarquías y reglas de inclusión y exclusión”¹⁸.

Aunque dicha definición refiere el principio esencial de la identidad al indicar que se trata de un proceso de construcción simbólica y simultánea de identificación y de diferenciación, carece de otros elementos que permiten entenderla en su totalidad. Por ello, la definición que Gilberto Giménez establece, y que es una de las más referidas en los estudios identitarios, resulta complementaria y funcional.

Dicho autor señala que el núcleo teórico mínimo sobre el que existe cierto consenso es que “la identidad es el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos) a través de los cuales los actores sociales (individuales o colectivos) demarcan sus

individualización y la totalización de las estructuras de poder modernas, de lo cual se deriva que la imagen totalizadora (tanto del individuo como del Estado) sea una representación falsa del poder, inscrita en un complejo entramado de discursos e instituciones, que debe ser resistida mediante «rechazar lo que somos» e imaginar y construir lo que podríamos ser. Véase: LOMNITZ, Carlos, *op. cit.*, pp. 129-132.

¹⁷ GIMÉNEZ, Gilberto, “Identidades en globalización”, *op. cit.*, pp. 27-28.

¹⁸ CHIHU Amparán, *op. cit.*, pp. 5 y 246.

fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación determinada, todo ello dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado”¹⁹.

De esta forma pueden establecerse generalidades de la categoría identidad, como el que se trata de un proceso cultural interiorizado de identificación-diferenciación social e históricamente estructurado; pero para comprender mejor la complejidad que dicha categoría conlleva en su configuración resulta necesario separar en apartados sus principales requerimientos, aspectos cualidades y funciones, lo cual permitirá también operacionalizar el concepto para el posterior análisis del universo de estudio propuesto para esta investigación.

Los contextos sociales

Una primera cualidad de la identidad es que permite al individuo ubicarse en el sistema social y que él mismo sea ubicado socialmente. Sin embargo, la identidad no sólo concierne a los individuos, pues todo grupo está dotado de una identidad que corresponde a su definición social, definición que permite situarlo en el conjunto social²⁰.

Es por ello que el estudio de la identidad ha sido situado por los autores en dos planos: el de la individualidad, donde la identidad refiere a procesos de identificación y diferenciación entre el individuo y la colectividad; y el plano de la colectividad, o de lo social, donde refiere a procesos de identificación y diferenciación del grupo frente a la sociedad más amplia.

De manera específica, Giménez define a la identidad individual como “una distinguibilidad cualitativa y específica basada en tres series de factores discriminantes: una red de pertenencias sociales, una serie de atributos [rasgos psicológicos o de personalidad] y una narrativa personal [biografía]”²¹; mientras que a la identidad colectiva la define a manera de “entidades relacionales [...] constituidas por individuos vinculados entre sí por un común sentimiento de pertenencia, lo que implica [...] compartir un núcleo de símbolos y representaciones sociales y, por lo mismo, una orientación común a la acción”²².

La identidad individual parte de la concepción de ser un individuo único y se deriva de los procesos tempranos de socialización²³, específicamente de las identidades primarias, las cuales se encuentran profundamente enraizadas y se manifiestan como características interiorizadas; mientras que la identidad colectiva o de grupo parte de la concepción de ser miembro de un grupo, entendiendo que un grupo social está constituido por dos o más individuos que comparten una

¹⁹ GIMÉNEZ, Gilberto, “Paradigmas de identidad”, *op. cit.* p. 38.

²⁰ CUCHE, Denys, *op. cit.*, pp. 109.

²¹ GIMÉNEZ, Gilberto, “Materiales para una teoría de las identidades sociales”, *op. cit.*, p. 58.

²² *Idem*, pp. 59-60.

²³ La socialización primaria como proceso de interiorización que conlleva la interpretación del significado subjetivo de las acciones de los individuos en sociedad, sucede durante la niñez. La socialización secundaria acontece durante el proceso de desarrollo posterior en el cual el individuo conoce nuevos sectores de la sociedad; se deriva de la adquisición del conocimiento específico de modelos, que son adquiridos en la división social del trabajo, y requiere de un proceso de asimilación de comportamientos rutinarios en el ámbito de un área institucional.

identificación colectiva interna en común, en la medida en que se perciben a sí mismos como miembros de una misma categoría social²⁴, y es resultado de la suma de las identificaciones sociales usadas por una persona para definirse a sí misma.²⁵

Resulta conveniente mencionar que la diferencia entre identidad individual e identidad colectiva responde a una distinción analítica, pues existe una relación dialéctica entre ambas: “La identidad colectiva debe concebirse como una zona de la identidad personal, si es verdad que ésta se define en primer lugar por las relaciones de pertenencia a múltiples colectivos ya dotados de identidad propia en virtud de un núcleo distintivo de representaciones sociales”²⁶.

En este sentido, cabe agregar la referencia de Valenzuela Arce acerca de que la constitución de las identidades expresa la relación entre el individuo y la colectividad, entre lo individual y lo social. Con ello se establece entonces que la identidad es un proceso de construcción esencialmente social y dialéctico.

Por otra parte, las identidades, individuales y colectivas, requieren en primera instancia y como condición de posibilidad de dos contextos sociales: un contexto social endógeno e inmediato formado por contextos de interacción estables constituidos en forma de “mundos familiares” de la vida cotidiana o *mundos de la vida*²⁷; y un contexto social exógeno y mediato formado por campos sociales.

Los contextos de interacción de los grupos sociales, o mundos de vida, sirven de entorno a las identidades sociales y representan la forma de organización interna de la sociedad, son constituidos por un trasfondo de representaciones sociales²⁸ compartidas -tradiciones culturales, expectativas recíprocas, saberes compartidos y esquemas comunes de percepción, de interpretación y de evaluación- que proveen a los actores sociales de un marco cognitivo y normativo capaz de orientar y organizar interactivamente sus actividades ordinarias²⁹; es decir, los

²⁴ Chihu Amparán, retomando los fundamentos de la teoría sobre la identidad social, se basa en el concepto de categorización social desarrollado por Tajfel (1982) que explica que las categorizaciones sociales son divisiones del mundo social en clases o categorías distintas, de manera que la identificación social es el resultado de un proceso mediante el cual, un individuo utiliza un sistema de categorizaciones sociales para definirse a sí mismo o a otras personas. Así la identidad social estaría compuesta por aquellas categorías que denotan la membresía de uno con respecto a varios grupos sociales: sexo, nacionalidad, afiliación política, religión, etcétera.

²⁵ CHIHU Amparán, *op. cit.*, p. 6.

²⁶ GIMÉNEZ, Gilberto, “Materiales para una teoría de las identidades sociales”, *op. cit.*, p. 61

²⁷ Giménez entiende el *mundo de la vida* en el sentido de la fenomenología y la etnometodología, donde es definido como “el mundo conocido en común y dado por descontado” (*The world known in common and taken for granted*).

²⁸ Por representaciones sociales Giménez, citando a Jodelet, entiende “una forma de conocimiento socialmente elaborado y compartido, y orientada a la práctica, que contribuye a la construcción de una realidad común a un conjunto social”; asimismo, señala que “las representaciones sociales así definidas - siempre socialmente contextualizadas e internamente estructuradas- sirven como marcos de percepción y de interpretación de la realidad, y también como guías de los comportamientos y prácticas de los agentes sociales.”; las representaciones sociales, señala citando a Mugny y Carugati, “tienen también por función situar a los individuos y a los grupos en el campo social[...] permitiendo de este modo la elaboración de una identidad social y personal gratificante, es decir, compatible con sistemas de normas y de valores social e históricamente determinados.” *Idem*, pp. 54-55.

²⁹ Giménez citando a Dressler, *Idem*, p. 68.

mundos de vida representan la sociedad concebida desde la subjetividad de los sujetos sociales que participan en ella.

A su vez, los campos sociales representan una forma de organización externa y son entendidos como la estructura o espacio social que determina las formas que pueden revestir las interacciones simbólicas entre los sujetos y la representación que éstos pueden tener de la misma³⁰; es decir, representan el campo social donde las interacciones se producen o mantienen bajo una forma objetiva, es decir, sin importar lo que los agentes sociales opinen de ellas.

De esta forma, la relación entre ambos contextos se establece a partir de que:

La *organización endógena* de los mundos compartidos con base en las interacciones prácticas de la gente en su vida ordinaria se halla recubierta, sobre todo en las sociedades modernas, por una *organización exógena* [los campos sociales], que confía a instituciones especializadas (derecho, ciencia, arte política, media, etc.) la producción y el mantenimiento de contextos de interacción estables.³¹

Puede establecerse entonces que es en la sociedad, y como resultado de la interacción social, donde los individuos se convierten en personas, adquieren, reproducen y mantienen identidades sociales, individuales y colectivas, y llevan a cabo procesos sociales que componen su vida cotidiana; a su vez, la sociedad es la complejidad de “mundos de vida” contruidos socialmente, resultado del ordenamiento de construcciones de sentido y de las diversas experiencias humanas.

La identidad como relación social y proceso subjetivo: identificación y diferenciación

Sobre la identidad se establece una idea central: es producto de las relaciones sociales y es una dimensión subjetiva de los sujetos sociales. Es producto de una relación social porque no es un atributo o propiedad del sujeto en sí mismo:

La identidad sólo existe en y para sujetos, en y para actores sociales; su lugar propio es la relación social, es decir, la relación entre los grupos sociales. Por lo tanto, no existe identidad en sí ni para sí, sino sólo en relación con el “alter”. [...] es el resultado de un proceso de identificación en el seno de una situación relacional [...] es una construcción social que se realiza en el interior de marcos sociales que determinan la posición de los actores y, por lo mismo, orientan sus representaciones y acciones.³²

Este aspecto puede resumirse a la premisa de que se requiere de un contexto relacional, de interacción, para que una identidad exista, pues ésta necesariamente requiera de otras identidades para instaurar un proceso de diferenciación.

Se establece entonces que la identidad es un proceso intersubjetivo y simbólico porque remite a una norma de pertenencia, dado que es a través de ella que los individuos interiorizan en forma idiosincrática e individualizada las representaciones sociales propias de sus grupos de

³⁰ *Idem*, p. 70.

³¹ *Idem*, p. 69.

³² GIMÉNEZ, Gilberto, “Paradigmas de identidad”, *op. cit.*, pp. 38-39.

referencia³³. En este sentido, por pertenencia se entiende “reconocerse como parte de una cultura y de un grupo [...] comunicarse a través de un lenguaje, compartir conocimientos, ser parte de una genealogía y establecer vínculos de solidaridad”³⁴.

De esta forma, la identidad es relacional y subjetiva porque es sólo a partir del sistema de relaciones que se establece dentro de un grupo de individuos que cobran significación representaciones, acciones, objetos y sujetos sociales, o en otras palabras, porque se da en función del reconocimiento, la apropiación y la recreación simbólica de características culturales objetivas y subjetivas; es decir, la identidad se convierte en generadora de símbolos y representaciones sociales específicos y distintivos, a partir de procesos de interacción .

Del carácter relacional y subjetivista de la identidad se desprende un primer elemento, su rasgo de distinguibilidad o distintividad. A este respecto, Giménez refiere que la identidad se atribuye en primer lugar a una unidad distinguible, sea un objeto, un individuo o un grupo social. En este sentido, señala que los individuos, para distinguirse de los demás, también tienen que ser reconocidos por los demás en contextos de interacción y de comunicación social, pues la identidad sólo emerge y se afirma en la confrontación con otras identidades: “No basta que las personas se perciban como distintas bajo algún aspecto; también tienen que ser percibidas y reconocidas como tales. Toda identidad (individual o colectiva) requiere la sanción del *reconocimiento social* para que exista social y públicamente”³⁵.

A dicha cualidad de distinguibilidad se contraponen otra característica de la identidad: la alteridad. Rossana Reguillo señala que el carácter relacional de identificación-diferenciación de la identidad le permite a los grupos instaurar su propia alteridad, siendo la alteridad o el “otro” (los “otros”) lo que otorga el sentimiento de pertenencia a un “nosotros”³⁶.

Chihu Amparán también señala dicha relación cuando refiere que al mismo tiempo que se forma una identidad de grupo, se crea un proceso de identificación de los que no pertenecen al grupo; es decir, se da un proceso de categorización social. Se trata de la definición exterior que se hace de una colectividad: de los otros³⁷.

Ambos planteamientos suscriben la premisa de Giménez sobre el reconocimiento social, reafirmando que la identidad se define y se afirma en la diferencia. De esta forma, la alteridad resulta esencial en los procesos identitarios debido a que legitima su existencia en relación negativa con otras identidades.

Respecto de la diferencia identitaria, ha sido señalado que ésta no es consecuencia directa de la diferencia cultural, puesto que una cultura particular no produce por sí misma una

³³ GIMÉNEZ, Gilberto, “La investigación cultural en México. Una aproximación”, *op. cit.*, p. 55.

³⁴ Anthony Cohen citado en: SAFA Barraza, Patricia, Vecinos y vecindarios en la ciudad de México, un estudio sobre la construcción de las identidades vecinales en Coyoacán, D.F., CIESAS, UAM-Iztapalapa, México, 1998, p. 58

³⁵ *Idem*, p. 48.

³⁶ REGUILLO Rossana, “Jóvenes y estudios culturales. Notas para un balance reflexivo” en: GIMÉNEZ, Gilberto, “La investigación cultural en México. Una aproximación”, *op. cit.*, p. 370.

³⁷ CHIHU Amparán, *op. cit.*, p. 7.

identidad diferenciada: ésta solo puede ser el resultado de las interacciones entre grupos y de los procedimientos de diferenciación que instauran en sus relaciones³⁸. Lo cual enfoca a la identidad como algo que se construye y se reconstruye constantemente en los intercambios sociales, donde la identificación se produce junto con la diferenciación, y en la que la identificación puede funcionar como afirmación o como asignación de identidad.

Giménez establece que tanto el “nosotros” (la distinguibilidad) y los “otros” (la alteridad) son dos dimensiones necesarias y complementarias para que se constituyan las identidades, tanto individuales como colectivas, pues éstas se sitúan en una polaridad entre el autorreconocimiento (la autopercepción de un sujeto en relación con los otros) y el heterorreconocimiento (el reconocimiento y la aprobación de los otros sujetos), manifestándose bajo configuraciones que varían dependiendo de la presencia y la intensidad de dichos polos.

Asimismo, dicho autor plantea que la identidad de los actores sociales, sean individuales o colectivos, resulta siempre de una especie de compromiso o negociación entre una autoafirmación y una asignación identitaria, o en otras palabras, entre “autoidentidad” y “exoidentidad”. De manera que la prevalencia de la autoafirmación o de la asignación dependerá de la correlación de fuerzas entre los grupos o actores sociales en contacto³⁹, es decir, de las relaciones de poder que se establezcan, aspecto que será desarrollado más adelante. De esta forma se reafirma la premisa de que la identidad se forma en un doble transcurso: “en el proceso intersubjetivo de reconocimiento se construye la conciencia del “nosotros” y concomitantemente la identificación de “los otros”, los que no comparten las características principales que constituyen la identidad”⁴⁰.

Este doble proceso de constitución de las identidades es referido por Maria Ana Portal y José Carlos Aguado como la dialéctica interno-externo de la identificación; ellos señalan que las identificaciones sociales “se construyen a partir de la manera particular en que cada grupo social logra espaciar y definir el ritmo de sus prácticas colectivas, significándolas y recreándolas”⁴¹.

De lo anterior puede afirmarse que la construcción de la identidad se lleva a cabo dentro de sistemas de relaciones sociales particulares, a través de las cuales se definen y confrontan un sujeto o un grupo con los diferentes rostros que asume la alteridad.

Asimismo, los autores coinciden que en la relación de alteridad de toda identidad social existen elementos, formas simbólicas de distinción, que establecen la construcción entre “nosotros” y los “otros”; elementos de la cultura, conocidos como referentes identitarios, que se apropian y que son necesarios para entender la realidad de ambos, configurar una identidad y determinar la inclusión/exclusión de los individuos dentro de una unidad sociocultural.

Sin embargo, la identidad no se identifica solamente por la presencia de los elementos culturales, sino que requiere de procesos de subjetividad y reelaboración por medio de los cuales

³⁸ CUCHE, Denys, *op. cit.*, p. 112.

³⁹ *Idem*, p. 39-40.

⁴⁰ VALENZUELA Arce, “Identidades culturales”, en: VALENZUELA Arce (2000), *op. cit.*, pp. 109-111.

⁴¹ AGUADO, José Carlos, y Maria Ana Portal, “Tiempo, espacio e identidad social”, *Alteridades*, Año 1, Núm.2, UAM-I, 1991, p. 33.

los sujetos seleccionan e interiorizan ciertos elementos culturales como referentes de identidad, puesto que “la mera existencia objetivamente observable de una determinada configuración cultural no genera automáticamente una identidad. Se requiere todavía de parte de los actores sociales la voluntad de distinguirse socialmente a través de una reelaboración subjetiva y selectiva de algunos de sus elementos”⁴².

Sintetizando, las identidades siempre se construyen a partir de un proceso relacional de identificaciones y diferenciaciones subjetivas entre los individuos y los grupos -sea que se les denominen “nosotros” y los “otros”, distinguibilidad y alteridad, autorreconocimiento y heterorreconocimiento, o procesos interno y externo- que se llevan a cabo en contextos de interacción social, de forma tal que el concepto identidad supone una elaboración simbólica y práctica de lo que los actores sociales consideran como propio y lo que les resulta ajeno a partir de interiorizar determinados referentes culturales.

Respecto de la interacción social se ha señalado como una de sus dimensiones al proceso de comunicación, a través de establecer que uno de los elementos de la comunicación como proceso social es el de la significación, puesto que los individuos no sólo comunican una cierta cantidad de información, sino que también intercambian significaciones que inducen asociaciones de sentido, como resultado de compartir un universo simbólico⁴³. En esta línea, se plantea que la posibilidad de percibir a las identidades, de percibir el “yo” o el “nosotros” en relación al “otro” o los “otros”, requiere necesariamente de la interacción social, dado que la cultura y al aprendizaje humano se realizan mediante la comunicación, o interacción simbólica, por la que se adquiere el propio sentido del ser, carácter e identidad⁴⁴.

Dicho planteamiento retoma las aportaciones de G. Herbert Mead -autor representativo de la corriente del Interaccionismo Simbólico que desarrolló el concepto del *self* (sí mismo), respecto a que la adquisición del sentido del yo (del mí mismo) se da de forma paralela a la adquisición del sentido de la existencia del otro. A partir de esta relación puede establecerse la importancia del proceso de interacción:

Los procesos individuales y sociales son como repertorios articulables de interacciones sociales cargadas paulatinamente de más significados, según se amplían y diversifican las experiencias. Así, el sentido del “yo” y el sentido del “otro generalizado” [la sociedad], a través de este tipo de interacciones simbólicas, se van manteniendo y reforzando, permitiendo a los seres humanos reconocerse como tales y dotar de sentido a sus experiencias.⁴⁵

De esta forma, los diferentes ámbitos de interacción en los que se inscriben los sujetos y los grupos delimitan a las identidades tanto individuales como colectivas, al tiempo que la

⁴² GIMÉNEZ, Gilberto, “Paradigmas de identidad”, *op. cit.*, p. 38.

⁴³ MARC Edmon y Dominique PICARD, *La interacción social. Cultura, instituciones y comunicación*, Paidós, Barcelona, 1992, p. 29.

⁴⁴ “Los aportes del interaccionismo simbólico” en: RIZO, Marta, *op. cit.*

⁴⁵ *ídem*.

configuración de éstas es producto tanto de la socialización cultural como de las relaciones de contraste que permiten establecer la distintividad y la alteridad.

Ámbitos y configuración de las identidades

Al ser la identidad producto de la relación dialéctica entre lo individual y lo social, su complejidad es inherente porque participa de la propia heterogeneidad de cualquier grupo social, por ello no existe una sola identidad individual ni una sola identidad colectiva, sino que existen ámbitos simultáneos de la identidad según se vaya dando la práctica social, o en otras palabras, un mismo sujeto o grupos social puede adscribirse a diferentes ámbitos de identidad.

Giménez señala que no deben confundirse analíticamente los ámbitos de las identidades, pues en los individuos debe hablarse de "dimensiones de identidad" mientras que cuando se habla de grupos sociales debe hablarse de "identidades colectivas". Ello se explica bajo el razonamiento de que si se habla de que un individuo tiene múltiples o diversas identidades se supondrían la presencia de un individuo fragmentado, casi esquizofrénico, en cambio, al hablar de dimensiones de su identidad, se da cuenta de la diversidad de identidades colectivas a las que pertenece, presentado al individuo como unidad⁴⁶.

Puede entenderse entonces que no hay una única identidad de pertenencia, pues un individuo, en tanto forma parte de una cultura constituida internamente por ámbitos diversos, puede reconocerse como miembro de conjuntos más vastos de identificación, ya que "cada individuo integra, de manera sintética, la pluralidad de las referencias identificatorias que están vinculadas con su historia"⁴⁷. Sin embargo, hay que observar que pueden existir dimensiones o identidades colectivas que resultan más visibles y destacadas, como la preponderancia de la identidad cultural, nacional, étnica, religiosa, etcétera, dependiendo del contexto situacional.

De lo anterior puede establecerse que se vive en una alteridad de dimensiones de la identidad e identidades colectivas⁴⁸ que se construyen contextualmente, las cuales se expresan en ámbitos identitarios diversos, entre los que pueden destacarse los repertorios identitarios compatibles e incompatibles. Los primeros generalmente pueden coexistir sin mayores conflictos y

⁴⁶ GIMÉNEZ, Gilberto, "Seminario sobre cultura y representaciones culturales", citado en pie de página en: PÉREZ Ruiz, Maya Lorena, "El estudio de las relaciones interétnicas en la antropología mexicana" en: VALENZUELA Arce (2003), *op. cit.*, p. 192.

⁴⁷ CUCHE, Denys, *op. cit.*, p. 119.

⁴⁸ Resulta conveniente señalar el cuidado que debe tenerse en no confundir a las dimensiones de la identidad y las identidades colectivas a las que puede adscribirse una persona con los roles, estatus o adhesiones a grupos específicos (como el ser padre, hijo, profesional, soldado, vegetariano, músico, etcétera), dado que no representan configuraciones identitarias aunque algunos autores así lo entiendan. Asimismo, la identidad no debe confundirse con una condición derivada de una situación o proceso social provisional, es decir que pueda desaparecer cuando cambia el contexto, tal como ser migrante, exiliado, desplazado, convicto, etcétera. Véase: "Los laberintos de la identidad" en: BARTOLOMÉ, Miguel Alberto, *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina, Siglo XXI*, México, 2006, pp. 75-76.

sin que la existencia de unas identidades excluya a las otras, mientras que los segundos mantienen umbrales excluyentes⁴⁹.

Ejemplo de los repertorios identitarios compatibles lo representaría la posibilidad de que una persona pueda asumirse, simultáneamente, como latinoamericano, como mexicano, o como católico; mientras que el caso de los repertorios identitarios excluyentes lo representarían el hecho de asumirse como católico y protestante, caucásico y africoestadunidense, mujer y hombre, y en el caso latinoamericano incluso puede señalarse el de asumirse como mazahua (una identidad étnica) y como ciudadano mexicano (una identidad nacional)⁵⁰.

Asimismo, existe una distinción entre las formas en que se pueden configurar las identidades definiéndolas como identidades cotidianas e identidades imaginadas. Las identidades cotidianas son aquellas que se conforman en los ámbitos íntimos, cara a cara, en las prácticas cotidianas de naturaleza íntima; mientras que las identidades imaginadas o genéricas son conformadas en niveles de interacción que rebasan la relación cara a cara, imposibilitando así un nivel interpersonal de reconocimiento⁵¹. Por identidades cotidianas puede entenderse aquellas que se dan en espacios locales o en grupos pequeños, como una identidad étnica o la identidad cultural de un grupo cuyo espacio de interacción no sea tan amplio; en el caso de las identidades imaginadas o genéricas puede ubicarse a las identidades nacionales o a las identidades religiosas, puesto que sus espacios de interacción son más amplios.

Por otro lado, aunque las identidades se construyen y refrendan en el ámbito simbólico, Valenzuela Arce agrega que también lo pueden hacer, específicamente hablando de identidades colectivas, en el ámbito de la acción social y dentro de campos de interacción, negociación y disputa. A este respecto refiere la configuración de la acción social a partir de la construcción de un sentimiento de identidad o de conciencia del “nosotros”, en el que simultáneamente se construye una visión colectiva que diferencia de los “otros”⁵².

Dicho proceso implica que en el “nosotros” se establezcan demarcaciones subjetivas donde se crean referentes simbólicos al interior a través de la existencia de intereses comunes; lo cual implica la identificación de adversarios (los “otros”) que representan los límites infranqueables, así como la construcción de diferentes niveles de confrontación del “nosotros” frente a los adversarios, de tal forma que la acción colectiva se posibilita cuando la imagen de los “otros” se percibe como amenazante al interior del grupo⁵³.

⁴⁹ VALENZUELA Arce, *El color de las sombras. Chicanos, identidad y racismo*, P y V, México, 1996, p. 38.

⁵⁰ En referencia específica a la identidad étnica, no es que ésta excluya a otras identificaciones como la de ser ciudadano; la razón de que se perciba a la primera como excluyente de una identidad nacional se da en razón directa a que en las sociedades latinoamericanas una constante ha sido la no inclusión de las etnias y los indios en sus proyectos de nación, negándoles la posibilidad material y cultural de asumirse como ciudadanos de pleno derecho, lo cual no quiere decir que los pueblos indios no puedan conjuntar ambas identidades sino que no existen procesos culturales que se los permitan. Véase: BARTOLOMÉ, *Procesos interculturales*, op. cit.

⁵¹ VALENZUELA Arce, *El color de las sombras. Chicanos, identidad y racismo*, op. cit., p. 38.

⁵² Valenzuela Arce retoma dicho planteamiento del paradigma orientado a la identidad cuyos principales representantes son Alan Touraine, Alberto Melucci, Francesco Alberoni y Neil Smelser.

⁵³ *Ibidem*, pp. 28, 34; VALENZUELA Arce, “Identidades culturales”, op. cit., pp. 118-119.

Sin embargo, hay que señalar que esta forma de constitución de las identidades se da en contextos específicos y bajo circunstancias particulares que permiten que la identificación y diferenciación cultural devengan en confrontación. Un ejemplo de ello puede ubicarse en el contexto étnico-religioso de los judíos y palestinos, donde la identidad se refrenda en el ámbito de la acción social a partir de una historia política, social y cultural donde la identidad de cada grupo resulta una amenaza para el otro.

Construcción y reconstrucción identitaria: proceso histórico y de continuidad en el tiempo

Además de relacional y subjetiva, una característica fundamental de las identidades es el hecho de que sean históricamente delimitadas y, por tanto, se encuentren conformadas en contextos sociohistóricos particulares⁵⁴; en otras palabras, la identidad no puede entenderse al margen de la historia y el contexto específico de factores económicos, políticos, sociales y culturales:

Todas las identidades se *construyen* a lo largo de un proceso social de identificación, pero ello no significa que existan identidades originales o esenciales, o verdaderas y falsas, que tienden a ser reemplazadas por otras más o menos legítimas o espurias, sino que cada una de las manifestaciones identitarias corresponden a un específico momento histórico y su mayor o menor legitimidad no puede ser objeto de un análisis valorativo [...] ya que es vivida como una totalidad por sus protagonistas.⁵⁵

Dado que la identidad es siempre histórica, una condición para su formación es su capacidad de permanecer, aunque sea de forma imaginaria, en el tiempo y en el espacio, así como en la diversidad de situaciones, por ello Giménez señala que más que un proceso de permanencia se trata de una continuidad en el cambio; de una dialéctica entre permanencia y cambio, entre continuidad y discontinuidad: “[las identidades] se mantienen y duran adaptándose al entorno y recomponiéndose incesantemente, sin dejar de ser las mismas. Se trata de un proceso siempre abierto y, por ende, nunca definitivo ni acabado”⁵⁶.

Ello permite explicar el porqué la identidad de los actuales pueblos originarios de Xochimilco no sea idéntica a la identidad del pueblo de Xochimilco antes de la Conquista Española, aunque exista entre ambos grupos sociales una tradición cultural milenaria que permita significar una construcción identitaria en la actualidad.

A este respecto cabe mencionar el planteamiento de Fredrik Barth en referencia a que la identidad se define primariamente por la continuidad de sus “fronteras”, sus límites o diferencias, y no tanto por el contenido cultural que en un momento dado marca simbólicamente dichos límites⁵⁷.

⁵⁴ VALENZUELA Arce (1996), *op. cit.*, p. 37.

⁵⁵ BARTOLOMÉ, *Procesos interculturales*. *op. cit.* p. 73.

⁵⁶ GIMÉNEZ, Gilberto, “Materiales para una teoría de las identidades sociales”, *op. cit.*, pp. 63-64.

⁵⁷ Aunque el antropólogo Fredrik Barth enfoca su trabajo en el estudio de los grupos étnicos como formas de organización orientadas a regular la interacción social a través de la presencia de fronteras a la interacción, a la vez que genera categorías de autoadscripción y de adscripción por otros, se pueden retomar algunas de sus concepciones teóricas en relación a la configuración de la identidad étnica en razón de que son principios aplicables a las identidades colectivas en lo general. Véase: *Ídem*, p. 70; GIMÉNEZ Gilberto, “Paradigmas de identidad”, *op. cit.*, pp. 43-44.

De lo cual Giménez retoma que las características culturales, los referentes identitarios, pueden transformarse con el tiempo sin que se altere su identidad; o en otras palabras, los elementos que componen a las identidades pueden presentar ritmos de cambio distintos. En este sentido, dicho autor ubica ciertos procesos de cambio cultural producto de la modernización en zonas fronterizas o en áreas urbanas, como serían los fenómenos de “aculturación” o de “transculturación”, los cuales no implican automáticamente una pérdida de identidad sino una recomposición adaptativa de la misma, o incluso la reactivación de la identidad a través de procesos de exaltación regenerativa.

Establece además que una característica de la identidad colectiva es configurar y reconfigurar el pasado del grupo como memoria colectiva compartida por sus miembros; cuyo equivalente en la identidad individual lo conformaría la memoria biográfica. Complementando esta idea se ubica la de la memoria como una de las funciones de la identidad, ya que es tanto lo que permite a un sujeto reconocerse como él mismo en el tiempo, como el mecanismo selectivo que hace al sujeto privilegiar algunos recuerdos por encima de otros; en el caso de las identidades colectivas, es a través de la memoria colectiva que se articula y actualiza permanentemente el conjunto de referentes compartidos por medio de los cuales se afirman y recrean el sentido de pertenencia y la identidad grupal, la idea de cohesión social⁵⁸.

Retomando el carácter dialéctico de permanencia y cambio de la identidad, Vania Salles y Valenzuela Arce plantean que las identidades se construyen y reconstruyen en la interacción social, y es dentro de ella que se refrendan o modifican. A su vez, al modificarse suscitan cambios en los contextos de los que forman parte⁵⁹. A partir de lo cual se entiende que la construcción y la reconstrucción inherentes a la identidad inciden directamente en los ámbitos sociales en los que se configura. De ahí la reiteración acerca de que las identidades son situacionales y, por tanto, no niegan ni excluyen articulaciones que refieren a formas más amplias y complejas de estructuración social⁶⁰.

De esta manera los autores coinciden en que la identidad tiene una capacidad de variación en el tiempo, de lo que deriva el hecho de que puedan emerger otras posibilidades de identificación como nuevas identidades, o que las ya existentes se modifiquen, refrenden, reorganicen, reestructuren, resignifiquen y redefinan como consecuencia de las pérdidas, las rupturas -por ruptura se entiende no una negación del pasado sino una adaptación a las nuevas condiciones socioestructurales- y las renovaciones identitarias, a través de procesos complejos y de duración variable que son resultado de transformaciones internas y/o contextuales. Así, a medida que se transforman las condiciones históricas, el sujeto o grupo modifica sus propias formas de organización social, dando lugar a que los referentes identitarios pueden transformarse.

⁵⁸ JEDLOWSKI, Paolo, “La sociología y la memoria colectiva”, en: RIVERO, Rosa, G. Bellelli, *Memoria colectiva e identidad nacional*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.

⁵⁹ SALLES, Vania y José Manuel VALENZUELA Arce, *En muchos lugares y todos los días: vírgenes, santos y niños Dios: mística y religiosidad popular en Xochimilco*, El Colegio de México, México, 1997, p. 57.

⁶⁰ VALENZUELA Arce (1996), *op. cit.*, p. 39.

Este principio permite explicar la naturaleza de cambio y continuidad inherente a las identidades, entendiéndola más allá del discurso esencialista que la permea, pues cuando se habla de identidad en un discurso no teórico se le suele pensar como algo que no puede cambiar, ya que el cambio se entiende como pérdida, como es el caso, particularmente en México, de los grupos étnicos, los cuales son pensados en función de ciertos elementos culturales atribuidos como “característicos” para que pueda hablarse de un grupo étnico, tales como la lengua o la vestimenta, y en donde se concibe que, si han sido cambiados a partir del contexto por otros elementos, existe una pérdida de identidad.

Desde luego que, dependiendo del contexto y la situación, pueden existir pérdidas identitarias, pero ésta no es la única posibilidad, la identidad también puede, como ya se ha enunciado, transformarse, modificarse y redefinirse. De ahí la importancia de que la identidad como objeto de estudio se trabaje de manera específica y diferenciada en cada nivel, siempre de manera contextual, en concordancia con los ámbitos internos y externos en que se sitúa.

Relaciones de poder y dominio

La capacidad de variación de la identidad, su cambio y continuidad, en parte es producto de los conflictos y negociaciones de los significados que dan sentido a las prácticas que van construyendo las relaciones sociales, puesto que está históricamente situada y es resultante de conflictos y luchas⁶¹.

Las identidades son diferentes y desiguales porque los actores sociales que las construyen tienen distintas posiciones de poder y legitimidad, es por ello que en la coexistencia de los ámbitos de las identidades puede persistir cierto grado de conflictividad, especialmente cuando por medio de relaciones de poder se da mayor relevancia a una forma de identidad sobre otra⁶²; de este aspecto se deriva que las identidades se encuentran definidas por posiciones relacionales de poder e incluyan procesos de asimilación, recreación, innovación y resistencia cultural⁶³.

En este sentido, Cuche refiere que la identidad es lo que se pone en juego en las luchas sociales por la “clasificación legítima”, ya que no todos los grupos tienen el mismo poder de identificación, el cual depende de la posición que se ocupa en el sistema de relaciones que vincula a los grupos entre sí; de ello se desprende que la autoridad legítima tenga el poder simbólico de hacer reconocer como fundadas sus categorías de representación de la realidad social y sus propios principios de división del mundo social y, por eso mismo, hacer y deshacer grupos⁶⁴.

⁶¹ GIMÉNEZ Gilberto, “Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa”, en: BONFIL, *op. cit.*, p. 27.

⁶² Un ejemplo es el racismo contra las personas de raza negra que se suscita en algunos contextos culturales como el de Estados Unidos y Sudáfrica, en los cuales se da mayor relevancia al “nosotros” los blancos, relegando cualquier otra forma identitaria. En dichos contextos, la imagen de “ellos” o los “otros”, “los de color”, implica prejuicios y segregación, lo que revela un conflicto de identidad en quienes han creado el “ellos”, así como el establecimiento de relaciones de poder a partir de las identificaciones culturales.

⁶³ VALENZUELA Arce (1996), *op. cit.*, p. 38.

⁶⁴ CUCHE, Denys, *op. cit.*, p. 113-114.

De manera específica, Giménez señala que la intervención del poder en los procesos identitarios da lugar a lo que podría denominarse como “políticas de identificación” del Estado, dado que en las sociedades modernas es éste quien se reserva la administración de la identidad, para lo cual establece una serie de reglamentos y controles⁶⁵. Es decir, el Estado tiene un papel fundamental como la instancia primordial dentro de los procesos de negociación que conducen a la formación, e incluso a la reproducción, de las identidades, situación que explica fenómenos culturales como las reivindicaciones identitarias, las cuales buscan, muchas veces a través de movimientos de autoafirmación, apropiarse de los medios necesarios para definirse de acuerdo a sus propios criterios identitarios.

La identidad también puede establecerse a través de grupos de dominio, pues, como ya se había señalado, su construcción conlleva la delimitación de los grupos a través de características que señalan las diferencias. Denys Cuche establece a la frontera, los límites, como el resultado de un compromiso entre la identidad que el grupo pretende darse y la que los otros quieren asignarle; aunque se trata de una frontera social, simbólica, puede, en ciertos casos, tener contrapartidas territoriales, pero ello no es una condición esencial puesto que “lo que crea la separación, la “frontera”, es la voluntad de diferenciarse y la utilización de ciertos rasgos culturales como marcadores de identidad específica. Grupos muy cercanos culturalmente pueden considerarse completamente extraños unos de otros, incluso ser hostiles, oponiéndose en un elemento aislado del conjunto cultural”⁶⁶.

Por su parte, Chihu Amparán refiere que son normalmente los grupos sociales dominantes los que elaboran las fronteras que los distinguen de los grupos dominados. Sin embargo, y más bien como forma de reacción a esta situación, los grupos dominados, a su vez, construyen sus propias fronteras como forma de oposición a las categorías con las que el grupo dominante los estigmatiza; derivándose de ello la afirmación sobre que la construcción de una identidad en los grupos dominados conduce a la tendencia de distanciarse de los valores y estructuras de significado de la cultura dominante, afirmando valores y estructuras alternativas.⁶⁷

De forma tal puede afirmarse que cada construcción identitaria tendrá forzosamente que entenderse a partir de las relaciones de poder y/o dominio establecidas en cada contexto específico.

Valorización e instrumentalización de la identidad

Otro aspecto que caracteriza a la identidad es la valorización, positiva o negativa, que se atribuye a la misma:

La identidad se halla siempre dotada de cierto valor para el sujeto, generalmente distinto del que confiere a los demás sujetos que constituyen su contraparte en el proceso de interacción social.

⁶⁵ GIMÉNEZ Gilberto, “Paradigmas de identidad”, *op. cit.*, p. 41.

⁶⁶ CUCHE, Denys, *op. cit.*, p. 122.

⁶⁷ CHIHU Amparán, *op. cit.*, p. 9.

Y ello es así, en primer lugar, porque “aun inconscientemente, la identidad es el valor central en torno al cual cada individuo organiza su relación con el mundo y con los demás sujetos. Y en segundo lugar, porque las mismas nociones de diferenciación, de comparación y de distinción, inherentes [...] al concepto de identidad, implican lógicamente como corolario la búsqueda de una *valorización* de sí mismo con respecto a los demás. La valorización puede aparecer incluso como uno de los resortes fundamentales de la vida social.”⁶⁸

De acuerdo con este planteamiento los actores sociales individuales o colectivos tienden, en primer lugar, a valorar positivamente su identidad, lo que genera como consecuencia procesos como el estímulo de su autoestima, la creatividad, el orgullo de pertenencia, la solidaridad grupal, la voluntad de autonomía y la capacidad de resistencia contra la penetración excesiva de elementos exteriores. Pero también la propia identidad se puede valorar negativamente, sea porque ya no proporciona ventajas y gratificaciones o porque se introyectan estereotipos y estigmatizaciones, lo que deriva en la generación de frustraciones, desmoralización, complejos de inferioridad, insatisfacción y crisis identitarias; procesos que resultan en problemáticas de la identidad, e incluso en cambios identitarios.

Puede señalarse que ambas formas de valorización están directamente relacionadas con la interacción y el reconocimiento o desaprobación que se reciba de la alteridad, el “otro” o los “otros”, a partir de los procesos histórico-sociales en los que se inserta la identidad, y es a partir de la significación que cada sujeto o grupo da a determinada identidad que se le valora positiva o negativamente. Cabe ubicar que dicha valorización responde también a relaciones de poder, donde la identidad individual o colectiva puede ser negada o excluida por construcciones identitarias mejor posicionadas a partir del contexto social en que se viva.

Asimismo, conviene referir que las caracterizaciones, identificaciones y estigmatizaciones construidas desde el exterior o alteridad, resultan relevantes sólo si son internalizadas por los sujetos o grupos y llegan a formar parte de su conciencia social distintiva⁶⁹, a grado tal que implique desde una transformación identitaria hasta una negación de identidad.

A este respecto, tal vez uno de los mejores ejemplos sea el de las identidades étnicas en México, las cuales, a partir de su proceso socio-histórico, se encuentran rodeadas de valoraciones negativas (estigmatización de lo indio y prejuicios a partir de la valoración positiva de la cultura mestiza) que han sido internalizadas y dado lugar a un rompimiento identitario, tal y como ha sido señalado: “En América Latina millones de indígenas han renunciado a su cultura intentando superar el estigma asociado y acceder a la identidad nacional que les ofrecen los estados, pero muchos de ellos no han logrado su “redención”, puesto que el racismo sigue estableciendo los límites de la movilidad étnica”⁷⁰. Otros ejemplos pueden encontrarse respecto de identidades como la sexual, la religiosa y, en general, en algunos grupos minoritarios.

⁶⁸ GIMÉNEZ, Gilberto, “Materiales para una teoría de las identidades sociales”, *ídem*, p. 66.

⁶⁹ Esta construcción de la valorización identitaria generalizada a la identidad individual y colectiva se retoma de la idea de Bartolomé sobre las caracterizaciones externas a las etnias. Véase: BARTOLOMÉ, *Procesos interculturales*, op. cit. p. 77.

⁷⁰ *ídem*, p. 76.

Resulta necesario decir que en donde la identidad sea negativamente valorada por la alteridad pero no sea internalizada de esa forma por los sujetos o grupos, pueden preverse contextos de tensión con relación a los otros y que inciden en los procesos sociales y culturales, pero donde la identidad continuará construyéndose y reconstruyéndose; incluso a partir de la valorización negativa externa puede existir una mayor afirmación o reivindicación de la identidad al interior, como es también el caso de algunos pueblos indios en el país.

De la mano de la valorización puede establecerse otro principio, el que la identidad requiere de cierto nivel de reflexividad, o en otras palabras, la posibilidad del individuo o la colectividad de pensarse a sí mismos y construir una elaboración posible a la definición de su carácter de individuo o grupo diferente⁷¹; esto es, en otras palabras, la construcción de un discurso autorreferencial para definirse ante los demás, muchas veces desde el plano de lo ideológico.

De lo cual se deriva que, además de tener una valorización, o a partir precisamente de dicho principio, una cualidad de la identidad es el grado de instrumentalización que posee, ello a partir de ser un proceso de identificación y diferenciación del que se tiene cierto grado de conciencia. De esta forma se ha señalado que toda identidad, sea individual o colectiva, puede ser movilizad a nivel instrumental para obtener algún recurso en disputa⁷².

Otros autores (Cucho, Giménez) hacen uso del concepto "estrategia identitaria" para señalar dicha instrumentalización, explicada como el uso de la identidad como medio para alcanzar un fin y como un indicador de que los actores sociales disponen de cierto margen de maniobra para, en función del contexto, utilizar de una manera estratégica sus recursos identitarios; sin embargo, dicho concepto no implica que los actores sociales sean completamente libres para definir su identidad según sus intereses materiales y simbólicos.

De esta forma el carácter estratégico de la identidad es utilizado para comprender fenómenos específicos como las resurgencias, las recomposiciones y las reinveniones identitarias, así como ciertas modalidades extremas de estrategia de identificación como el ocultamiento de la propia identidad para escapar a la discriminación, el exilio y la masacre. En este sentido, hay que tener en cuenta una serie de aspectos, entre ellos las relaciones de poder y dominio en que se inscriben las identidades. Asimismo, hay que establecer que aunque el carácter de instrumentalización de las identidades es aplicable a todas ellas, puede resultar más destacado en las identidades colectivas, donde la identidad devenida en ideología y en discurso autorreferencial da la pauta para ser utilizado estratégicamente.

Hasta este punto se han desarrollado de manera analítica los elementos teóricos constitutivos fundamentales de la identidad en su generalidad, tanto individual como colectiva, de forma suficiente para establecer un análisis interpretativo de un proceso identitario determinado, por lo que a continuación se establecerán de manera específica los aspectos relacionados con las

⁷¹ L. Sciolla citado por Bartolomé, en: BARTOLOMÉ, *Procesos interculturales, op. cit.*, p. 82.

⁷² *Idem*, p. 73.

identidades colectivas, ello con la intención de tener los elementos suficientes para definir, posteriormente, a la identidad cultural.

Pero antes, para cerrar el punto pendiente respecto a la confusión existente entre cultura e identidad, y una vez que ya han sido enunciados sus principales aspectos, conviene especificar que lo que se entiende por identidad, la cual tiene por función la distintividad, es resultado de la interiorización selectiva y distintiva de ciertos elementos y rasgos de la cultura por parte de los actores sociales⁷³.

En este sentido, y a propósito de que muchas de las grandes interrogantes acerca de la identidad remiten frecuentemente a la cuestión de la cultura, y que incluso se denuncien crisis culturales como crisis identitarias, Cuche establece una de las diferencias más sencillas pero a la vez más explicativas entre ambas nociones al señalar que la cultura se origina, en gran parte, en procesos inconscientes, mientras que la identidad remite a una norma de pertenencia necesariamente consciente porque está basada en oposiciones simbólicas⁷⁴.

En este punto puede entenderse que los distintos aspectos del sistema cultural sean vividos como elementos no reflexivos de la realidad en el marco de la vida cotidiana, pero que en las confrontaciones con otros dichos aspectos del sistema cultural sean resignificados y utilizados como factores constituyentes del ser colectivo del grupo. De esta forma se reafirma que es la relación con otras identidades posibles la que genera una necesidad de identificación, culturalmente argumentada, lo que da cuenta del carácter relacional de las identidades colectivas y su dependencia de los variables contextos históricos.⁷⁵

Así puede entenderse que la cultura no es por sí misma identidad, idea ampliamente generalizada cuando se apela a la cultura o sus elementos como recurso para afirmar la diferencia, son los elementos culturales que se asumen como propios y que dotan de significación, cuando son interiorizados, cuando existe el principio de distintividad y por tanto la identidad.

IDENTIDADES COLECTIVAS

Uno de los problemas en torno al estudio de la identidad cultural es la confusión que surge con respecto al término identidad colectiva, pues se trata de nociones que suelen ser utilizadas como equivalentes pero que corresponden a diferentes aspectos de la identidad social. De ahí que el tema de las identidades colectivas y su relación con las prácticas culturales ha cobrado importancia creciente, al grado de que con mucha frecuencia se recurre al término "identidad cultural" para

⁷³ Giménez refiere a la identidad como el lado subjetivo de la cultura considerada bajo el ángulo de su función distintiva. Véase: GIMÉNEZ, Gilberto, "Paradigmas de identidad" en: CHIHU Amparán, *op. cit.*, p. 38.

⁷⁴ CUCHE, Denys, *op. cit.*, pp. 107-108.

⁷⁵ BARTOLOMÉ, *Procesos interculturales, op. cit.*, pp. 82-83.

referirse a cuestiones disímiles y contradictorias, sin que exista nada cercano al un consenso en torno al sentido unívoco del concepto⁷⁶.

Como ya había sido establecido, la identidad social puede abordarse desde dos planos, el de lo individual (el sujeto) y el de lo colectivo (los grupos sociales); planos que para su estudio se analizan de forma particular pero que en la realidad social tienen una relación dialéctica, ya que la identidad colectiva forma parte de la construcción social de las identidades individuales.

De manera específica, la identidad colectiva es resultado del modo en que los individuos se relacionan entre sí dentro de un grupo; en consecuencia se ha planteado que

La identidad es una de las condiciones de existencia de cualquier grupo social, a menos que pueda ser concebido como un grupo enteramente aislado -en que, además, no existe heterogeneidad-, lo cual resulta imposible. La constitución de cualquier colectividad presupone, por lo tanto, la elaboración de su(s) diferencia(s) con respecto de otras colectividades que le resultan significativas.⁷⁷

En este aspecto, la definición de las características propias contrastadas en los grupos con los que se tiene interacción social resulta fundamental en la construcción identitaria colectiva, lo que remite a la cualidad de distintividad y proceso social y subjetivo propio de la identidad en su generalidad, en donde "el proceso de formación de la identidad colectiva se articula en torno a la *autoconcepción* del grupo, en torno al "nosotros", a la idea que la sociedad tiene sobre sí misma y en torno a sus condiciones-límites-bordes de tipo étnico, organizativo, militar, territorial, idiomático, histórico, que varían en el proceso de evolución de las sociedades"⁷⁸.

A partir de esta premisa se plantea además que el "nosotros" no es totalmente homogéneo dado que dentro de él existen otras dimensiones de la identidad delimitadas por características o atributos particulares compartidos entre sí por los grupos, los cuales dan lugar a especificidades identitarias.

Por su parte, Giménez indica que en el centro de todo proceso de producción de sentido se encuentra la construcción de una identidad colectiva, la cual siempre se forma con referencia a un universo simbólico, es decir, aunque constituye una dimensión subjetiva de los actores sociales su existencia requiere de una base real compartida que permite la existencia de unas marcas o rasgos distintivos que definen de algún modo la unidad real reconocida por el colectivo como propia y que inciden en su propia práctica; de ahí que la identidad está condicionada y a la vez condicione la práctica social:

Todo lo que se presenta a nosotros, en el mundo social-histórico, está indisolublemente tejido a lo simbólico. No es que se agote en ello; todos los actos reales, individuales o colectivos son imposibles fuera de una red simbólica. Es esta red simbólica la que permite la asignación de

⁷⁶ BONFIL Batalla, *op. cit.*, p. 10.

⁷⁷ MALDONADO Aranda, Salvador "El derecho a la diferencia de las identidades étnicas y el Estado Nacional", en: *Alteridades*, Año 4, Volumen 1, Núm. 7, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa, México, 1994, p. 56.

⁷⁸ BERIAIN Jostetxo, "La construcción de la identidad colectiva en las sociedades modernas" en: BERIAIN, Jostetxo, Patxi LANCEROS (comps.), *Identidades culturales*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1996, p. 17.

sentido a la acción social, así como a los elementos que constituyen el imaginario colectivo, componentes centrales de las identidades colectivas.⁷⁹

Para explicar la constitución de la identidad colectiva, se la ha dividido en dos tipos: la identidad colectiva en las primeras sociedades, sociedades tradicionales, y la identidad colectiva desarrollada en las sociedades modernas⁸⁰. De esta forma se establece que en las primeras los elementos constituyentes de la identidad corresponden a un conjunto de “ataduras primordiales” dadas, como son la etnia, la raza, el lenguaje y el territorio; mientras que las sociedades modernas construyen su identidad con arreglo a procesos de invención selectiva de la tradición, estableciendo de esta forma conexiones entre el pasado y el futuro.

Sin embargo, esta postura responde a una división que plantea a las sociedades tradicionales como esenciales o que no se transforman, lo cual choca con la perspectiva antes expuesta de la identidad como un proceso dinámico de variación y de elección por parte de los actores sociales, por lo cual se retoma el planteamiento referente a que

La lengua, los usos y costumbres, los dioses comunes, las tradiciones históricas o legendarias que de ahí se derivan, y otras diversas características por el estilo, se encuentran en dosis variables en la definición de todas las identidades colectivas, desde la comunidad más “primitiva” hasta la más nacionalista de las naciones, porque se trata de rasgos que describen un discurso social común.⁸¹

Particularmente ha sido referido que la construcción de la identidad en la modernidad tiene como característica una diferenciación entre cultura y política que ha derivado en un tipo de identidad dual, que engloba al ciudadano de un estado nacional, en donde el ciudadano exterioriza su lealtad hacia procedimientos de inclusión social, y al miembro de una comunidad cultural, en donde el individuo exterioriza su adhesión a unos valores culturales. Así, ejemplos de la identidad dual se observan en Estados Unidos bajo la forma de tener la ciudadanía de americano, lo que representa un lado de la identidad, que coexiste con el otro lado del arraigo de ser judío-americano, o africoamericano, o irlandés-americano⁸².

De esta forma, la identidad dual es una constante en todo los estados nacionales actuales, dentro de los cuales pueden existir múltiples naciones, como en Europa occidental, o una variedad de grupos étnicos inmigrados, como en Estados Unidos, Australia y Canadá; cabe señalar que el equilibrio inestable entre estos dos lados de la identidad moderna puede conducir a conflictos sociales, uno de los cuales lo representan los movimientos etnonacionales. Ejemplo de ello lo representa la política de reconocimiento de la realidad multicultural que se da en diferentes estados nacionales, como Estados Unidos, en donde existen movimientos que pelean por una mayor

⁷⁹ Valenzuela Arce retomando a Cornelius Castoriadis, en: VALENZUELA Arce (2000), *op. cit.*, p. 107.

⁸⁰ BERIAIN, La construcción de la identidad colectiva en las sociedades modernas”, *op. cit.*

⁸¹ Valenzuela Arce, “Identidades culturales”, *op. cit.*, p. 102.

⁸² Véase: “El moderno eje de conflicto en torno a la identidad colectiva delimitado a partir del binomio Ethnos/Demos”, en: BERIAIN, *Identidades culturales*, *op. cit.*, pp. 29-34.

protección y reconocimiento a las identidades socioculturales de grupos que están en desventaja como los africo-americanos, los gitanos, los nativos norte y los sudamericanos.

Tal planteamiento resulta representativo de la condición actual de la identidad en el contexto de los países europeos y desarrollados, por lo que tiene como limitante que se formula solamente en el plano del multiculturalismo de los estados nacionales, dejando de lado la realidad de naciones como las de América Latina, específicamente México, que no propiamente presentan conflictos de composición e integración de culturas nacionales, sino que incluye pueblos indios y comunidades tradicionales.

A lo anterior hay que añadir que en dicho contexto, el latinoamericano, hay que poner en duda la viabilidad de hablar de esta identidad dual, pues la dimensión política -que correspondería a la identidad nacional- y la dimensión cultural -la identidad cultural- no han encontrado punto de unión en este espacio, por el contrario, Latinoamérica representa una de las regiones donde es posible percibir la oposición entre identidad cultural e identidad nacional a partir de la negación de los indigenismos e indianismos por parte de los estados nacionales.

Por otra parte, hay que señalar que tanto la identidad nacional como la identidad cultural representan dos de las formas de la identidad colectiva más visibles y que han sido preponderadas en los estudios identitarios, sin embargo, no representan las únicas ni las más importantes, pues coexisten con otras formas de identidades colectivas como las identidades étnicas, de religión o de género, entre otras. En este punto resulta significativo señalar que algunos autores utilizan el término identidad cultural para referirse a situaciones propias de la identidad nacional, o viceversa, lo cual ha creado confusiones dado que se trata de dos dimensiones analíticas disímiles que, señala Valenzuela Arce, no siempre son posibles diferenciar.

Aunque las dos corresponden a identidades colectivas, la diferencia entre ambas radica en el fin que persiguen y la forma de estructurarlo, pues mientras que la identidad cultural tiene como finalidad la cohesión social a través de la específica configuración del mundo de vida de los grupos sociales, la identidad nacional, que refiere a una identidad colectiva particularmente moderna, es una construcción preconcebida por un grupo en el poder que obedece al interés político de un proyecto de nación⁸³ de unificar al individuo como ciudadano y parte del Estado, y que tiende a la movilización política, por lo que su fin es la cohesión política-ideológica⁸⁴.

⁸³ Para Bartolomé la nación es una colectividad de identificación construida por un Estado y sus aparatos hegemónicos, mientras que Beriaín agrega que la nación, al ser una forma de identidad colectiva moderna, logra instituirse como unidad sociocultural sustituyendo la comunidad natural de sangre, de origen étnico, por la comunidad de símbolos socialmente creados y concreados. En este sentido refiere que obras de la literatura -novelas, poesía, cuentos populares-, la historia del propio colectivo, entre otras expresiones simbólicas, configuran la reserva de contenidos creados para construir referentes que sirven de base a la creación nacional y a través de los cuales, en su contexto, las personas pueden imaginarse como participantes de una historia común.

Como ejemplo menciona la novela *El Periquillo Sarniento*, escrita en 1816 por José Joaquín Fernández de Lizardi, con la cual se creó por vez primera una imaginación nacional mexicana. Véase: "La invención de la nación como una expresión de la identidad colectiva moderna" en: BERIAÍN, "La construcción de la identidad colectiva en las sociedades modernas", *op. cit.*, pp. 23-29.

⁸⁴ VALENZUELA Arce, "Identidades culturales: comunidades imaginarias y contingentes" en: VALENZUELA Arce (2000), *op. cit.*, p. 115; CHIHU Amparan, *op. cit.*, p. 14.

Cabe señalar aquí que las relaciones de poder en la configuración de la identidad resultan claramente visibles en estas identidades colectivas, pues aunque la identidad nacional coexiste con las identidades culturales y puede, bajo ciertas condiciones, funcionar como un nivel de identificación más amplio, más general y capaz de incluir en su seno una amplia gama de identidades que corresponden a grupos muy diversos, puede presentarse un conflicto entre la identidad nacional y las identidades culturales cuando la definición de lo nacional implica la negación y la ilegitimidad de otra identidad cultural de amplio rango o múltiple⁸⁵.

Asimismo, resulta importante indicar que no debe confundirse el término identidad nacional con el de cultura nacional, pues este último refiere al proceso selectivo en el que se constituyen las identidades culturales compartidas por los sectores mayoritarios de una nación, las cuales comúnmente son definidas en sus rasgos principales por las clases dominantes, pero son interiorizadas diferenciadamente por los grupos sociales.

En este aspecto juega un papel fundamental el Estado como “administrador” de las identidades en las sociedades modernas, aspecto anteriormente establecido; básicamente el principio que sustenta esta aseveración señala el hecho de que el Estado tiende a la mono-identificación, sea porque reconoce una sola identidad cultural legítima para sus ciudadanos de derecho pleno, sea porque tiende a aplicar etiquetas reductivas a las minorías y a los extranjeros que habitan en su territorio⁸⁶.

De esta forma puede identificarse en el caso mexicano una utilización de la identidad cultural, por parte del Estado posrevolucionario, como recurso de generación de consenso, donde se le ha puesto por encima de diferencias y conflictos derivados de los intereses de clase, presentándose como elemento central del interés común. De ahí que una característica del nacionalismo legitimador, propio del país, ha sido el utilizar, sobrevalorar y reproducir los elementos constitutivos de la identidad cultural en aras de un proyecto de nación⁸⁷; cuestión que se reafirma al observar la mera instrumentalización de elementos culturales propios de los pueblos indios como el denominado arte popular -artesánías, danzas, comida típica, festividades, rituales- para crear una cultura de “lo mexicano” representado en el folclore.

De ahí la importancia de enfatizar que la identidad cultural es una forma específica de identidad colectiva, que coexiste con otras identidades individuales o colectivas sin excluirlas, pero que implica la necesidad de comprenderla en todas las dimensiones que le otorga la finalidad que persigue, esto es, la cohesión social de un grupo, y sin olvidar que su existencia depende de la confrontación con otras identidades.

⁸⁵ BONFIL Batalla, *op. cit.*, p. 20.

⁸⁶ GIMÉNEZ Gilberto, “Paradigmas de identidad”, *op. cit.*, p. 41.

⁸⁷ VALENZUELA Arce (2000), *op. cit.*, pp. 111, 113-114.

IDENTIDAD CULTURAL

La identidad cultural como noción se origina en los Estados Unidos como una herramienta para afrontar los problemas de integración de los inmigrantes y de las relaciones interraciales; y en países europeos, específicamente en Francia, como un dispositivo de análisis de los nuevos movimientos sociales, de los particularismos regionales y de los etnonacionalismos⁸⁸.

La identidad cultural, que es siempre contextual, apareció como una modalidad de categorización de la distinción social entre el nosotros y el ellos (los otros), basada en la diferencia cultural⁸⁹; es decir, es una forma de identidad colectiva que se estructura y sostiene sobre la base, selección e integración de elementos compartidos en un marco de referencia simbólico -vivencias comunes, afinidades y experiencias que han otorgado ideales de significación vital-, y que caracterizan a una sociedad determinada, desde sus interrelaciones e interacciones entre lo individual y lo social.

Como fenómeno social posee un carácter universal que concierne a todos los grupos humanos, pasados y actuales, por ser componente de cohesión en la conformación de la vida en sociedad. Al ser un proceso social intersubjetivo y simbólico su estudio se torna complejo porque se encuentra inscrito en un campo particularmente cambiante de una sociedad a otra y que se constituye por diferentes y vastos elementos, este campo es la cultura.

Es en la vida en colectividad donde el hombre experimenta la necesidad⁹⁰ de pertenecer, por ello a través de la identidad cultural se refiere el sentimiento de identificación y pertenencia con un grupo en particular, con lo cual se logra expresar la diferencia con los otros y a la vez se crea una vinculación y solidaridad al interior del grupo, es decir, que los individuos se mantengan unidos en torno a ciertos valores, necesidades, normas o funciones sociales.

Básicamente, su objetivo fundamental es favorecer el reforzamiento de la unidad sociocultural, de lo que deriva su característica intrínseca de dotar de cohesión social al grupo, dándole propiedades de autoidentificación, lo cual conlleva la propiedad de exclusión de quienes no pertenecen al mismo. Dicha propiedad puede entenderse a partir de que los "otros" no pertenecen al grupo no obstante conviven con el "nosotros"; por ello las diferencias identitarias son el modo normal de coexistencia.

La identidad cultural tiene como base la vinculación del pasado con el presente, de ahí que participe de manera relevante en la construcción de la direccionalidad del proceso social, concepto que refiere a una visión colectiva que otorga sentido, orden y valor a la vida en sociedad:

⁸⁸ GIMÉNEZ, Gilberto, "Paradigmas de Identidad", *op. cit.*, p. 38.

⁸⁹ CUCHE, Denys, *op. cit.*, p. 109.

⁹⁰ Existen diferentes autores que hablan de la identidad como una necesidad básica de los seres humanos; el psicoanalista Erich Fromm plantea que la necesidad de un sentimiento de identidad es vital e imperativa, por lo que el hombre no podría estar sano si no encontrara algún modo de satisfacerla. De ahí que señale a la identidad como una necesidad afectiva (sentimiento), una necesidad cognitiva (conciencia de sí mismo y del vecino como personas diferentes) y como una necesidad activa (el ser humano tiene que tomar decisiones haciendo uso de su libertad y voluntad). Asimismo, el psicólogo Abraham Maslow señala en su "Escala de necesidades básicas de los seres humanos" la necesidad de afiliación, lo que puede entenderse como ser parte de, o sentirse reconocido por.

Las identidades culturales se establecen mediante redes simbólicas de sentimiento, pensamientos y prácticas culturales comunes que posibilitan la asignación de sentido a las acciones sociales, y con ello las identidades se reconstruyen o recrean. Estas redes, que incluyen mitos fundadores (actos que remiten a un pasado común), conforman mojonos culturales que permiten la continuidad y el reconocimiento diacrónico del grupo.⁹¹

En este sentido, a partir de la identidad cultural los sujetos pueden construir referentes para la defensa del territorio, para el ordenamiento de sus conflictos y para fijar los modos legítimos de vivir en él para diferenciarse de los otros⁹².

Pero no sólo conforman proceso de reconocimiento en el tiempo a partir de elementos que refieren a un pasado compartido, también conforman proyectos mediante los cuales el grupo se piensa hacia el futuro de forma tal que los sujetos pueden interpretar su pasado, explicarse el presente y proyectarse hacia el futuro, permitiéndoles también tanto la reproducción como la modificación de sus condiciones de existencia materiales y simbólicas, de acuerdo con sus intereses y sus posibilidades históricas.

A partir de este principio se enfatiza que las identidades no pueden definirse y entenderse a partir de sí mismas, pues se construyen a partir de las diferencias entre quienes no comparten los elementos definitorios, es decir, a partir de la definición de límites objetivos y subjetivos, que pueden ser reales o inventados, de adscripción-diferenciación:

Las identificaciones incorporan referentes reales e imaginarios, verdaderos o inventados, donde juegan un papel importante los mitos fundacionales y aquellos que participan en la conformación del sentido de pertinencia; sin embargo, debe tenerse presente que la "validación" del mito no se ubica en su veracidad, sino en su adopción colectiva y su funcionalidad social.⁹³

Un aspecto fundamental señalado por los autores son los elementos que los miembros del grupo comparten y que los dotan de autoidentificación, ya que constituyen la cohesión del grupo, produciendo un sentimiento de unidad, formando una imagen de éste y la idea de los sujetos sobre quiénes son y con quién están unidos socialmente; en este sentido, se destaca el papel que lo imaginario tiene en los grupos humanos.

Toda sociedad conlleva en su existencia una autoimagen colectiva que le da una representación cultural definida al "nosotros", por ello el imaginario cultural se constituye en la base y fundamento de las identidades culturales, porque es a través de él que se crean autoimágenes sociales que dotan de sentido y referencia, así como de una forma de orientación ideológica compartida con otras personas⁹⁴. A este respecto, Durkheim enfatizaba que "una sociedad no está constituida tan sólo por la masa de individuos que la componen, por el territorio que ocupan, por

⁹¹ VALENZUELA Arce (1996), *op. cit.*, p. 35.

⁹² GARCÍA CANCLINI, Néstor, *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, Grijalbo, México, 1995, p. 107.

⁹³ VALENZUELA Arce (1996), *op. cit.*, p. 38.

⁹⁴ SÁNCHEZ Capdequí, Celso, "Imaginario cultural e identidades colectivas" en: BERIAIN, Josetxo, *op. cit.*, pp. 125-152.

las cosas que utilizan, por los actos que realizan, sino, ante todo, por la idea que tiene sobre sí misma”⁹⁵.

El imaginario cultural puede entenderse como el universo simbólico y soporte cultural de la especie en el que se depositan las vivencias y experiencias de la humanidad a lo largo de la historia, a través de arquetipos⁹⁶, y el cual confiere de significado y remite de sentido a la realidad y la razón social. La existencia de este universo arquetípico-simbólico de la cultura humana evita la institucionalización definitiva y excluyente de un modelo de representación de mundo y permite la transformación y creación sociocultural de nuevas interpretaciones para las sociedades, ampliando con ello la experiencia humana.

El imaginario como elemento identitario tiene funciones tanto antropológicas como psicológicas. Dentro de sus funciones antropológicas se ubica su potencialidad de, a través de los arquetipos, conferir significado y sentido a la vida eufemizando la ineludibilidad de la muerte; representa un factor de equilibrio psicosocial frente al devenir de la historia de las sociedades y los cambios de modelo de forma social; a través de él se recupera el equilibrio antropológico de la especie al permitir una comunicación intercultural y un equilibrio humanista y universal entre diferentes sociedades; y, también, equilibra la vida humana entre el sentido de lo temporal y lo eterno⁹⁷.

Dentro de sus funciones psicosociales se ubican las de conservar la sabiduría de las generaciones, a través de creencias, valores y modelos socioculturales creados en el pasado y que sirven como esquemas de la vida social empleados por las sociedades para su creación y recreación; la de proveer de símbolos e imágenes (tradiciones, himnos, banderas, emblemas, mitologías, rituales) que propician una identidad colectiva; y la de ser una vía de escape ante las insatisfacciones y frustraciones que emanan de la vida contemporánea.

Por ello es que la comunidad es un fenómeno cultural, al mismo tiempo que mental o cognoscitivo, donde los símbolos generan una membresía, un sentimiento de pertenencia donde se comparte un sentido de las cosas similar, donde se participa dentro de un dominio simbólico común, de lo cual deriva la importancia de los referentes identitarios: “el efecto de comunidad surge de compartir símbolos comunales; de la participación en un discurso simbólico propio de la comunidad. Este discurso construye y reafirma las fronteras entre los miembros y los no miembros”⁹⁸.

⁹⁵ Durkheim citado por Beriain en: BERIAIN, Josetxo, *op. cit.*, p.13.

⁹⁶ Los arquetipos corresponden a modelos originarios o imágenes míticas de todos los pueblos y épocas que dotan de direccionalidad al sentido profundo de formas sociales ya extinguidas y desaparecidas y que perviven en estado potencial como soporte básico de toda creación psicosocial futuras; formas de representación arquetípicas serían, por ejemplo, el héroe y el salvador, a través de figuras como Prometeo y Jesucristo.

⁹⁷ Sánchez Capdequí explicita las funciones del imaginario siguiendo puntos específicos de la obra del antropólogo francés Gilbert Durand. Véase el apartado “Funciones del imaginario” en: SÁNCHEZ Capdequí, *op. cit.*, pp. 150-152.

⁹⁸ CHIHU, Amparán, *op. cit.*, p. 7.

Los referentes de sentido

La autorepresentación en la que se inscribe la relación “nosotros”, propia de toda identidad cultural, no sería posible sin la existencia de un conjunto de formas simbólicas y elementos de referencia, configurados socioestructuralmente, que permiten la cohesión grupal respecto de un modo de entender el mundo y contribuyen a consolidar la vida en comunidad. En alguna medida son una forma de legitimar las diferencias, las peculiaridades, las raíces colectivas, los modos de ser y de vivir, la idiosincrasia que, real o imaginariamente, caracteriza a un grupo.

La importancia de los diferentes elementos de referencia como componentes identitarios, sean objetivos o subjetivos, está determinada por la autoapropiación o heteroapropiación que se haga de ellos, pues son los propios miembros del grupo quienes les dan un valor simbólico. Y es que, dado que las identidades culturales remiten siempre, como toda configuración identitaria, a contextos histórica y socialmente concretos y particulares, los elementos identitarios no son siempre los mismos, pues variarán en cuanto a su jerarquización y su relevancia.

En este sentido, uno de los planteamientos frecuentemente referidos en el estudio de las identidades culturales, en un contexto general y contemporáneo, indica que la importancia de los referentes tradicionales de identidad ha disminuido. Específicamente se señala que elementos como el territorio, la raza, la lengua, las costumbres, los rituales y las tradiciones han sido rebasados como componentes únicos identitarios, pues los procesos estructurales de cambio en la actualidad han dado a lugar a transformaciones significativas en relación a dichos elementos, puesto que

Nos vamos alejando de la época en que las identidades se definían por esencias ahistóricas: ahora se configuran más bien en el consumo, dependen de lo que uno posee o es capaz de llegar a apropiarse. Las transformaciones constantes en las tecnologías de producción, en el diseño de los objetos, en la comunicación más extensiva e intensiva entre sociedades, y de lo que esto genera en la ampliación de deseos y expectativas, vuelven inestables las identidades fijadas en repertorios de bienes exclusivos de una comunidad étnica o nacional.⁹⁹

A su vez, autores como Eric Hobsbawn refieren que los vínculos primordiales que conforman el fundamento de toda identidad socio-cultural (los nexos de la sangre y el parentesco, el lenguaje cotidiano, la religión practicada, la vecindad inmediata, la comunidad de costumbres, usos y cosmovisiones) mantienen su capacidad de proveer de identificación, ya que algunos pueden permanecer, en lo fundamental, incólumes a través del desenvolvimiento histórico y social; sin embargo, hay que considerar que estos vínculos primordiales mantienen su poder identificador y, por ende, su relevancia cultural sólo si los involucrados los aceptan como tales, es decir, si quienes conforman una sociedad no dejan de adherirse a ellos.

Así, se entiende que las identidades culturales “se definen en el interreconocimiento y no en el mantenimiento o abandono de vestuario, objetos u otros elementos de cultura objetivada,

⁹⁹ GARCÍA Canclini, *Consumidores y ciudadanos*, *op. cit.*, p. 15.

pues la función de éstos como referentes de la identificación colectiva sólo depende del sentido simbólico que el grupo les otorgue”¹⁰⁰.

Ambas posturas guardan esencialmente la idea de que la identidad es un proceso de interiorización consciente de elementos culturales que está directamente relacionada con un contexto histórico específico, por lo cual no puede descontextualizarse de procesos estructurales y fenómenos sociales más amplios, ya que “toda diferencia es producida socialmente y es portadora de sentido simbólico y de sentido histórico [...] Afirmar el sentido histórico de la diversidad cultural supone sumergirla en la materialidad de los intereses y de los conflictos sociales (capitalismo, socialismo, colonialismo, globalización). La diversidad se manifiesta, pues en situaciones concretas”¹⁰¹.

De ahí que en el estudio de la identidad cultural resulta fundamental detectar cuáles son los elementos que son seleccionados y utilizados por los miembros del grupo para afirmar y mantener una distinción cultural. Por ello, a continuación se presentan algunos de los elementos identitarios que resultan más significativos y reiterados por los autores en el estudio de la identidad cultural, aunque no hay que olvidar que pueden variar con relación al contexto.

Territorio

El territorio es uno de los componentes básicos identitarios, particularmente en el tipo de identidades culturales de origen tradicional, ya que no sólo representa el espacio físico donde éstas se reproducen materialmente, sino también porque resulta un referente de pertenencia. Esencialmente se le ubica como el soporte material de la vida en comunidad debido a que

En la historia de las sociedades humanas la cultura siempre estuvo, de alguna manera, enraizada en el medio físico que la contenía. La tribu, la ciudad-estado, la civilización, la nación, son áreas geográficas con fronteras bien delimitadas. Dentro de ellas se manifiestan las identidades culturales de cada pueblo. Se instaura así la existencia de un <nosotros>, fuente permanente de referencia, que se contrapone a un <ellos>, situado fuera de sus fronteras. El espacio se torna el lugar de materialización de las culturas.¹⁰²

Bajo la perspectiva simbólica-cultural, la referencia a un territorio tiene múltiples lecturas, ya que se le considera como un signo de herencia común que guarda marcadas significaciones por ser la tierra de los padres y de los antepasados y funcionar como vínculo material entre las generaciones de pasado y las del presente, asimismo se considera como espacio de inscripción o de la memoria colectiva, y referente simbólico de la identidad colectiva.¹⁰³

Sin embargo, forma parte de la realidad actual el hecho de que el territorio ha sido rebasado como elemento referencial en ciertos contextos, cambiando la manera en que se

¹⁰⁰ Hobsbawm citado por Valenzuela y Mansilla en: VALENZUELA Arce (1996), *op. cit.*, p. 38; MANSILLA, H. “Identidades colectivas y proceso de modernización: los indígenas, el Estado y los cambios contemporáneos en el caso boliviano”, en: Estudios Políticos. Revista de Ciencia Política. México, Núm. 29, FCPYS/UNAM. Enero-Abril, 2002, p. 26.

¹⁰¹ ORTIZ Renato, “Globalización/Mundialización” en: Altamirano, *op. cit.*, p. 109.

¹⁰² ORTIZ Renato, *op. cit.*, p. 108.

¹⁰³ GIMÉNEZ Gilberto, “Paradigmas de identidad”, *op. cit.*, p. 52.

construye la pertenencia a un lugar, debido a que cambios estructurales mundiales como la globalización han trastocado la relación entre cultura y espacio físico, de lo que se ha derivado que conceptos como desterritorialización y reterritorialización se hayan convertido en herramientas cada vez más utilizadas para aprehender la realidad actual y explicar fenómenos sociales que han cobrado relevancia en las últimas décadas, como los grandes flujos migratorios internacionales.

Néstor García Canclini ubica a los conceptos desterritorialización y reterritorialización como una transformación de las culturas contemporáneas, definiéndolos como un proceso dialecto que corresponde a la pérdida de la relación “natural” de la cultura con los territorios geográficos y sociales, y, al mismo tiempo, ciertas relocalizaciones territoriales relativas, parciales, de las viejas y nuevas producciones simbólicas¹⁰⁴. En esta misma línea, Renato Ortiz considera que la desterritorialización y la reterritorialización no significan procesos en los que los espacios vinculados al territorio se pierdan o eliminen, sino que son procesos que reconfiguran y redefinen la noción de espacio: “la desterritorialización no es una negación del espacio, sino que crea una especialidad desvinculada de forma inmediata del medio físico pero la complementa con un movimiento de reterritorialización, tornándose también un lugar de interacción entre los individuos”¹⁰⁵

No obstante, siendo la identidad situacional, la vigencia del territorio como elemento referencial continúa existiendo en determinados contextos, especialmente en aquellos donde subsiste la figura de la comunidad, sobre todo en espacios de carácter localista, ya que “el lugar donde se vive” aún es referente significativo de identidad y de vida.

Religión

Una de las matrices productoras de sentido y uno de los esquemas ordenadores de mayor trascendencia en todas las culturas es el de la religión. En algunas sociedades la religión llegó por sí sola a ser referente de pertenencia para obtener señas de identidad y remitir a grupos, comunidades, tradiciones, estilos de vida, filias y fobias; de ahí que

Amigos y enemigos quedaban definidos desde la pertenencia a una comunidad o fe religiosa. La religión estructuraba un modo de ver la realidad y el mundo, transmitía y señalaba un imaginario social, un modo de estructurarse la sociedad y el mundo [...] Desde la religión se sabía dónde estaban los <puntos cardinales> de la vida social: las autoridades y jerarquías, las personas y grupos importantes y valiosos y los no tanto; las cuestiones por las que una persona se tenía que afanar o abandonar por fútiles y peligrosas. La religión era, en definitiva, uno de los lugares sociales importantes para la definición de personas y grupos.¹⁰⁶

Como elemento constitutivo de la identidad cultural, la religión se expresa en su relación con las prácticas rituales y las tradiciones, como forma simbólica de reconocimiento en el espacio

¹⁰⁴ GARCÍA Canclini, Néstor, “Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad”, Grijalbo, México, 1990, p. 288.

¹⁰⁵ ORTIZ Renato, *op. cit.*, p. 108.

¹⁰⁶ MARDONES, “La identidad religiosa en la modernidad actual”, en: BERIAIN, Josetxo, *op. cit.*, p. 45.

comunitario. Sin embargo, la forma de concebir a la identidad religiosa en la modernidad resulta también contextual y estrechamente relacionada con los cambios estructurales.

De manera particular, Giménez hace referencia a la religión como una dimensión fundamental identificadora de las comunidades tradicionales, particularmente de las identidades étnicas; se trata de un complejo religioso que tiene un carácter predominantemente ritual, que reafirma la identidad del grupo al dramatizar la visión del mundo, de la vida y de la muerte, y que se encuentra centrada en torno a la figura de los santos patronos -figura encontrada casi sin excepción en los pueblos de México- y de las celebraciones festivas destinadas a honrarlos. La figura del santo patrono resulta significativa porque representa un modelo de referencia al padre del pueblo, referencia que remite a un origen, una historia y una memoria en común, otorgando con ello identidad a los pueblos y permitiéndoles articular una conciencia de sí mismos¹⁰⁷.

En este sentido, la religión y sus prácticas refieren a procesos simbólicos que participan como productores y reproductores de sentidos sociales, dado que “son producciones colectivas, acotadas en un contexto espacio-temporal, con estructuras de significación, y sustentadas en bases materiales. Lo religioso tanto es producto como incide en contextos culturales y simbólicos amplios que cargan de sentido a las interacciones sociales”¹⁰⁸.

Prácticas rituales

El ritual es un sistema codificado de prácticas que forma parte de la estructura social, es contextual y posee un sentido vivido y un valor simbólico para quienes son partícipes de él. Dicho sistema de prácticas mantiene o incrementa la cohesión y otorga un reconocimiento social a acontecimientos personales significativos; como referente, el ritual produce seguridad ontológica, sentido del orden y de identidad, tanto en una dimensión colectiva como personal¹⁰⁹.

En relación con la identidad cultural, las prácticas rituales se constituyen en parte de sus elementos fundamentales, pues es a través de éstas que la sociedad autoconcibe su pertenencia a un grupo; la autorepresentación de la sociedad proporciona un “consenso sociocultural básico” en torno a una serie de constelaciones de significados que hacen posible una comprensión del mundo, lo que a su vez proporciona principios de coexistencia del “nosotros” con los “otros”.

Actualmente, la función de los rituales en el contexto de la modernidad ha derivado en cambios significativos, pues “el ritual puede estar presente en muchos aspectos de la vida contemporánea, puede manifestar incluso una vitalidad inusitada, pero, en términos comparativos entre sociedades tradicionales y modernas, su presencia está más difuminada, entendiendo por difuminación <un desplazamiento de los rituales en la vida social hacia posiciones menos relevantes>¹¹⁰.

¹⁰⁷ GIMÉNEZ Gilberto, “Paradigmas de identidad”, *op. cit.*, p. 55.

¹⁰⁸ SALLES Vania y VALENZUELA Arce, *op. cit.*, p. 68.

¹⁰⁹ ARIÑO Villarroya, Antonio, “Tiempo, identidad y ritual”, en BERIAIN, Josetxo, *op. cit.*, pp. 153-176.

¹¹⁰ Velasco citado en: *Ídem*, p. 155.

Sin embargo, aunque la modernidad ha terminado con formas rituales al considerarlas irrelevantes u obsoletas, las transformaciones en la estructura social y en las posiciones e identidades culturales han dado lugar a nuevas formas rituales asociadas a movimientos sociales específicos y a cambios en las posiciones e identidades sociales. De ello se deriva que la modernidad no supone una desaparición total de las prácticas rituales, sino que ella misma puede estar necesitada y ser creadora de las mismas, dotándolas de un nuevo vigor y significado.

Tradicición

Otro de los vínculos comunitarios que perviven en las sociedades modernas es el de la tradición, también referida como memoria histórica, la cual corresponde a la idea de un pasado común, historia compartida, costumbres y valores aquilatados del pasado, que se mantienen como propios y presentes en la identidad de un grupo o comunidad y que forman parte del pensamiento habitual¹¹¹. Por su parte, Giménez, retomando la definición de Hervieu-Léger, conceptualiza a la tradición como el conjunto de representaciones, imágenes, saberes teóricos y prácticos, comportamientos, actitudes, etcétera, que un grupo o una sociedad acepta en nombre de la continuidad necesaria entre pasado y presente¹¹².

De esta forma, las tradiciones son creadas por las comunidades o los grupos para formar la memoria colectiva, para reproducir la historia que sustenta la comunidad y desde la cual se mantiene el sentimiento de unidad y fraternidad de grupo:

Tradiciones, conservadas o inventadas, componen un cuadro sincrético que sirve de basamento a la historia que autoidentifica a la sociedad moderna como comunidad, porque la memoria se vive como recuerdo de la fraternidad del grupo comunitario. De aquí que la tradición no sólo protege la comunidad y es, a su vez, expresión de ésta, sino que es el dosel de los aspectos básicos a partir de los que el grupo se nombra a sí mismo.¹¹³

En este sentido, un aspecto significativo es la referencia a que los individuos que crecen en comunidades o sociedades de memoria -aquellas en que las identidades son profundamente tradicionales- no solamente escuchan la historia grupal y viven las aspiraciones colectivas, sino que además participan en prácticas y rituales que definen al grupo.

Además de establecer o simbolizar cohesión social o pertenencia a grupos y comunidades reales o artificiales, la tradición conlleva las funciones de legitimar instituciones, estatus o relaciones de autoridad, y la socialización o la inculcación de creencias, valores y convenciones de comportamiento. De esta forma puede señalarse que la tradición interviene en la remodelación del presente y contribuye a la realización de nuevas combinaciones sociales y culturales¹¹⁴.

¹¹¹ Véase: *Comunidad y tradición*, en: GURRUTXAGA Abad, Ander, "El vínculo comunitario en la modernidad tardía: de la tradición a la identidad privada" en: BERIAIN, *op. cit.*, pp. 63-78.

¹¹² GIMÉNEZ, Gilberto, "Paradigmas de identidad", *op. cit.*, p. 52.

¹¹³ GURRUTXAGA Abad, *op. cit.*, p. 73.

¹¹⁴ Las funciones que cumple la tradición son descritas por Hobsbawn y citadas por Gurrutxaga en: GURRUTXAGA Abad, *op. cit.*, pp. 71-74.

Dependiendo del contexto, la tradición ordena una forma de mundo y una afirmación colectiva que dota de diferencia a la comunidad o grupo; sin embargo, ello no quiere decir que no sea susceptible a procesos de cambio como el reencuentro, la reinención o la recreación.

Festividades

Las fiestas son una forma de expresión cultural que puede definirse como un fenómeno antropológico de carácter universal y que debe ser entendido como una de las expresiones de la experiencia humana¹¹⁵. Son contextuales en la medida en que sólo pueden ser entendidas a partir de expresiones históricas, culturales y socialmente colectivas en tanto que se llevan a cabo en el plano de lo grupal.

Como referente de sentido, la experiencia de la fiesta se contrapone radicalmente a las ocupaciones diarias, a lo cotidiano, siendo la ocasión en que los elementos de una específica forma de sociedad son dramatizados ritual y simbólicamente. Es por ello que las celebraciones festivas son reafirmaciones de solidaridad y de identidad; la expresión de la fiesta responde a una necesidad de trascendencia colectiva del acontecer, es decir, de producir socialmente formas de comportamiento colectivo de forma regular, para permitir la condición de comunión y pertenencia entre los miembros.

Entre sus características se encuentra la de ser una forma de delimitar territorialidad, pues una unidad sociogeográfica requiere de crear un símbolo cultural a través del cual se perpetúe y reproduzca en cuanto colectividad. Asimismo, las celebraciones festivas refuerzan la separación entre los individuos y la colectividad ritual y simbólicamente dramatizada, mediante la instauración de representaciones religiosas (como los dioses y/o los santos) en los que se condensan el tiempo y la memoria del grupo. Las fiestas, al igual que los elementos que las constituyen, no escapan al cambio y la transformación tanto de sus contenidos como de los aspectos expresivos que las caracterizan¹¹⁶.

Lenguaje y parentesco

El lenguaje representa un elemento distintivo de identidad cultural porque, además de ser un sistema de comunicación, en él se depositan códigos de permanencia e identificación; a través del lenguaje se compendia la visión del mundo de una colectividad por medio de la estructuración de discursos, de la memoria colectiva, de la historia y tradición oral y escrita.

Al igual que otros referentes identitarios, el lenguaje se considera como herencia de los ancestros y de la comunidad, por lo que se encuentra estrechamente vinculado con la tradición: "El lenguaje exhibe por sí mismo un aura de primordialidad o una connotación ancestral que lo enlaza con el mito de los orígenes, con la vida y con la muerte. Y en algunas de sus concreciones, como

¹¹⁵ AZCONA, Jesús, "Fiesta, religión e identidad colectiva", en: BERIAIN, Josetxo, *op. cit.*, p. 180.

¹¹⁶ *Idem*, pp. 177-187.

la poesía y el canto, llega a actualizar en forma a la vez sensible y extremadamente emotiva la comunión entre los miembros del grupo”¹¹⁷.

Otro elemento que resulta una dimensión significativa de la pertenencia grupal es el parentesco. Por éste, desde la antropología estructural de origen francés y cuyo principal representante es Lévi-Strauss, quien toma como base la relación de alianza, se entiende el sistema de posiciones relativas, la red de vínculos de filtración y alianza destinada a establecer relaciones de solidaridad entre cada grupo, a la vez que ordena la reproducción social y regula las relaciones y actitudes de sus miembros.

Giménez señala que la valorización del parentesco y, particularmente, de la familia, representa una de las marcas distintivas de la identidad étnica dado que la pertenencia se adquiere a través de la inserción en una familia, pues ésta representa la instancia primordial donde el individuo adquiere cuerpo, nombre e identidad primaria, y es la estructura mental de aprehensión de todas las formas de comunidad: “la familia es un “grupo básico de identidad” en cuyo seno el individuo interioriza una tradición cultural, un lenguaje, una religión y un sistema de valores y de estatus”¹¹⁸.

A propósito de su relevancia, Vania Salles señala a la familia como el espacio formador de las identidades profundas, como transmisora de la lengua y uno de los ámbitos productores del habla:

Lugar privilegiado para experimentar situaciones vitales, permeadas de afectos y también de desafectos, la familia puede ser tomada como uno de los ámbitos constitutivos del mundo-de-vida. Evidentemente, la vida cotidiana vista desde su dimensión social, anclada en la conformación de la intersubjetividad, no es reductible a la familia, pero tiene en ella una de sus instancias formadoras.¹¹⁹

Hasta aquí se han expuesto los principales referentes que los autores identifican para la identidad cultura. En el caso particular de las identidades culturales de los pueblos originarios de la Ciudad de México se retoman los elementos identitarios básicos de las identidades étnicas por la relación que guardan como grupos que comparten una matriz cultural mesoamericana.

Ello retomando los estudios de Maya Lorena Pérez Ruiz, quien refiere que la identidad propia u originaria, dependiendo del grupo particular correspondiente, se mantiene y reproduce mediante instituciones específicas en las que ciertos elementos culturales claves juegan un papel esencial, dado que:

Entre los grupos de origen mesoamericano es común que se mantengan, como ámbitos privilegiados para su reproducción, las relaciones de parentesco familiares y rituales; los sistemas para la conservación de la memoria (orales y escritos); los sistemas religiosos y rituales que conservan, ordenan y explican el pasado, el presente y el futuro; los sistemas jurídicos que norman y sancionan la vida colectiva, familiar e individual de sus miembros; los sistemas de generación, conservación y transmisión de conocimientos (para la producción, la conservación del medio ambiente, la salud, la educación, etc.), y en general, los sistemas de comunicación

¹¹⁷ Giménez citando a Anderson, en: GIMÉNEZ Gilberto, “Paradigmas de identidad”, op. cit., p. 53.

¹¹⁸ *Idem*, p. 54.

¹¹⁹ SALLES Vania, “Las familias, las culturas, las identidades”, en: VALENZUELA Arce (2000), *op. cit.*, p. 264.

(lingüísticos, corporales, gestuales) vigentes entre sus miembros. Cada uno de esos sistemas contiene elementos y códigos de identificación que se conservan y/o se modifican en complejos, y muchas veces conflictivos, procesos de renovación y adaptación a nuevas condiciones históricas.¹²⁰

El relato autorreferencial

A partir del principio de reflexividad de la identidad, el que un individuo o grupo pueda pensarse a sí mismo y construir una definición de su carácter como individuo o grupo diferente, puede establecerse una cualidad significativa de la identidad cultural, el que ésta es también una forma o expresión ideológica asumida por un grupo, ello a través de un discurso autorreferencial en el cual se enfatiza la diferenciación ante los otros asumiendo referentes dados desde fuera, es decir, por los *otros*, y en donde la finalidad buscada es el reconocimiento y/o inclusión en el contexto socio-histórico.

Esto es, la identidad cultural no solamente dota de pertenencia y cohesión al grupo, sino que también puede fungir como un principio de autodefinición de su vida simbólica, lo que representaría la expresión de la identidad cultural en una construcción discursiva como ideología¹²¹, en la cual se toma en cuenta el proceso socio-cultural e histórico del grupo, así como las relaciones de poder en que éste se inscribe.

Para comprender mejor este principio se retoman algunos apuntes realizados por Miguel Alberto Bartolomé en relación a la construcción de un discurso autorreferencial por parte de los grupos étnicos, pero que puede adecuarse a las identidades culturales en tanto formas de identidades colectivas¹²².

En la construcción identitaria de alteridad existe un discurso sobre los *otros* que ayuda a comprender la situación presente del *nosotros*, pero ese discurso sobre los *otros* es posteriormente acompañado o reemplazado por un discurso sobre sí mismos. En dicha construcción autorreferencial se utilizan argumentos o rasgos distintivos proporcionados por el exterior, ya que se reconoce que éstos poseen cierta validez explicativa al permitir una mejor representación emblemática de la propia sociedad ante los otros, sin que ello distorsione la base referencial del propio grupo.

De esta forma se ejemplifica que en el caso de algunos de los pueblos indios del país se ha producido una apropiación del discurso ecologista, que representa un valor posmaterialista de las sociedades contemporáneas¹²³, donde los pueblos indios y originarios, en cuyos territorios se

¹²⁰ PÉREZ Ruiz, *op. cit.*, p. 193.

¹²¹ Se identifica aquí el segundo sentido de la cultura expresado por Giménez, la cultura como *comportamiento declarativo*, en el cual "la cultura es la autodefinición que un grupo realiza de su vida simbólica, es decir, la capacidad no sólo de practicar la cultura, sino de interpretarla y expresarla en términos discursivos (como mito, ideología, religión o filosofía).

¹²² BARTOLOMÉ, *Procesos interculturales, op. cit.*, pp. 80-82.

¹²³ Por valores posmaterialistas se entienden todos aquellos valores que se encuentran más allá del sistema de necesidades materiales en la vida de los individuos. Dichos valores se expresan en un conjunto de actitudes y conductas que apelan más al bienestar individual y/o colectivo que a subsanar la escasez. Véase:

localizan la mayor parte de recursos ambientales, se asumen como espacios que conviven de manera armoniosa y no destructiva con la naturaleza.

Asimismo, puede identificarse una apropiación de un discurso histórico-patrimonial, también representación de un valor posmaterialista, que apela a su condición de reductos de un pasado milenario que representan bienes patrimoniales que son necesario resguardar; aquí, la utilización de categoría de patrimonio cultural es dada desde fuera a partir de un contexto estructural de reconocimiento internacional por parte de diversos organismos, como el convenio de protección al patrimonio mundial de la UNESCO.

A través de ambos ejemplos se entiende entonces que los “procesos [de afirmación identitaria de los grupos étnicos] no implican una falsificación, sino una apropiación del discurso de los *otros*, en un intento para que se comprenda mejor el *nosotros* con base en las categorías y axiologías externas”¹²⁴.

Un aspecto importante es que la construcción discursiva ideológica expresada en la identidad cultural puede sustentarse en los propios referentes culturales, los cuales pueden ser reivindicados en aras de construir dicha narrativa autorreferencial; en este aspecto no hay que perder de vista que la identidad social responde a un proceso de cambio en la continuidad, tanto de sus elementos culturales como de los contextos sociales en los que se manifiesta, por lo que la utilización de ciertos elementos culturales como referentes identitarios está directamente relacionado con una forma de estrategia identitaria por parte de un grupo para una construcción válida ante los otros de un discurso identitario.

Para ejemplificar este aspecto puede tomarse nuevamente el caso de los grupos étnicos que resignifican y reivindican referentes identitarios tradicionales como signos emblemáticos para representar sus luchas sociales, ello a través de la construcción de un discurso ideológico fundamentado en los elementos culturales:

La indumentaria, la culinaria, la lengua o los rituales colectivos, pasan a tener un nuevo significado al ser utilizados como emblemas manifiestos de la identidad propia y contrapuesta a la de los otros sectores sociales. Lo que se exhibe en estos casos no son “ideas” o “cosas” sino *indicadores*, datos que pretenden demostrar la presencia de una alteridad, proveniente de una tradición cultural difícilmente visualizable o comprensible en otros términos. No se trata tanto de hacer visible la diferencia como de hacer patente la diferenciación, es decir, la presencia de un “nosotros” distinto a ese universo de “otros”.¹²⁵

De esta manera, el discurso autorreferencial que los grupos realizan a partir de su identidad cultural puede entenderse como la narrativa que sobre sí mismos construyen, a partir de los referentes identitarios propios pero también retomando aquellos dados desde el exterior, los cuales se utilizan en la medida que el propio grupo los considere representativos y emblemáticos para una mejor comprensión del *nosotros* por parte de los *otros*, y en donde los elementos

MATA Zúñiga, Luis Antonio, “Los jóvenes en México. Relato cultural de una generación en transición”, Tesis de licenciatura, México, UNAM, FCPyS, 2007.

¹²⁴ BARTOLOMÉ, *Procesos interculturales*, op. cit., p. 81.

¹²⁵ *Idem*.

culturales utilizados para dotar de referencia son resignificados y reivindicados; todo lo cual es realizado a través de una lógica discursiva que manifiesta su desarrollo histórico y contextual.

Tendencias de cambio en las identidades

La identidad cultural, como fenómeno dinámico, cambia y se adapta cuando se modifica la relación de contraste entre “nosotros” y los “otros”, por lo que su estudio requiere establecer las formas de cómo sucede y las pautas que lo originan. Las tendencias generales de cambio en la identidad, referidas a transformaciones más profundas que implican una alteración cualitativa de la identidad tanto en el plano individual como en el colectivo, se pueden explicar a partir del esquema en el que Gilberto Giménez, retomando a Ribeil, establece que el cambio, como concepto genérico, comprende dos formas específicas: la transformación y la mutación¹²⁶.

La transformación refiere a un proceso adaptativo y gradual, no consciente en su totalidad, que ocurre en la continuidad, sin afectar de manera significativa la estructura de un sistema. En el caso de las identidades colectivas, éstas con el tiempo se transforman por exigencias de adaptación, a las variaciones de su entorno ecológico o social.

La mutación, en contraparte, supone una alteración cualitativa del sistema, pasar de una estructura a otra, que puede realizarse por asimilación y por diferenciación. La asimilación puede darse de dos formas: cuando dos o más grupos se unen para formar un nuevo grupo más amplio con una nueva identidad (amalgamación), y cuando un grupo asume y se integra a la identidad de otro (incorporación).

La diferenciación también supone dos formas de realización: cuando un grupo se escinde en dos o más de sus partes componentes (división), y cuando uno o más grupos, frecuentemente dos, generan grupos adicionales diferenciados (proliferación).

En México, las tendencias de cambio de la identidad cultural han sido abordadas desde contextos sociales diversos como consecuencia del mismo proceso de convergencia entre lo tradicional y lo moderno, aunado al proceso intrínseco de transformación de la identidad.

Entre los fenómenos más significativos que han hecho necesario repensar a la identidad cultural se encuentra la migración india y provincial hacia las grandes ciudades, lo cual ha derivado en cambios significativos de las relaciones de los grupos étnicos con el entorno social; entre los casos que se han estudiado se encuentran los de grupos de emigrantes cuya identidad se mantiene a partir de la redefinición de su patrimonio cultural para adaptarlo y conservarlo de acuerdo a las nuevas circunstancias sociales.

Otra tendencia de cambio, cuyo estudio cobró relevancia en la primera mitad de la década de 1990, fue el de las nuevas identidades culturales, fenómeno descrito por Guillermo Bonfil Batalla y que estaría ubicado en las tendencias de cambio de la mutación, anteriormente descritas.

¹²⁶ GIMÉNEZ Gilberto, “Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa” en: BONFIL Batalla, *Nuevas identidades culturales en México, op. cit.*, pp. 29-31.

Entre las nuevas identidades culturales estudiadas, algunas con el nombre de movimientos, se encuentran las de los “chavos banda”; los “góticos” o “darks” y los “graffiteros”, todos ellos formas de agrupamientos juveniles urbanos, así como el Movimiento Confederado Restaurador de la Cultura Anáhuac, que propone la re-indianización de México.

El surgimiento de este tipo de identidades se explica como una respuesta a la inadecuación de las identidades existentes en la sociedad y como una forma manifiesta de disidencia que se expresa en la conformación de una nueva identidad cultural, vinculada a una subcultura emergente o bien a una cultura diferente que se adapta a una situación social distinta de la del grupo original. Asimismo, Bonfil Batalla señaló que el surgimiento de este tipo de identidades, con la delimitación de los patrimonios culturales propios que significa cada una de ellas, también sería, aunque no exclusivamente, una expresión del conflicto en torno del control cultural, intensificado por los desequilibrios que provoca el reordenamiento de fuerzas económicas, políticas, sociales y simbólicas.

Por su parte, un fenómeno que ha repercutido fuertemente en la forma de concebir el entorno social es el de la urbanización y la aceleración de las dinámicas de modernización en espacios sociales tradicionalmente rurales. Tal es el caso, en la Ciudad de México, de espacios como Xochimilco, Milpa Alta o Tláhuac, los cuales presentan tendencias de transformación, en distintos niveles y de forma contextual, en sus identidades culturales, pero en las que es posible observar la percepción todavía comunitaria de su espacio como un vínculo¹²⁷ que permite formas particulares de socialización.

De esta forma se entiende que la identidad es un fenómeno vivo, existe un carácter dinámico inherente a las identidades que resulta de los cambios sociales, lo que provoca que tanto la configuración como la construcción de la identidad se hayan transformado en diversos momentos históricos. Por ello las identidades aluden a configuraciones cambiantes influidas por las transformaciones intragrupalas, así como por las que ocurren en contextos más amplios, lo que también incluye procesos de transformación social de largo plazo y una constante redefinición del escenario social, lo cual no debe ser olvidado en cualquier estudio identitario¹²⁸.

Una vez que se han expuesto los principios fundamentales que atañen a la identidad cultural, puede establecerse que por ésta se entiende entonces una identidad colectiva producto de una construcción histórica, contextual y relacional que manifiesta un carácter procesual y dinámico, que requiere necesariamente del contraste de interacción entre el “nosotros” y los “otros” para

¹²⁷ Michel Maffesoli define la condición de vínculo como la estrecha relación entre territorio y memoria, en la cual “La proximidad simbólica y espacial privilegia el prurito de dejar huellas; es decir, de atestiguar la propia perennidad. Esta es la verdadera dimensión estética de tal o cual inscripción espacial; servir de memoria colectiva de la colectividad que la ha elaborado”. MAFFESOLI, Michel. *El tiempo de las tribus*. Icaria, Barcelona, 1990, p. 237.

¹²⁸ En este sentido, Valenzuela Arce apunta que las transformaciones de las identidades son resultado de la especialización y complejidad sociales, y, citando a Norbert Elias, señala que el proceso de construcción de las identidades se tornó más complejo como producto de la división social del trabajo, el crecimiento y diversidad de las sociedades y la aparición del Estado; dichos procesos de transformación en las relaciones sociales hicieron posible mayores opciones de adscripción identitaria para los individuos y los grupos. VALENZUELA Arce (2000), *op. cit.*, p. 13.

constituirse como tal; para ello necesita referentes culturales interiorizados, a través de los cuales los grupos marcan su distintividad y establecen límites que separan de otras identidades posibles.

EL CONTEXTO DE LA IDENTIDAD EN LA ACTUALIDAD

Aunque el tema de la identidad en un contexto mundial amerita una investigación por sí mismo, dado que la discusión sobre las identidades se ha situado en un primer plano entre diversas expresiones de conflictos culturales en una escala mundial, resulta necesario esbozar, de manera general, el contexto histórico en la que se insertan actualmente las diferentes manifestaciones del fenómeno identitario.

Hoy en día se enfatizan planteamientos que reflejan una variedad de enfoques, desarrollados a partir de situaciones particulares que se articulan en los ámbitos mundial, regional, nacional y local. Especialmente se aprecia una tendencia en la acentuación de discursos identitarios, alteridad, otredad, afirmaciones identitarias, fundamentalismos, crisis de las identidades, pánicos identitarios, entre otros, que ponderan la forma en que los procesos estructurales, fundamentalmente los procesos globales y una acelerada dinámica de cambios inciden en la transformación de las identidades.

Esto puede apreciarse incluso en las mismas definiciones de globalización, entre las cuales se señala que ésta

Es un fenómeno que define una variedad de acontecimientos de la vida individual y social, en las naciones y entre las naciones, que actúa decisivamente sobre las relaciones de poder y de producción, lo mismo que sobre la comunicación entre hombres y pueblos, así como sobre las formas de la creación del arte y la cultura; es decir, determina las formas de vida más permanentes de pueblos y personas.¹²⁹

Para algunos autores, el proceso de globalización, pensado como un proceso homogeneizador, ha provocado la exaltación de las identidades y por ende la visualización de sus manifestaciones a través de diversos movimientos, principalmente étnicos y religiosos. Entre los argumentos más recurrentes que se pronuncian en su contra se encuentra el que postula que la desaparición de las fronteras nacionales y el proceso de globalización de los mercados internacionales impactan de manera negativa a las culturas regionales y nacionales, y de igual forma a las tradiciones, costumbres, cosmovisiones y patrones de comportamiento.

Particularmente se hace hincapié en la forma como la industria cultural de los países desarrollados puede trastocar e influenciar en el cambio de dichos fenómenos sociales, provocando una especie de dominación cultural y la destrucción de la diversidad e identidad de otros grupos tradicionales, aludiendo a cómo el proceso de globalización ha influido sobre la

¹²⁹ FLORES Olea, Víctor y MARIÑA Flores, *Crítica de la globalidad: dominación y liberación en nuestro tiempo*, FCE, México, 2004, pp. 13-14.

rapidez con la que elementos identificatorios como tradiciones, símbolos y rituales se han debilitado, han desaparecido o se han sustituido.

A este respecto puede señalarse que la creciente preocupación de una forma de imperialismo cultural, especialmente estadounidense, simbolizado en la imposición de la lengua a través de su industria y productos culturales, no se limita a espacios como Latinoamérica, es una preocupación que se manifiesta en países desarrollados como Francia, en donde sectores políticos tanto de izquierda, centro y de derecha han realizado campañas en defensa de la “identidad cultural” francesa, supuestamente amenazada por la globalización.

Así, en uno de los extremos se encuentra la postura que considera inminente la desaparición de culturas e identidades sociales tradicionales o subalternas frente al desarrollo de culturas “modernas” o dominantes. En esta vertiente, uno de los planteamientos más significativos, plasmado en las políticas públicas de carácter neoliberal, es el que profiere tajantemente la existencia de una división entre sociedades tradicionales y sociedades modernas, en donde el acceso de las primeras a la modernización plantea una ruptura con los elementos identitarios tradicionales, los cuales representan un lastre hacia el desarrollo planteado en el mundo moderno.

Aquí cabe mencionar el planteamiento de Samuel Huntington como uno de los autores que más propugnan el argumento de que el proceso de globalización produce crisis en las identidades culturales. La tesis central de dicho autor establece que “la cultura y las identidades culturales, que en su nivel más amplio son identidades civilizacionales, están configurando las pautas de cohesión, desintegración y conflicto en el mundo de la posguerra fría”¹³⁰. Derivándose de ello su hipótesis concerniente a que la fuente fundamental de conflictos en el contexto actual no será primordialmente ni ideológica, ni económica, sino cultural.

Por otra parte se ubica la postura que señala la existencia de discursos cuya vigencia radica en ser contrapartida a la penetrante homogeneización, relacionada al proceso de modernización en sus diferentes vertientes; tal es el caso de discursos como la alteridad¹³¹ y la otredad, en los cuáles existe una búsqueda por lo auténtico y propio que se diferencie de lo ajeno; o los discursos fundamentalistas, que plantean uno de los extremos de la defensa identitaria.

Existe también otro planteamiento, aquel en el que las sociedades tradicionales buscan modernizarse adquiriendo solamente algunos de los recursos económicos y tecnológicos, pero preservando, por este medio, la identidad cultural que consideran amenazada; en este sentido, aunque en los países en general se perciben crisis de identidad, es en los países emergentes, en vías de desarrollo, o “pobres” donde dicho fenómeno se enfatiza.

Estos discursos, que representan algunos de los más significativos, convergen en un contexto en común: el proceso de globalización económica y tecnológica, y la mundialización de la

¹³⁰ HUNTINGTON Samuel P., *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, México, 2001, p. 20.

¹³¹ Para una referencia ejemplificada véase: GUTIÉRREZ-HACES, Teresa, “La contribución de la política exterior de Canadá a la construcción de una identidad pan-canadiense”, *Estudios Políticos, Revista de Ciencia Política*, México, Núm. 32, FCPYS/UNAM, Enero- Abril, 2003, pp. 13-52.

cultura. Dichos procesos estructurales han generado un nuevo escenario internacional que marca un contexto de transformaciones aceleradas y profundas en el cual se configuran las identidades sociales colectivas, pues ambos procesos corresponden a una situación histórica en la cual las relaciones sociales son redefinidas¹³².

En este sentido, el proceso de globalización no es equivalente al de homogeneización del planeta, ya que dicho proceso trastoca de forma desigual y diferente a los grupos sociales; de ello se desprende la utilidad de hacer la distinción entre globalización de la economía y de la tecnología, y mundialización de la cultura, así como de sus respectivas implicaciones para el estudio de las identidades. La globalización representa en el ámbito económico la consolidación de un mercado global, y en el ámbito de la tecnología la posibilidad de una circulación planetaria de los bienes culturales en una escala también global que deja atrás las fronteras o las circunscripciones nacionales, y que, a su vez, “transforman “nuestra concepción de proximidad y distancia, de familiaridad y extrañamiento. Lo que se encontraba <allá fuera>, lo que nos resultaba <extranjero>, pasa ahora a formar parte de nuestra cotidianidad”¹³³.

A su vez, la mundialización de la cultura implica un proceso diferente debido a que el ámbito de ésta no puede ser considerado de la misma forma que el de la economía o la tecnología, ya que

El proceso de mundialización de la cultura no implica necesariamente el aniquilamiento de las otras manifestaciones culturales, más bien convive y se alimenta de ellas. En este sentido, no existe ni existirá una cultura global única, idéntica en todos lados. Lo que se observa es la consolidación de una matriz civilizatoria, la modernidad-mundo, que en cada país se actualiza y se diversifica en función de su historia particular.¹³⁴

De lo anterior se desprende la afirmación de que la mundialización/globalización sea simultáneamente una y diversa; una en tanto que modernidad-mundo es una matriz civilizatoria cuyo alcance es mundial, y diversa en tanto que atraviesa de forma diferenciada y contextual cada país o formación social específica. También ha sido señalado que el proceso de globalización implica un movimiento de integración diferenciada. Respecto de la diferencia existen dos formas de concebirla, sea como un término que designa formaciones sociales diferenciadas (etnias, civilizaciones, naciones) constituidas en tipos diferenciados de organización y de estructura social, pero plenamente insertas en la actualidad y en las relaciones de fuerzas que las determinan; y como un término aplicado a la diferenciación intrínseca a la modernidad-mundo (individuos, movimientos sociales, etcétera).

En cuanto a las implicaciones de la globalización en los diferentes ámbitos de la vida, pueden señalarse, entre las más significativas, la superación de las fronteras nacionales a través de restar autonomía política y cultural al Estado-nación, lo cual no quiere decir que éste desaparezca, y la incidencia del proceso de mundialización sobre la noción del espacio.

¹³² ORTIZ, Renato, “Globalización/Mundialización” en: ALTAMIRANO, *op. cit.*, p. 111.

¹³³ *Idem*, p. 108.

¹³⁴ *Idem*, p. 106.

Ello ha resultado fundamental porque afecta de manera directa el universo de la cultura, ya que la globalización rompe, más no anula, la relación entre cultura y espacio físico a través de la reconfiguración de las fronteras por el fenómeno de la desterritorialización, tal y como ha sido expuesto: el mundo contemporáneo no es [...] un <mundo sin fronteras> como muchas veces se dice. Surgen en verdad nuevas fronteras que sin necesariamente eliminar las anteriores, las redefinen, las reorganizan¹³⁵. Valenzuela Arce coincide en este planteamiento al señalar que

Los procesos de globalización económica, el dinámico flujo de información a través de los medios de comunicación masiva y los desplazamientos humanos acelerados con el desarrollo del transporte, permiten una más intensa circulación cultural transnacional, transregional y transclasista que se integra en matrices culturales diferenciadas a partir de las cuales se reproducen los límites de adscripción grupal.¹³⁶

Al mismo tiempo, dicha dinámica de rapidez comunicativa y proximidad ha favorecido la visualización de las diferentes manifestaciones identitarias en el mundo, lo cual ha hecho parecer que se trata de un fenómeno contemporáneo circunstancial pero que en realidad representa un fenómeno inherente a las sociedades, en tanto que la identidad como fenómeno social se ha ido reubicando como parte de la modernidad. Este planteamiento del cambio estructural significativo que supone la globalización es también referido por Anthony Giddens a través de la “intensificación de la globalización”, término que refiere a un fenómeno que califica de complejo porque se compone de diferentes procesos no carentes de contradicciones, pero que en conjunto producen un fuerte impacto sobre el contexto de la experiencia social.

La principal característica es que los habitantes del mundo social y cultural de las sociedades modernas viven, como consecuencia de la internacionalización de los medios de comunicación, la economía y las comunicaciones, principalmente, bajo una concepción del espacio y tiempo diferente, donde todo se hace más rápido y cercano, influyendo esta dinámica en diversos aspectos de la vida cotidiana en general y convirtiéndose en un importante cambio estructural de las sociedades¹³⁷.

De esta forma, el contexto actual en el que se crean y recrean las identidades no puede desmarcarse de los grandes procesos estructurales que representan la globalización económica y tecnológica y la mundialización de la cultura, así como las dinámicas que ambos procesos tienen al interior de cada país o sociedad, pues de éstos se desprende una realidad social representada en una enorme oferta de sentidos, fragmentación de referentes simbólicos y pluralización de mundos de vida, locales, nacionales, regionales y globales, que dan lugar a especificidades en las configuraciones identitarias que son necesarias conocer. Sólo el reconocimiento de la diversidad cultural permitirá una mejor comprensión de las sociedades modernas.

¹³⁵ *Idem*, p. 108.

¹³⁶ “Persistencia y cambio de las culturales populares” en: VALENZUELA Arce (2003), *op. cit.*, p. 223.

¹³⁷ Giddens citado por Mardones, en: MARDONES, José Ma., *op. cit.*, pp. 45-46.

II. LA CIUDAD DE MÉXICO COMO ESPACIO HETERÓGENEO DE CONSTRUCCIONES SIMBÓLICAS

*La actual ciudad de México es inacabable en una descripción. Si uno mira desde el interior, desde las prácticas locales cotidianas, ve sólo fragmentos, inmediaciones, sitios fijados por una percepción miope del todo. Desde lejos parece una masa confusa a la que es difícil aplicar los modelos fabricados por las teorías del orden urbano. No hay un foco organizador porque la ciudad de México, tal como describe Borges, "está en todas partes y no está plenamente en ninguna".**

El estudio de la identidad cultural de un pueblo originario inscrito en el contexto urbano implica necesariamente un acercamiento al concepto ciudad como marco en el que se inscribe su dinámica sociocultural y como espacio histórico-social en que se llevan a cabo los procesos de interacción necesarios para la configuración de las identidades. Especialmente porque la Ciudad de México, construida bajo las dinámicas de la modernidad latinoamericana, representa hoy en día un complejo espacio de procesos culturales muchas veces disímbolos, pues aunque su carácter parezca remitir esencialmente a un contexto meramente urbano, una mirada permite observar que es también una ciudad de pueblos originarios, barrios y comunidades; una ciudad que se encuentra integrada por espacios constituidos desde historias sociales y culturales particulares que, al ser estudiadas en su especificidad, permiten una comprensión del quienes la habitan y del cómo se habita; de una parte del palpitar social tangibilizado en la vida cotidiana.

Abordar la ciudad por sí misma implicaría un desarrollo teórico extenso, dada la complejidad que tiene en el estudio de lo social, por ello se le retoma de manera particular como espacio de desarrollo de identidades diferenciadas, para lo cual se enfatiza su dimensión simbólica como espacio de producción y reproducción de la vida social, no dejando de lado la característica de que la ciudad es, antes que nada, un centro de influencia económica, política, social y cultural. Al mismo tiempo implica hablar de lo urbano haciendo uso de la categoría cultura, pues la cuestión urbana ha sido el punto central de las transformaciones en los diferentes espacios de la ciudad y sus expresiones simbólicas, particularmente en aquellos espacios fundamentados en la ruralidad, como son los pueblos indios y originarios. En este sentido, el análisis de la dimensión cultural de la experiencia urbana permite ese acercamiento a la ciudad como un objeto concreto, dinámico e histórico.

En el caso particular de la Ciudad de México, se entrecruza la constante de la vida urbana moderna con la permanencia de espacios tradicionales, diferenciados a través de sus identidades culturales, como consecuencia de su proceso histórico y desarrollo urbano, por lo que es necesario retomar sus procesos de urbanización y modernización no sólo desde el aspecto económico y político, que representan sus bases, sino también desde el aspecto cultural, pues ambos procesos

* GARCÍA Canclini, Néstor (coord.), *El consumo cultural en México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1993, p. 15.

trajeron consigo un conjunto de elementos de cambio que incidieron directamente en los pueblos originarios de la ciudad y en sus formas de construcción y reconstrucción identitaria, las cuales han persistido a través de lo que parece una extraordinaria capacidad de adecuación y de integración de sus espacios de vida y socialización al medio urbano, aunque las más de las veces dichos espacios permanezcan, para el resto de la sociedad, como reminiscencias de un pasado lejano.

SIGNIFICACIÓN DEL ESPACIO CIUDAD

El espacio se conceptualiza a partir de dos criterios, por sus dimensiones físicas -las cuales se organizan a través de categorías como colonias, barrios, ciudades, pueblos, regiones, etcétera-; y por su construcción simbólica, es decir, la significación que a partir de su relación con el espacio realizan los actores sociales. A su vez, la ciudad también se conceptualiza por su dimensión física, como horizonte territorial, y por su dimensión simbólica.

Como objeto de estudio, la ciudad ha sido motivo de preocupación y objeto de reflexión analítica, y se ha construido teóricamente desde diferentes disciplinas y ciencias, pues existen una diversidad de interpretaciones en torno a ella, dado que no ha sido concebida siempre de la misma manera. De hecho, su constitución contemporánea en el pensamiento social se remonta al momento en que la ciudad moderna dejó de ser una aspiración y comenzó a aparecer como un problema, momento históricamente situado en la Revolución Industrial¹; contexto cuyo origen se ubica en Europa Occidental y en el cual las ciudades adquirieron una preponderancia creciente en la vida económica y social.

Debido a los múltiples procesos económicos, sociales, políticos y culturales que en el contexto ciudad suceden, a partir de su aparición las temáticas han fluctuado desde la ciudad como problema, como explicación, o como relato; ello aunado a los procesos de transformación que en cada época han determinado la percepción de la misma. Sobre lo que es la ciudad existen ciertos consensos para definirla, especialmente porque se compone de categorías demográficas, económicas, políticas y sociales, que se entrelazan con aspectos culturales, políticos e ideológicos; aunque no existe un concepto único dado que los criterios entre países son contextuales.

De manera general, uno de los criterios principales es el demográfico², desde el cual es definida como “un asentamiento con un tamaño mínimo de población y una densidad demográfica que supera a la de otros territorios”³.

¹ GORELIK Adrián, “Ciudad”, en: ALTAMIRANO Carlos (comp.), *Términos críticos de sociología de la cultura*, Paidós, Buenos Aires, 2002, p. 12.

² En este sentido, para el caso de México, el tamaño oficial se ubicó en 3,000 habitantes en el censo de 1940 y 2,500 en el de 1950; en la actualidad, y de acuerdo con el Sistema Urbano Nacional 2000, la clasificación de las ciudades se divide en tres tipos: ciudades grandes (más de un millón de habitantes); ciudades medias (entre 100 mil y menos de un millón de habitantes); y ciudades pequeñas (entre 15 mil y menos de 100 mil habitantes).

³ Mills y Hamilton citado en: SOBRINO, Jaime, *Desarrollo urbano y calidad de vida*, Colección Documentos de Investigación, Núm. 28, El Colegio Mexiquense, México, 1998, p. 5.

La ciudad es también considerada como “la concentración de población, actividades económicas y bienes públicos”⁴; en esta definición intervienen no sólo criterios demográficos y territoriales, sino también económicos, los cuales marcan en gran medida los procesos sociales y culturales de las ciudades en cuanto a las actividades llevadas a cabo en ellas. Económicamente, una ciudad se caracteriza por el desarrollo de las actividades industriales y del sector terciario, las cuales son consideradas como las que dotan de un sello de distinción urbano y que han dado lugar a la diferenciación tradicional entre ciudad y campo; de hecho en la actualidad, como característica, una ciudad debe desarrollar preferentemente actividades no agropecuarias, llegando incluso a existir una propuesta que condiciona que el mercado de trabajo local deba estar asociado por lo menos en un 70 por ciento a actividades no agropecuarias⁵.

Las anteriores nociones permiten un acercamiento a la forma de pensar la ciudad dando preponderancia a los aspectos económicos y demográficos, sin embargo otra forma de acercamiento, la dimensión cultural de la ciudad, resulta también significativa en el proceso de comprensión de sus aspectos sociales.

La antropología, la sociología y la comunicación, desde la perspectiva de los estudios culturales urbanos, han planteado concepciones para entender qué es la ciudad, así como para, en una de sus múltiples formas de abordaje, establecer las relaciones entre ésta y sus procesos culturales. De esta forma se le ha conceptualizado como “una realidad articulada de múltiples dimensiones subjetivas, temporales y espaciales”⁶; una gran red de comunicación que interpela a los actores diferencialmente⁷; espacio generado pero también generador de estilos de vida⁸; una vasta red donde se intercambian bienes, símbolos e información⁹.

Es decir, la ciudad, como escenario de interacciones sociales, es percibida como un lugar de construcción simbólica porque es un espacio de significación y de producción de procesos culturales, y de diferentes formas de interpretarlos; de ello se deriva que coexistan en ella una pluralidad de actores que cuestionan de forma diferenciada los espacios de la vida social.

Al mismo tiempo, aunada a, o derivada de, en dicha diversidad y multiplicidad de significados se hace presente el conflicto, debido a que se trata de un

Espacio con sus propias jerarquías de inclusión-exclusión, con sus concentraciones de poder, sus luchas, sus conflictos, sus avatares. La ciudad hace posible el intercambio, el contacto y por ello, el conflicto, la contradicción. No es homogénea y constituye, junto con los modos de producción, las formas de organización social y el conjunto de representaciones simbólicas que dan sentido a esos modos de organización y producción, una red de comunicación con puntos diversos unidos entre sí por una pluralidad de ramificaciones.¹⁰

⁴ Hochman citado en: *idem*.

⁵ *Idem*, p.7.

⁶ ROSALES Héctor, “Culturas urbanas. Balance de un campo de investigación”, en: VALENZUELA Arce, José Manuel (coord.), *Los estudios culturales en México*, FCE-CONACULTA, México, 2003, p. 317.

⁷ Reguillo citada en: *Idem*, p. 312.

⁸ SAFA Barraza, Patricia, “Espacio urbano como experiencia cultural”, en: ESTRADA Margarita (et al), *Antropología y ciudad*, CIESAS/UAM-I, México, 1993, p. 187.

⁹ ROSALES, Héctor, *op. cit.*, p. 299.

¹⁰ REGUILLO Cruz, Rossana, *La construcción simbólica de la ciudad. Sociedad, desastre y comunicación*, ITESO, México, 1999, pp. 467-468.

Además, tiene dos importantes cualidades señaladas por Eduardo Nivón: ser heterogénea y fragmentada; ambas pueden comprenderse al tener en cuenta que, siendo la ciudad escenario y territorio de las prácticas sociales, la dimensión cultural de la experiencia urbana remita al ámbito de la significación, es decir, a los sujetos y actores sociales que en cada época y en cada coyuntura viven en este espacio desde su subjetividad y su posición en la estructura social¹¹; la ciudad es resignificada día con día por quienes la habitan y la viven, lo que remite a percibirla como un universo complejo de transformaciones.

Dicha significación hace que habitarla se constituya desde la multiculturalidad porque abarca procesos socioculturales tan variados como los espacios públicos y los privados: lo barrial, lo doméstico, lo vecinal, lo local; las formas de identidad constituidas y las nuevas formas de identidad; las apropiaciones de espacios físicos y simbólicos; las interacciones sociales propias del espacio urbano, las nuevas relaciones que se establecen en la ciudad a partir del individualismo y el espacio privado como característica inherente a ella; las problemáticas de la vida urbana; la migración; los estilos de vida; el tiempo libre; entre muchos otros.

De esta forma, diversos autores plantean la multiculturalidad y la fragmentación como sentidos inherentes a la ciudad contemporánea. No se vive en una sola ciudad, sino en una multiplicidad de ciudades construyéndose contextualmente, día a día, en la experiencia de diversos mundos de vida. Es por ello que la ciudad, especialmente desde su dimensión cultural, se piensa como una realidad compleja susceptible de hacerse perceptible mediante la investigación de los espacios y de los fenómenos sociales en su particularidad; hecho realizado, en el contexto mexicano, desde los estudios culturales urbanos¹², perspectiva que da un tratamiento cultural a las cuestiones de la ciudad y que permite el análisis de procesos subjetivos sin dejar de lado un enfoque macrosocial que permite relacionarlos y explicarlos con relación a sus procesos estructurales contextuales, tal y como se plantea en la presente investigación.

Y es que el desmedido aumento demográfico en las ciudades y la difusión de la vida urbana en el mundo representan uno de los acontecimientos sociales más característicos del siglo XX y lo que va del XXI, derivándose de ello que la ciudad represente hoy en día el escenario más importante en el que transcurre la vida contemporánea:

Actualmente, las ciudades se entienden como centros neurálgicos en los cuales se concentra el poder económico, político, social, cultural y demográfico. Son nodos que conforman redes, entendidas como espacios de flujo, con jerarquías definidas, cuyas ventajas comparativas y competitivas son superiores al resto de las estructuras espaciales. Términos como

¹¹ ROSALES, Héctor, *op. cit.*, p. 305.

¹² Los estudios culturales urbanos se ocupan en describir, formalizar, analizar e interpretar la producción de la semiosis social del objeto ciudad para la investigación de procesos sociales particulares. Sus referencias se encuentran en la obra de autores como Bordieu, Williams, Thompson, Maffesoli, Hannerz, G. Giménez, García Canclini, Martín-Barbero, Silva, Ortiz, J. J. Brunner, entre otros, que dan lugar a una perspectiva teórica en la que se observa, más allá de un aparente eclecticismo, el uso creativo de múltiples fuentes teóricas articuladas bajo un control epistemológico fundamentado en la construcción del objeto ciudad.

metropolización y megalópolis hacen su aparición en este nuevo contexto, donde se afirma que en las grandes metrópolis se juega el futuro de la humanidad.¹³

De acuerdo con los indicadores sociales de asentamientos humanos, realizados por la División de Población de la Secretaría de la Organización de Naciones Unidas¹⁴, en el año 2005 el 49.2 por ciento del total de la población mundial correspondía al medio urbano, cifra que si se proyecta incrementará a 60.8 por ciento para el año 2030. Aunque dicho dato no pareciera tener tanto peso en un contexto mundial, dado que representa a menos de la mitad de la población total, su significado puede percibirse al trasladarlo a la región de Latinoamérica y el Caribe, pues tan sólo en ésta, la población del medio urbano corresponde a 77.6 por ciento del total de la región - superando a regiones desarrolladas como Europa o Norteamérica-, y estimándose que para el año 2030 dicha cifra aumente a 84.6 por ciento¹⁵. Es decir, la tendencia de aumento de población urbana se presenta mayormente en los países en vías de desarrollo, lo cual encuentra explicación en las políticas de desarrollo urbano y el abandono rural llevados a cabo por los gobiernos de estos países en las últimas décadas.

En este sentido resulta significativo que la región sea la más urbanizada cuando, comparada con otras regiones desarrolladas, su proceso histórico indica una marcada ruralidad y procesos de indianismos e indigenismos en una parte significativa de sus territorios, por lo que resulta interesante el análisis que dicha tendencia ha tenido en los diferentes aspectos sociales relacionados con la ciudad; sobre todo si se toma en cuenta que las políticas de desarrollo han sido pensadas y aplicadas desde esferas de poder que ignoran a esta población, así como sus necesidades socio-culturales, ya que ha sido urbanizada en un acelerado proceso de modernización.

En el caso particular de México son crecientes los volúmenes de población que habita en las ciudades y mayor el número de asentamientos urbanos a lo largo y ancho del país. En este sentido, el modelo de desarrollo, y la tendencia de pensamiento, que dominó durante el siglo XX, y que prevalece en la actualidad, fue el de urbanización, en el cual se privilegió el crecimiento industrial y la aglutinación urbana.

Aspectos que tuvieron como consecuencia una marcada urbanización de las localidades rurales, lo cual implicó un profundo proceso de transformación, ya que en 1900 el país era en su mayoría rural, pues 81 de cada 100 habitantes vivían en localidades rurales¹⁶, mientras que para el

¹³ VILLALVAZO Peña, Pablo, Juan Pablo CORONA Medina y GARCÍA Mora, Saúl, *Urbano-rural, constante búsqueda de fronteras conceptuales*, en: Notas. Revista de información y análisis, Núm. 20, INEGI, México, 2002, p. 18.

¹⁴ Population Division of the Department of Economic and Social Affairs of the United Nations Secretariat, *World Population Prospects*. Disponibilidad: <<http://esa.un.org/unup>>.

¹⁵ *Idem*.

¹⁶ Para 1930, el porcentaje se redujo a 74.4 y en 1950 a 65.4 %. En 1970 el país contaba con similares cifras de población rural y urbana; a partir de dicha fecha se impuso esta última. De este modo, aunque no dejó de crecer en términos absolutos la población rural, el grado de ruralización del país disminuyó a 39.9% en 1980, a 34.4% en 1990 y a 31.0% en el año 2000, como consecuencia del mayor crecimiento de la población urbana. Véase: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, *Población rural y rural ampliada en México, 2000*, INEGI, México, 2005.

año 2000, de acuerdo con cifras del INEGI, existían a lo largo del territorio más de 370 ciudades; la tendencia de un intenso proceso de urbanización se acentuó especialmente a partir de 1970. Actualmente, la distribución de población urbana y rural en el plano nacional equivale a 76.4 y 23.5 por ciento¹⁷ respectivamente, perfilándose también una proyección de crecimiento en las próximas décadas.

En relación a este aspecto, hay que tener en cuenta que la historia de la expansión urbana del país no ha sido homogénea, pues entre las regiones predominantemente urbanas y las rurales a lo largo de la segunda mitad del siglo XX se identifica una desigualdad espacial en términos poblacionales¹⁸, desequilibrios territoriales y una concentración de actividades económicas que derivan en especialización. Es decir, las regiones urbanas son las que han tenido mayor grado de desarrollo industrial, esto también de manera contextual ya que no todas las regiones urbanas han tenido el mismo grado de desarrollo, mientras que las regiones con población rural han presentando altos niveles de rezago. A ello hay que aunar el contrastante panorama de distribución poblacional: por un lado, una enorme dispersión del mundo rural en miles de pequeñas localidades, y por otro, una concentración de la población urbana en unas cuantas regiones y ciudades del país.

En este sentido, los retos actuales del desarrollo urbano de México están relacionados con los cambios mundiales relacionados con el proceso de globalización, dado que

La apertura comercial y la reestructuración económica están teniendo como resultado una localización más diversificada de las actividades productivas en el territorio nacional, con la consecuente emergencia de nuevas tendencias en la distribución poblacional y en la expansión e interacción de las ciudades.¹⁹

De hecho, la influencia que las ciudades grandes y medias tienen en la actualidad se debe a que sus economías han crecido a ritmos mayores que las ciudades pequeñas y las zonas rurales, situación que ha sido determinante como fenómeno de cambio social para el desarrollo y expansión de la sociedad urbana, patrón que es característico del México actual.

A lo anterior hay que aunar una característica destacada por la UNESCO, el hecho de que “las ciudades crecen y la población mundial se concentra cada vez más en las zonas urbanas. [De lo que se desprende que] Las ciudades se convierten en el principal asiento de la diversidad cultural, de los contactos y la creatividad culturales”²⁰.

En el contexto de modernización y desarrollo urbano nacional, la ciudad de México se ubica como el caso más representativo de las transformaciones del espacio, los cambios

¹⁷ INEGI, *II Censo de Población y Vivienda*, 2005.

¹⁸ De acuerdo con el Consejo de Población y Vivienda (CONAPO), la distribución territorial de la población en México se ha caracterizado, al igual que otros países latinoamericanos, por dos fenómenos demográficos predominantes: la concentración y la dispersión poblacional. Esta dualidad se expresa en un alto volumen de población localizado en un número reducido de ciudades, al mismo tiempo que se presenta un gran número de asentamientos humanos dispersos a lo largo del territorio nacional.

¹⁹ Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, *Delimitación de las zonas metropolitanas de México*. Secretaría de Desarrollo Social, Consejo Nacional de Población, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, México, 2004, p. 7.

²⁰ Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, *Informe mundial sobre la cultura*, UNESCO, 1998.

poblacionales, la concentración de actividades económicas y los cambios sociales que ambos procesos marcaron a lo largo del siglo XX, principalmente por su carácter de capital del país. Por ello resulta necesario analizar las causas de este hecho y, sobre todo, las implicaciones que dichas transformaciones han tenido en la dimensión cultural de los espacios rurales de la Ciudad de México, para lo cual resulta necesario plantear las principales características de las ciudades modernas latinoamericanas.

MODERNIDAD EN LATINOAMÉRICA: PROCESOS CULTURALES Y TRANSFORMACIONES

En el caso latinoamericano la reflexión sobre las ciudades modernas se origina y desarrolla particularmente durante el siglo XX, planteándose en relación a la civilización occidental y la modernidad; de ello se deriva que la constitución de la ciudad latinoamericana esté directamente relacionada sus realidades socioculturales, políticas, económicas y geográficas. Es así porque su origen civilizatorio ha sido distinto a los de otras regiones del mundo, por sus ritmos de crecimiento disímiles y sus historicidades particulares de culturas ancestrales, de conquistas y de construcciones culturales a las que la modernidad llegó tiempo después de que se hubiera desarrollado e incluso consolidado en otras regiones.

Respecto de la modernidad, José Joaquín Brunner señala que, con ella, el mundo se vuelve intensamente autorreflexivo y sujeto a conocimiento, ya que, retomando a Huntington, la modernidad implica un proceso complejo que abarca todas las áreas del pensamiento y el comportamiento humano; de hecho representa un cambio radical en los patrones de comportamiento. La complejidad de su estudio radica en la inexistencia de una descripción de la modernidad que una sus múltiples dimensiones en un único conjunto coherente, por lo que se plantea la necesidad de analizarla de forma simultánea como época, estructura institucional, experiencia vital y discurso²¹.

Como época la modernidad refiere al tiempo en que tiene su origen. En el debate general del inicio de la modernidad como tal, la que nace en Europa, no existe punto de acuerdo, pues dependiendo del hecho histórico en que se ubiquen sus antecedentes se dice que tiene su origen en el siglo XVI, XVII ó XVIII. En el caso de América Latina no existe esta problemática, pues hay un consenso general de que la modernidad inicia durante el siglo XIX, junto con la constitución de los Estados nacionales y el incipiente desarrollo de la producción capitalista²²; ello no quiere decir, sin embargo, que la asimilación social de la modernidad se diera de manera paralela, pues algunos autores, entre ellos Brunner, señalan que dicha asimilación habría iniciado hasta comienzos del siglo XX.

²¹ BRUNNER, José Joaquín, "Modernidad", en: ALTAMIRANO, *op. cit.*, p. 174.

²² *Idem.*

Como estructura social la modernidad se relaciona con componentes que permiten identificar un tipo moderno de sociedad -los componentes descritos se basan en la formulación de Talcott Parsons y de Samuel Huntington referidos por Brunner-. Hay que decir que se trata de componentes diversos y relacionales, aunque algunas veces es común reducir la modernidad a uno solo de ellos, como suele pasar con la industrialización como equivalencia de modernidad. Dependiendo del autor la denominación de los componentes puede variar, pero básicamente se pueden conjuntar en: modos de organización de la economía en función de los mercados; industrialización; urbanización; organización y expresiones burocráticas en función del poder; un sistema legal con normas universalistas; asociación democrática, en sus formas gubernamental y privada; movilidad social; diferenciación; secularización; expansión de los medios de comunicación; incremento de la alfabetización y de la escolarización; y ampliación de la participación política.

A dichos componentes hay que aunar los dispositivos que operan como soportes de transmisión y difusión de la modernidad en las sociedades, tanto de forma interna y externa, como son los nuevos cánones del gusto, estilos de sociabilidad, desarrollo de espacios culturales urbanos, infraestructura de espacios de desarrollo y servicios (hospitales, prisiones, escuelas, fábricas), aceleración de las comunicaciones, las industriales culturales, e incluso el consumo y marketing de productos y servicios culturales.

La modernidad como experiencia refiere a la atmósfera cultural incorporada en el conjunto de vivencias del tiempo y del espacio de los sujetos en la modernidad, es decir, a la manera de vivirla e interiorizarla como mundo de vida; se trata, además, de procesos que continuamente se transforman. Dichas vivencias tienen su base en una matriz común de la modernidad, pero se construyen en la combinación y diversidad de modalidades espirituales, vitales, materiales, temporales, sociales y espaciales de sus elementos, siempre de manera contextual; por ello puede decirse que no existe una única vivencia prototípica de la modernidad o que en un mismo espacio la modernidad se viva de múltiples formas.

Como discurso la modernidad se entiende en una especie de narrativa estándar de su origen y despliegue, básicamente explicado en el proceso acelerado de racionalización del mundo. Dado que actualmente la globalización sirve de acelerador y multiplicador de la modernidad alrededor del mundo, su narrativa, en un contexto general, se centra en responder a la forma cómo se transmiten y difunden, desde las regiones avanzadas o desarrolladas, la estructura social y la experiencia vital de la modernidad, así como de la forma en que se reciben, adaptan y experimentan en las regiones intermedias y marginales.

En el caso latinoamericano, la narrativa se ha centrado en la recepción de la modernidad, particularmente desarrollada durante las dos últimas décadas del siglo XX, en el plano de lo social, por sociólogos, antropólogos, historiadores, analistas culturales, ensayistas y escritores. Dicha narrativa puede ser descrita como una interpretación de la modernidad vista como una experiencia de heterogeneidad cultural a partir de sus múltiples formas de significados.

En este sentido, la recepción latinoamericana de la modernidad se ha establecido a través de dos posturas contrapuestas, ubicándose entre ambas una amplia diversidad de discursos²³. En un extremo, se encuentra la visión de la modernidad impuesta desde afuera, en donde en el proceso de adaptación a ella se generan distorsiones, simulaciones e imitaciones en Latinoamérica, la periferia, de la modernidad central, la desarrollada en Europa. En sí, la idea principal es que América Latina carece de una verdadera modernidad, la modernidad central, porque no tiene o comparte los antecedentes intelectuales e históricos que le dieron origen a Europa; esta visión se encuentra relacionada con las teorías de la dependencia latinoamericana y el imperialismo cultural.

En el extremo opuesto se ubica la visión de la modernidad latinoamericana como resultado del diálogo de la periferia con los temas de la modernidad central y global, diálogo no exento de la desigual distribución mundial del capital, el conocimiento y las tecnologías. En esta lectura la modernidad no es una imposición, no se imita o se simula, sino que se le apropia, con imaginación, irreverencia, adaptación o adopción receptiva, a través de dispositivos culturales que América Latina emplea para participar en la modernidad contemporánea, es decir, se trata de una modernidad de inscripciones múltiples; esta visión está relacionada con la teoría de la globalización, de las modernidades múltiples y con las corrientes hermenéuticas de la comunicación y el análisis cultural.

Conjugando las cuatro dimensiones de la modernidad en el terreno latinoamericano se puede desarrollar una visión general de su relación con las ciudades, en donde la modernización se da como un proceso acelerado que dio lugar a la reflexión social de la ciudad, principalmente a través de la narrativa en el ensayo, la literatura y la crónica de costumbres.

La ciudad aparece como escenario y símbolo de la sociedad moderna, particularmente en el caso nacional, a través del tiempo, ha sido la Ciudad de México la que enarbola por excelencia dicho significado. En tanto representación, la ciudad es el espacio inventado por la cultura de la modernidad para radicar en ella la experiencia de lo moderno, por ello la representación social de la Ciudad de México invariablemente remite a la modernidad en la construcción del pensamiento latinoamericano. Y en esta relación aparece un contraste, que algunos autores denominan como conflicto, con la sociedad tradicional; esto es, aparecen las dicotomías ciudad-campo o urbano-rural y modernidad-tradición-, que se caracterizarán por una fluctuación continua de la valoración de la ciudad como origen o centro de la civilización²⁴ y la valoración opuesta de que la cultura,

²³ Resulta interesante señalar que una parte significativa de las categorías urbanas del pensamiento social sobre la ciudad en Occidente, específicamente en la segunda mitad del siglo XX, se produjeron a través del estudio de ciudades de América Latina; especialmente porque en este periodo hubo una multiplicidad de iniciativas de cooperación (tratados, planes, acuerdos, foros) cuyo objetivo era consolidar centros de planificación regional. Dichas iniciativas y la marcada centralidad de los temas urbanos en dicho periodo, aunado al acelerado proceso modernizador, sirvieron de manera significativa como marco del desarrollo institucional de las ciencias sociales en Latinoamérica. Véase: GORELIK Adrián, "Ciudad", *op. cit.*, p. 19.

²⁴ La palabra civilización tiene su origen en la conjugación de las palabras latinas *civilis* y *civilitas*. *Civilis* remitía a humano, cortés, afable, elevación de costumbres, ya que el hombre de la ciudad (*civis* o *urbanus* - de maneras delicadas-) se oponía al hombre del campo (*rusticus* -rústico, villano). A su vez, *civilitas* era la

representada en el mundo rural o tradicional, se esgrimirá contra la civilización urbana²⁵. Tema que será retomado en todas sus vertientes constituyéndose prácticamente en el centro de la problemática social y cultural latinoamericana, así como en uno de los principales puntos de la reflexión en las ciencias sociales sobre la recepción de la modernidad, dando lugar a una serie de tipologías socioculturales desarrolladas desde diversas perspectivas.

De esta forma, los procesos de modernización y urbanización de las ciudades, con todas sus implicaciones, dieron pie a la necesidad de pensar a la ciudad desde su dimensión cultural, es decir, tratar de establecer una historia cultural urbana que permitiera comprender los diferentes procesos que se generaban en estos espacios, pues aunque lo moderno y lo urbano se asentaron sin conflicto en algunos lugares, en otros su inserción si no conflictiva si resultó cuestionable.

Dado que los procesos anteriormente señalados se intensificaron en la segunda mitad del siglo XX, desde el ámbito académico puede señalarse a la segunda mitad de la década de 1980 como el tiempo de inicio de un nuevo ciclo de pensamiento social de la ciudad, de nuevos temas, disciplinas, paradigmas, corrientes teóricas y políticas; el cual recolocó a la ciudad como elemento esencial para cuestionar la peculiar modernidad latinoamericana, particularmente relacionándola con las dinámicas derivadas de las transformaciones que la reestructuraron económica, social, política y culturalmente.

Hoy en día, el marco internacional que abarca a las ciudades se encuentra constituido por los procesos de globalización económica, mundialización de la cultura, urbanización creciente, reestructuración del estado de bienestar y revoluciones tecnológicas, especialmente en el campo informático, que han obligado a repensar a las ciudades latinoamericanas de manera contextual y, particularmente, desde sus procesos culturales, ello ante las manifestaciones más o menos evidentes de diversos grupos identitarios.

Lo urbano y lo rural, lo moderno y lo tradicional

Las dicotomías urbano-rural y modernidad-tradición responden a una antigua y tradicionalmente controversial preocupación intelectual que en el campo de las ciencias sociales ha sido planteada en relación a los cambios de las comunidades frente a las sociedades²⁶. Desde diferentes perspectivas se han establecido las caracterizaciones y el significado profundo que lo urbano, como producto de la modernidad, ha tenido en los procesos sociales y los cambios civilizatorios, tales como el surgimiento de las grandes ciudades y la forma de ser de sus habitantes;

sociedad de los ciudadanos -los habitantes de las ciudades-; siendo a partir de este origen que el término civilización significó la condición social y cultural más desarrollada o privilegiada respecto de la condición de naturaleza que prevalece en el campo. Para un estudio a profundidad sobre las civilizaciones, véase: OCAÑA, Lucila, "Juicios y prejuicios sobre las civilizaciones", en: Estudios Políticos, Revista de Ciencia Política, Núm. 29, Enero-Abril, FCPYS/UNAM, México, 2002, pp. 93-116.

²⁵ GORELIK Adrián, *op. cit.*, p. 19.

²⁶ Como ejemplo pueden citarse las reflexiones de Tönnies sobre los cambios de las comunidades frente a las sociedades, y el planteamiento de Durkheim sobre el paso de las sociedades de solidaridad mecánica a las de solidaridad orgánica.

caracterizaciones que en México y en Latinoamérica se han establecido especialmente de manera contrapuesta con las del espacio rural.

Definir conceptualmente términos como lo rural y lo urbano ha implicado una problemática para diversos autores²⁷ en tanto que se trata de un tema complejo que responde a una pluralidad de criterios y terminologías adoptadas por las diferentes realidades sociales, económicas y culturales de cada país, puesto que “no existe un punto en el continuo que va desde la gran aglomeración a los pequeños agrupamientos o viviendas aisladas en donde desaparezca lo urbano y comience lo rural; la división entre la población urbana y rural es necesariamente arbitraria”²⁸.

De manera general, los criterios adoptados en las oficinas nacionales de estadística del mundo para la cuantificación de lo rural y lo urbano se sintetizan en cinco: el demográfico, que define a partir del tamaño de la localidad, aunque en algunos países se considera también la densidad de población o el agrupamiento de manzanas; el político-administrativo, que toma en cuenta que la localidad sea o no cabecera municipal, o que cuente con una categoría política determinada como ser villa o ciudad; el económico, que define a partir de un determinado perfil económico (industrial, comercial, etcétera) de forma tal que si en una pequeña localidad se asienta una ciudad industrial o una importante empresa económica sea clasificada como urbana aunque se trate de un pequeño poblado; el de infraestructura y equipamiento urbano, que toma en cuenta la disposición de carreteras, el nivel de los servicios educativos, de salud y gubernamentales, cobertura de agua potable y electricidad, la telefonía, los mercados, entre otros servicios; y el geográfico, que categoriza a partir del sentido físico y la dispersión, cercanía, centralidad y especialización geográfica entre las localidades²⁹.

A cada uno de los anteriores criterios se les han establecido de igual manera las limitantes que presentan para realizar dicha diferenciación, además de un aspecto importante, el que cada uno de dichos criterios, de manera indirecta, establezca la definición de lo urbano, la ciudad, como un centro de poder.

Así puede establecerse que para intentar definir y diferenciar a estos espacios se han utilizado principalmente criterios cuantitativos, relacionados con el tamaño de la población, en los que se ha demostrado la desigualdad numérica que impera para acordar un rango de población mínima para considerar una población como urbana, así como las diferencias socioculturales entre países para describir un tipo unitario de ciudad³⁰; y criterios cualitativos, relacionados con el tamaño, densidad, morfología y las actividades no agrarias de la población, la industria, el comercio, el transporte, la educación y elite cultural e intelectual, así como la administración del

²⁷ Para una referencia amplia sobre los conceptos de lo urbano y lo rural dado por diversos autores, véase: VILLALVAZO Peña [et. al.], *op. cit.*, 19-22.

²⁸ *Idem*, p. 19

²⁹ INEGI, *Población rural y rural ampliada en México, 2000, op. cit.*, pp. X y XI.

³⁰ Respecto a este caso resulta representativo que cada país estipula un número de población mínima para considerar un espacio como urbano; número que entre un país y otro refiere marcadas diferencias, por ejemplo: Suecia y Dinamarca (200 habitantes), República Sudafricana (500), Australia y Canadá (1000), Francia e Israel (2000), EE.UU. y México (2500), Bélgica (5000), Turquía y España (10,000), Japón (30,000). Estudio de Rafael Puyol referido en: *Idem*, p. 20.

Estado, en los cuales se critica que el significado de la ciudad histórica y contextualmente no ha sido el mismo, por lo que un marco de lo urbano no necesariamente debe caracterizarse por la densidad y el tamaño, o que lo urbano y lo rural no necesariamente confieren atributos especiales a sus habitantes.

Pero también hay que añadir otra forma de definición, los criterios perceptuales, que se relacionan con las imágenes que las personas y grupos tienen acerca de los atributos y partes de una ciudad, tales como la calidad de vida, el espacio social, el comercio, la recreación, entre otros, lo que en esta investigación se identifica en parte como la representación simbólica de la ciudad³¹.

En el caso de México, los criterios para diferenciar a la población rural de la urbana a través de la historia han sido diferentes; sin embargo, oficialmente han tenido preponderancia los criterios numéricos. Actualmente prevalece el criterio cuantitativo de 2 500 habitantes para delimitar la frontera entre lo urbano y lo rural, establecido en 1987 por la Dirección General de Geografía y de acuerdo con los criterios del INEGI; sin embargo existe otro criterio, menos utilizado, que da una visión más compleja al establecer como población rural a quienes viven en localidades de menos de 2,500 habitantes, añadiendo el término de población rural ampliada como equivalente a poblaciones de 2,500 a menos de 5,000 habitantes³², y estableciendo como no rural a la población restante.

Específicamente, de acuerdo al diseño conceptual del Censo de Población y Vivienda de 1995 del INEGI, se considera como área rural al conjunto de localidades con una población menor de 2,500 habitantes, cada una asentada en terrenos generalmente de uso agropecuario o forestal de aproximadamente 8 mil hectáreas. A su vez, el área urbana se entiende como el conjunto de localidades, incluyendo las cabeceras municipales mayores o menores de 2,500 habitantes, integradas por un conjunto de manzanas edificadas y delimitadas por calles y avenidas, cuyo uso del suelo no es ni agropecuario ni forestal y que partiendo de un punto presenta continuidad física en todas direcciones o en su caso, sea interrumpida por terreno de uso no urbano³³.

A partir de la homogeneidad de conceptos para definir lo rural y lo urbano se deriva la necesidad de establecer criterios contextuales para las diferentes localidades en cada región o país, particularmente tomando en cuenta sus procesos culturales, pues éstos son necesarios y, si no ausentes, si han estado supeditados a otros criterios, principalmente los económicos y demográficos; lo que ha perdido de vista, hasta cierto punto, a poblaciones matizadas, como es el caso de los pueblos insertos en el contexto urbano de la ciudad, algunos de los cuales son

³¹ VILLALVAZO Peña [et. al.], *op. cit.*, pp. 20-21.

³² El corte de 5 000 habitantes ha sido adoptado principalmente por El Colegio de México y se utilizó por primera vez en 1978 en el libro *El desarrollo urbano de México, diagnóstico e implicaciones futuras*, de Luis Unikel, en el cual se plantea la necesidad de romper la tradicional visión dicotómica urbano-rural, por lo cual propone una clasificación de tipo *continuo*: población rural es la que habita en localidades de menos de 5 000 habitantes; mixta-rural, la que se ubica en localidades entre 5 000 y 9 999; mixta-urbana, entre 10 000 y 14 999; y urbana, en 15 000 y más. Tal criterio fue adoptado también por el Consejo Nacional de Población (CONAPO) para sus estudios regionales y de sistemas de ciudades, aunque posteriormente ha recurrido al criterio de 2 500. Véase: Población rural y rural ampliada, *op. cit.*, p. XI

³³ Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, *Síntesis Metodológica del Censo de Población y Vivienda 1995*, INEGI, México.

clasificados como urbanos aunque guardan características del entorno rural, o que por sus características particulares requieren de un nuevo criterio clasificatorio, como los pueblos originarios. De esta forma se podrían plantear en las localidades, políticas que estuvieran más de acuerdo a su perfil social y cultural y que responderían a las verdaderas necesidades que sus habitantes tienen en el contexto urbano.

En este sentido, los criterios demográficos, económicos y geográficos para definir la línea entre lo rural y lo urbano han funcionado para ciertas áreas como las censales y parte de la academia, sin embargo, gran parte de lo que la gente en su generalidad concibe para diferenciar ambos espacios se relaciona con aspectos de índole cultural. En el caso mexicano, la forma de vida en las comunidades rurales (patrones culturales, formas de trabajo, hábitos, creencias, cultura material, etcétera) ha sido utilizada para explicar la vida en la ciudad; particularmente las teorías de la urbanización caracterizaban a las ciudades en relación a sus marcadas diferencias con el campo.

De ahí que lo rural y lo urbano representan dos polos que se oponen, pues corresponden a modelos de formas de organización social y cultural que remiten a dos estilos de vida distintos. De manera general, puede sintetizarse que en el estilo de vida rural dominan la costumbre, el ritmo lento y uniforme de sensaciones; mientras que en el estilo de vida urbano se hace presente el cambio constante, una forma de ser anómica y pragmática.

Asimismo, se ha planteado que la ciudad es un ámbito territorial donde subsisten un conjunto de valores que producen una conducta social específica, valores resumidos en: sustitución de relaciones frontales por vínculos secundarios; sustitución de relaciones de parentesco por relaciones contractuales; sustitución de formas de cohesión social por contratos y coerción; sustitución de relaciones afectivas por utilitarias; surgimiento de actitudes de indiferencia, superficialidad y mentalidad calculística. En la ciudad existe, en apariencia, una igualdad de derechos y oportunidades, pero en esencia existe una profunda desigualdad social que se expresa en pobreza, injusticia y desorden. Por ello, los valores de la ciudad moderna son desorganización social, secularización e individualización; ello de acuerdo con los planteamientos de la escuela culturalista³⁴.

En este sentido, hay que agregar que en el caso mexicano los conceptos de lo rural y el campo han estado profundamente relacionados con los pueblos indios, figuras que en el histórico proyecto nacional, tanto en el discurso, los hechos y el imaginario colectivo de la cultura mayoritaria, han sido sinónimos de atraso, ignorancia, retroceso, marginación, ignominia, exotismo y pobreza.

Así, tanto la costumbre como la tradición y la comunidad se concebían como realidades culturales que excluían los estilos de vida y valores ciudadanos, donde lo urbano encarnaba el espacio de representación de la ciudad, en la que se pueden ubicar nuevas formas de la vida

³⁴ Véase: SOBRINO, Jaime, *op. cit.*, pp. 17-18.

social (estilos de vida manifestados en valores, normas y conductas cimentadas en el progreso y el desarrollo) en relación con sus procesos de modernización; procesos sociales que continuamente se transforman.

Aún en la actualidad, la ciudad como espacio urbano permite la formación de una personalidad específica que rompe con los esquemas tradicionales de organización comunitaria, pues “la vida en la ciudad contrasta con la vida aldeana y rural que fluye de manera más tranquila y homogénea. El individuo urbano, a diferencia del que vive en pequeñas comunidades, es sólo uno entre muchos, un ser solitario entre una multitud de seres solitarios”³⁵. Dicho discurso pondera la caracterización de valores en sociedades donde se incentiva el individualismo, la competencia y la valoración mercantil.

A su vez, diversos autores coinciden en que las dicotomías rural-urbano y tradición-modernidad han quedado rebasadas como formas de estudio de espacios sociales, puesto que dichos procesos no permanecen independientes o aislados el uno del otro, al contrario, ambos se empalman, se cruzan, coexisten en la vida cotidiana del país; de manera análoga puede señalarse la historia del país, fundada en sincretismos derivados de la conquista española.

Ello puede explicarse bajo el razonamiento de que en México no hubo una transición de la vida rural a la vida urbana de manera directa y lineal, sino que la vida urbana se fue construyendo en una modernidad también construida de forma improvista, que incluyó su inserción en espacios rurales que no necesariamente devinieron completamente urbanos por ese contacto con las dinámicas de la modernidad.

A lo que hay que agregar el aspecto de subordinación de los espacios rurales respecto a las ciudades, aspecto que ha derivado en una subestimación de sus necesidades específicas y de la comprensión de su conformación sociocultural, ello teniendo en cuenta que “bajo el sínodo de la modernidad las ciudades se adueñaron del desarrollo industrial y agregaron sustancia al intercambio desigual con el campo [...] La modernización del campo en un país como el nuestro ha sido un proceso selectivo y localizado, que ha desarticulado pueblos y comunidades y ha marginado a sus habitantes de las alternativas autónomas de desarrollo”³⁶.

Por esto es que puede hablarse de la existencia de contextos en la ciudad, como es el caso de Xochimilco, donde existe una suerte de modernidad inconclusa, en tanto que ésta se vive de manera parcial pero no cambia completamente los procesos culturales de sus habitantes, sino, por el contrario, sirve de mantenimiento de lo tradicional, tal y como ha sido señalado: “para quienes la modernización no ha cambiado la dinámica central de su cotidianeidad, la preservación

³⁵ SAFA Barraza, Patricia, *Vecinos y vecindarios en la ciudad de México, un estudio sobre la construcción de las identidades vecinales en Coyoacán, D.F.*, CIESAS, UAM-Iztapalapa, México, 1998, p. 40.

³⁶ Bohem citado por Terrones en: TERRONES López, M^a E, “Xochimilco sin arquetipo. Historia de una integración urbana acelerada en el siglo XX”, *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1 de agosto de 2006, Vol. X, núm. 218, [Disponibilidad: <http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-218-37.htm>]

de lo tradicional no constituye un retorno, sino una “inercia” de vida, por lo cual lo tradicional permanece a pesar de sus cambios y recreaciones³⁷.

La coexistencia de lo tradicional y lo moderno se ha planteado a través de diversos estudios sobre grupos tradicionales y de cultura popular, ésta última conceptualizada como la producción de los sectores subalternos o populares, a partir de la afirmación de que la coexistencia de tradiciones procedentes de épocas distintas, como podrían serlo las artesanales por un lado y las industriales por otro, no implicaría que algunos sectores que las producen estuvieran fuera de la modernidad.

De hecho, se indica que los grupos tradicionales reelaboran sus herencias culturales a fin de participar en ella; sin embargo, es necesario tener en cuenta los dispositivos históricos de exclusión social, económica y cultural que engendraron procesos de dualización y preservan circuitos o bolsones marginales “tradicionalistas”³⁸. Es decir, pese a que las dimensiones, en ciertos contextos, de lo rural y lo urbano, o lo tradicional y lo moderno, se entrecruzan, es una realidad que existen marcadas diferencias en grupos, comunidades o localidades marginalizadas al no encajar en las políticas de desarrollo del país.

En este sentido, se plantea el discurso referente a que el análisis específico de los diferentes circuitos de las culturas populares en América Latina remite a complejas formas de interacción, recreación, resistencia y persistencia cultural. La razón de ello recae en que procesos estructurales como la globalización económica, el dinámico flujo de información a través de los medios de comunicación masiva y los desplazamientos humanos acelerados con el desarrollo del transporte, dan lugar a una intensa circulación cultural transnacional, transregional y transclasista que se integra en matrices culturales diferenciadas a partir de las cuales se reproducen los límites de adscripción grupal³⁹.

Por ello es que se ha enfatizado la revalorización del concepto de “lo popular” a partir de tomar en cuenta las transformaciones culturales contemporáneas, pues hasta la década de 1980 las culturas populares remitían exclusivamente a los pueblos indios y campesinos. Esta situación cambió a partir de la década de 1990, cuando las culturas populares se empezaron a estudiar en ámbitos más diversos como los espacios urbanos y los grupos migrantes.

Dicha posición plantea a las culturas populares como un concepto relacional, es decir como objetos dinámicos que se relacionan con otros procesos, y no esencialista, que no cambia y permanece incólume a través del tiempo, y en donde los grupos subalternos o populares deben estudiarse como agentes de cambio social, lo cual puede encontrar ejemplos en los levantamientos de los pueblos indios en contra de lo que consideran atentados contra sus tierras, su identidad o incluso su cultura.

³⁷ SALLES Vania y José Manuel VALENZUELA Arce, *En muchos lugares y todos los días. Vírgenes, santos y Niño Dios. Mística y religiosidad Popular en Xochimilco*, El Colegio de México, México, 1997, p. 77.

³⁸ GARCÍA Canclini, Néstor, “Antropología y estudios culturales: una agenda de fin de siglo” en: VALENZUELA Arce (2003), *op. cit.*, p. 43.

³⁹ VALENZUELA Arce, “Persistencia y cambio de las culturales populares”, en: *idem*, p. 223.

De esta forma el estudio de lo urbano debe ubicarse en el contexto de la modalidad actual de la modernización, entendida como un proceso complejo de adecuación de las sociedades y de las economías a nuevas pautas de acumulación a escala mundial que conllevan el relativo anacronismo del modelo fabril industrial para dar paso a la *ciudad-empresa*⁴⁰, caracterizada por nuevas formas de producir, consumir, habitar, transportarse, relacionarse, reproducirse y morir. En dicho proceso de circulación de imágenes, símbolos y representaciones que se vive hoy en día, juegan un papel fundamental las industrias culturales entendidas como nuevos parámetros de relación con las representaciones sociales de la vida.

Es por ello que toda reflexión sobre la cuestión urbana lo es también de las sociedades contemporáneas, dado que el proceso de globalización de la economía y la mundialización de la cultura juegan un papel principal en el pensar lo urbano, pues todo discurso actual sobre lo social debe atender a los procesos estructurales en curso, dado que, como señalan diversos autores, las ciudades son el entramado que viabiliza la globalización. Lo cual es resultado de que en las ciudades, al ser por naturaleza economías abiertas que producen y exportan una serie de bienes y servicios, existen interrelaciones o interdependencias entre los conjuntos de asentamientos que conforman⁴¹.

Y es que las grandes ciudades se han convertido hoy más que nunca en centros de intercambio de bienes, símbolos e información, transformándose en distintos niveles sus dinámicas internas y externas; de lo que se desprende que lo urbano se conceptualice como un sistema operatorio que se desarrolla en todos los lugares, en las ciudades y en el campo, en los pueblos y en los barrios, a partir de redes materiales e inmateriales y de un conjunto de objetos técnicos que ponen a circular un mundo de imágenes e informaciones que transforman los vínculos que las sociedades mantienen con el espacio, el tiempo y los individuos⁴².

Hay que tener en cuenta que el proceso de modernización no se debe simplificar meramente a los cambios estructurales o a sus componentes, puesto que “también se acompaña de importantes transformaciones culturales referidas a construcciones colectivas del sentido de la vida, que implican tanto valores, creencias y conformación de poderes como la transformación de las prácticas familiares”⁴³.

En esta línea, una característica de las sociedades actuales es la aparición de “la comunidad privada”, la cual define a un tipo de comunidad, o forma de conciencia comunitaria, derivada de la modernidad y cuyo lugar social de expresión se encuentra en la esfera de lo privado. Así, la comunidad privada es resultado y manifestación de la era del individuo, del ponderamiento del mundo de lo privado, del proceso de pluralización de los mundos de vida y de la segmentación

⁴⁰ ROSALES, Héctor, *op. cit.*, p. 307.

⁴¹ SOBRINO, Jaime, *op. cit.*, p. 11.

⁴² PICCINI, Mabel, “Ciudades de fin de siglo. Vida urbana y comunicación”, *Versión*, núm. 9, UAM-Xochimilco, México, abril-junio de 1999, p. 13.

⁴³ SALLES Vania y VALENZUELA Arce (1997), *op. cit.*, p. 75.

social⁴⁴. En las sociedades modernas la existencia de las comunidades privadas es una realidad que muchas veces enfrenta a otras formas de socialidad cuyos lugares sociales de expresión se dan en el encuentro público, en lo colectivo, tal es el caso de las comunidades asociadas a la tradición.

De esta forma puede establecerse que la modernidad no ha asimilado completamente a ciertos grupos con identidades particulares, aunque lo interesante sea analizar por qué sucede esta situación, cuáles son los procesos culturales que permiten construcciones de mundos de vida diferenciados que coexisten en la dualidad tradición-modernidad, pues siguen construyéndose grupos comunitarios a partir de aparatos cognitivos e institucionales que los individuos poseen:

La construcción de los barrios y pueblos xochimilcas presenta las discontinuidades propias de toda heterogeneidad socialmente fundada. Por ello se conjugan y combinan de manera abigarrada aspectos modernos y tradicionales, rurales y urbanos. Estos fenómenos se sintomatizan por ejemplo, a través del congestionamiento de automóviles que disputan el espacio a las numerosas manifestaciones de culto y procesiones a los santos del lugar; en la existencia simultánea de modernos supermercados, de estéticas unisex y la presencia del mercado tradicional ocupado por personas ligadas a múltiples oficios y formas tradicionales de trabajo, derivadas de la chinampería, la medicina y la herbolaria tradicionales.⁴⁵

De ahí que la ciudad como espacio urbanizado brinda la posibilidad de analizar las formas particulares que tienen los procesos de modernización en cada sociedad; especialmente resulta significativo realizar una referencia explícita a la dimensión cultural de las transformaciones sociales y urbanas, entre las que podemos ubicar la construcción de identidades, o a los espacios donde todavía prevalecen relaciones sociales y formas de producción vinculadas a las dimensiones simbólicas del espacio rural y a la figura de la pertenencia local. Una cuestión más concreta de la identidad respecto de este contexto general, y que se circunscribe a la cercanía socio-cultural de México, lo representan los pueblos indios, los espacios tradicionales, los barrios y pueblos de la ciudad que todavía perviven con referencia a una identidad cultural y a través del vínculo comunitario en la vida cotidiana.

Cultura urbana e identidades diferenciadas

Desde la sociología urbana se ha estudiado la cultura de la sociedad moderna, ello a partir de que en la ciudad se han desarrollado una serie de valores, tradiciones y aptitudes que permiten identificar una cultura específica de las formaciones urbanas⁴⁶; particularmente se señala que la cultura urbana de la sociedad contemporánea es sustentada por los procesos de industrialización y la concentración de actividades económicas del sector terciario.

⁴⁴ GURRUTXAGA Abad, Ander, "El vínculo comunitario en la modernidad tardía: de la tradición a la identidad privada" en: BERIAIN, Josetxo, Patxi LANCEROS (comps.), *Identidades culturales*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1996, p.75.

⁴⁵ SALLES Vania y VALENZUELA Arce (1997), *op. cit.*, pp. 55-56.

⁴⁶ Icazuriaga citado en: SOBRINO, *op. cit.*, p. 16.

Lo que actualmente se entiende por cultura urbana responde a una pluralidad de posiciones y de enfoques que la caracterizan; en este caso se retoman los preceptos desarrollados por autores de los estudios culturales urbanos en México, ya que tanto las temáticas como las formas de investigación representan ejemplos cercanos y retratos vívidos de procesos culturales en el contexto en el que se inserta este estudio. Teniendo ello en cuenta, por cultura urbana se entiende

El conjunto de esquemas de percepción, valoración y acción de actores históricamente situados en un contexto específico, sujeto a un marco de regulación y ordenamiento [...] es la articulación densa y compleja de un "escenario" que incluye la posición de los actores, las reglas y el dominio que poseen los actores sobre dichas reglas, además de los objetos materiales y simbólicos sobre los que operan los actores.⁴⁷

Es decir, se refiere al escenario en que se distribuye y vive la vida cotidiana en el espacio urbano, el cual modela y es modelado por los procesos sociales y por el contexto económico en el que se encuentra inserto, tanto global como local. En este sentido, las diversas posiciones y situaciones de vida que convergen y se derivan de la cultura urbana dan lugar a múltiples concepciones sobre la ciudad, algunas de ellas conflictivas, que generan un espacio pluridimensional en el que coexisten proyectos e identidades diferenciadas, identidades que pueden estar cimentadas en el pasado, como las identidades culturales de los pueblos indios y originarios, o que pueden responder a nuevas necesidades de pertenencia, como las nuevas identidades juveniles.

La dimensión cultural de lo urbano, o el imaginario urbano, permite analizar dimensiones de la cultura urbana que se encuentran relacionadas con la experiencia subjetiva de la ciudad a través de sus elementos icónicos, cognitivos y simbólicos del entorno espacial habitado⁴⁸. En otras palabras, permite comprender la dimensión por medio de la cual los habitantes de la ciudad representan, significan y dan sentido a sus prácticas cotidianas en el acto de habitar la ciudad. Se trata, pues, de la forma como las personas se apropian del espacio simbólico y lo utilizan para su reproducción cultural.

La cultura urbana permite que la ciudad sea pensada más allá de una mera delimitación espacial en el que opera la diversidad, ya que permite conceptualizarla como escenario de coexistencia, y en otros casos de confrontación, entre lo moderno y lo tradicional, entre formas de socialización comunitarias y privadas, así como de los procesos que forman parte de la construcción y reconstrucción de identidades.

Por ello, las identidades culturales deben comprenderse como la expresión discursiva y cultural de los actores sociales, es decir, son resultado de la experiencia significada. De esta forma puede entenderse la definición dada a la ciudad como una gran red de comunicación que interpela a los actores diferencialmente, pues los sujetos sociales detentan identidades históricamente

⁴⁷ Reguillo citada en: ROSALES Héctor, *op. cit.*, p. 312.

⁴⁸ MCKELLIGAN Ma. Teresa, Ana Helena TREVIÑO, Silvia BOLOS, "Representación social de la ciudad de México", en: Andamios. Revista de investigación social, Num.1, Otoño-Invierno, Universidad de la Ciudad de México, México, 2004, pp. 147-148.

configuradas, producto de sus contextos de vida y socialización; al mismo tiempo, toda identidad se encuentra situada y confrontada siempre a otras identidades en una red intersubjetiva, que en el caso de los pueblos de la ciudad estarían representadas en el resto de la población, y entre los pueblos originarios mismos.

A lo anterior hay que añadir el hecho de que algunos ámbitos de las sociedades contemporáneas presentan redefiniciones en los referentes simbólicos de sus identidades colectivas a través de la carga de elementos modernizantes, industrias culturales y medios de información masiva, los cuales participan en los procesos de transformación de los imaginarios culturales, de la escenificación de la realidad, de la reordenación de los referentes de la vida privada⁴⁹, así como de la forma de utilización del tiempo libre:

Las telecomunicaciones han transformado, entre otras, las formas de relación. Las nuevas comunicaciones intensifican la cantidad de información, acortan las distancias y dotan de nuevos espacios de reunión. Los medios de comunicación, y en especial la televisión, constituyen la infraestructura básica de las ciudades y por medio de ellos los ciudadanos se interrelacionan a distancia ya sea directa o indirectamente.⁵⁰

De esta forma, las identidades culturales como construcciones en el espacio urbano requieren de estudiarse en su dinamismo, es decir, relacionando los procesos estructurales económicos, sociales y políticos, al tiempo que el espacio como construcción simbólica y las realidades de la vida urbana; esto es, conjuntado la modernización como la refiere Brunner, como estructura, experiencia, discurso y narrativa.

Ello permitirá una mejor y más completa comprensión de los fenómenos sociales de la ciudad, pues es tan importante relacionar su macroestructura como sus microespacios, en este caso, la configuración de la identidad cultural de los pueblos de la ciudad en relación a los procesos que se han desarrollado en el entorno urbano y en el entramado social durante las diferentes etapas del proceso de modernización y urbanización en la Ciudad de México a lo largo, principalmente, de la segunda mitad del siglo XX, es decir, en su contexto históricamente delimitado y particular.

⁴⁹ VALENZUELA Arce, "Persistencia y cambio de las culturales populares", *op. cit.*, p. 257

⁵⁰ SOBRINO Jaime, *op. cit.*, p. 19.

CIUDAD DE MÉXICO: CARACTERIZACIONES

La Ciudad de México es el ámbito urbano más estudiado del país⁵¹, pero la capacidad de conocerlo en su totalidad resulta imposible en tanto su dimensión y complejidad. Es por ello que, para tratar de entenderla, resulta necesario analizarla como una totalidad conformada por partes que se determinan y se entrelazan en múltiples formas, y que son resultado de un proceso histórico que la ha dotado de características particulares social y culturalmente significativas para la vida de sus habitantes.

En la actualidad, de las ciudades con una población, aglomeración de acuerdo con los indicadores sociales de la ONU, de 10 millones de habitantes o más, la de México ocupa el segundo lugar a nivel mundial con 18.7 millones⁵², cifra sólo superada por la ciudad de Tokio, Japón. Esta característica la ha dotado de una importancia significativa en cuanto al poder que se le adjudica no sólo en el país sino también en Latinoamérica, sin embargo hay que aclarar que el indicador utilizado por la ONU la toma en cuenta en su sentido extendido de Zona Metropolitana⁵³.

Lo que oficialmente se entiende por Ciudad de México corresponde al territorio delimitado por el Distrito Federal, que es a su vez una parte, decreciente en población y superficie urbanizada, de una forma territorial más amplia representada en la Zona Metropolitana de la Ciudad de México (ZMCM), la cual se compone de las 16 delegaciones del Distrito Federal y de 34 municipios del Estado de México. No obstante, en los aspectos económicos, culturales y políticos el Distrito Federal representa todavía la parte más importante⁵⁴.

Localizada en el Valle de México⁵⁵, ocupa una extensión de 1,547 kilómetros cuadrados, de la cual la mitad está urbanizada, de acuerdo con datos del Gobierno del Distrito Federal. Su territorio queda comprendido en las partes bajas de escasos relieves, en áreas ocupadas antiguamente por lagos y actualmente por parte de las delegaciones Gustavo A. Madero,

⁵¹ Por su carácter de capital de la República y por concentrar en su territorio la mayor proporción de centros y grupos de investigación en general y sobre temas urbanos e investigadores en el país, la Ciudad de México es el área urbana más estudiada de México, siendo las temáticas dominantes de estudio: la dinámica poblacional, la expansión física, la situación habitacional, los movimientos sociales urbanos, la participación ciudadana, el transporte público, la contaminación atmosférica, la planeación y las políticas públicas; en menor medida la industrialización y la salud; y recientemente la informalidad, la pobreza y las culturas urbanas. Véase: PRADILLA Cobos, Emilio, "Lo conocido, lo ignorado y lo que necesitamos investigar. Distrito Federal, Zona Metropolitana del Valle de México, Ciudad Región del Centro", en: Andamios. Revista de investigación social, Núm.1, Otoño-Invierno, Universidad de la Ciudad de México, México, 2004, p. 162.

⁵² Population Division of the Department of Economic and Social Affairs of the United Nations Secretariat, *World Urbanization Prospects: The 2003 Revision*. Fecha de consulta: [Marzo de 2006]. Disponibilidad: <<http://www.un.org/esa/population/publications/wup2003/WUP2003Report.pdf>>

⁵³ En México, desde 1940, la expansión física de varias ciudades sobre el territorio de dos o más estados o municipios, y teniendo en conjunto más de 100 mil habitantes, ha dado lugar a la formación y crecimiento de zonas metropolitanas, las cuales han jugado un papel central dentro del proceso de urbanización del país. En el año 2000, el número de zonas metropolitanas es éste equivalía a 55 de acuerdo con el INEGI -aunque en el mismo año el Sistema Urbano Nacional señalaba que el número era de 42-, en las cuales se ubica el 51 por ciento de la población del país, y donde se genera 71 por ciento del Producto Interno Bruto (PIB).

⁵⁴ PRADILLA Cobos, *op. cit.*, pp. 161, 163, 172.

⁵⁵ Se utiliza la denominación Valle de México por ser la que jurídicamente es válida y también por ser la más utilizada por la mayoría de la gente, sin embargo histórica, antropológica y socialmente, Cuenca de México es la forma más adecuada de nombrar al Valle de México, ya que era una zona cubierta por las aguas de lagos y ríos; cosa aparte es que en la actualidad se encuentra casi desecada por las acciones de los grupos humanos que han vivido en ella.

Azcapotzalco, Miguel Hidalgo, Cuauhtémoc, Venustiano Carranza, Benito Juárez, Iztacalco, Iztapalapa, Tláhuac y una superficie considerable de las delegaciones Coyoacán y Xochimilco. El resto de las delegaciones -Tlalpan, Milpa Alta, Magdalena Contreras, Álvaro Obregón y Cuajimalpa- comprenden la zona que corresponde al piamonte, ubicada en la transición de la zona plana a la sierra misma⁵⁶. En la zona del valle que ocupa el centro, el norte y el este, se asienta la mayor parte de la zona urbana y una zona montañosa en donde se localizan las cumbres más altas de la entidad, de origen volcánico; también existen pastizales y agricultura de temporal, representando esta área la reserva ecológica del Distrito Federal. En la región baja se localiza una pequeña superficie de agricultura de humedad que ocupa la zona chinampera de Xochimilco y Tláhuac

En términos poblacionales la ciudad tiene un total de 8 millones 720 916 residentes habituales, cifra que representa el 8.4 por ciento de los 103 millones 263 388 que conforman el total nacional⁵⁷, lo que la coloca como la segunda entidad federativa con mayor número de población y como la entidad con mayor densidad poblacional aunque diferenciada, pues mientras que poco más de mitad de los habitantes de la ciudad viven en las delegaciones Iztapalapa, Gustavo A. Madero, Álvaro Obregón y Coyoacán, el menor porcentaje, un 3 por ciento, habita las delegaciones de Milpa Alta y Cuajimalpa. Sin embargo, hay que señalar que el despoblamiento principalmente de las delegaciones centrales, ha provocado una redistribución que se ve reflejada en un aumento acelerado de la población en las periféricas, y que en las demarcaciones menos habitadas se registran asentamientos irregulares en zonas de alto riesgo e inclusive en suelo de conservación.

Aunque el 99.6 por ciento del total de la entidad corresponde a población urbana, se establece un margen, pequeño pero significativo, de una población que habita en los denominados espacios rurales -localidades de menos de 2,500 habitantes- en el contexto urbano de la ciudad y que permite romper con la idea de ésta como un espacio totalmente homogéneo. De manera oficial, en 12 de las 16 delegaciones el porcentaje de población urbana se encuentra entre 99.4 y 100 por ciento, mientras que en Cuajimalpa de Morelos y Tlalpan dicho porcentaje se ubica entre 98.8 y 99.3 por ciento, respectivamente; mientras que en Milpa Alta y Xochimilco se observa que entre 6.2 y 1.3 por ciento de su población vive en localidades de tipo rural⁵⁸.

Hay que señalar en este punto que el uso indistinto de los términos Ciudad de México y Distrito Federal deviene de una histórica problemática relacionada con la definición político-administrativa y territorial de este espacio, que se relaciona directamente con su expansión y urbanización -entendida esta última como el proceso de transformación de una localidad o conjunto de localidades rurales mediante el cual se integran o convierten en localidad urbana, ya sea por

⁵⁶ MORA Vázquez, Teresa, "El atlas etnográfico de los pueblos originarios" en: Diario de campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología, Num. 82, Enero-Febrero, INAH, 2006, pp. 32-33.

⁵⁷ INEGI, *II Censo de Población y Vivienda*, 2005.

⁵⁸ Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, *Indicadores Sociodemográficos del Distrito Federal (1930-2002)*, op. cit., p. 23.

concentración de la población en núcleos urbanos o por la difusión creciente de los patrones urbanos⁵⁹ - a través del tiempo y que culturalmente ha tenido mucho que ver con la lucha de poder por el espacio central del país y directamente con el cambio no sólo físico de la ciudad, sino también de un cambio simbólico en la forma de concebirla, referirla y entenderla.

Ampliación del Distrito Federal

Desde sus orígenes, lo que fue la antigua Ciudad de México emergió como un centro de poder, característica que le ha sido inherente al paso del tiempo y de la que se derivan dos lecturas, una como espacio político-jurídico-administrativo y otra como espacio histórico y cultural. En términos oficiales, y como elemento importante del imaginario nacional, su fundación se establece en el año de 1325 en un islote al centro de los antiguos lagos ubicados en el fondo de la Cuenca del Valle de México, bajo el nombre de México-Tenochtitlán, siendo la capital del Imperio Azteca. En el tiempo de conquista española la ciudad es destruida y, tras un periodo de reconstrucción, en el año de 1524, se convierte en sede del ayuntamiento de México. Posteriormente, en 1527, se funda en ella la Real Audiencia de México y para 1535 se vuelve la capital del Virreinato de la Nueva España.

Después de la Independencia y una vez extinto el Imperio de Iturbide, el país adopta la estructura jurídica de Federación de Estados, en la cual uno de los primeros fue el Estado de México, siendo su primera capital la que en ese entonces sería denominada Ciudad de México, la cual abarcaba el territorio central -lo que actualmente corresponde a las delegaciones Cuauhtémoc, Benito Juárez, Miguel Hidalgo y Venustiano Carranza-.

Sin embargo, en noviembre de 1824 el Congreso Constituyente crea los *Supremos Poderes de la Federación* y decide otorgarles como sede a la Ciudad de México⁶⁰, definiendo que su distrito sería el territorio comprendido en un área circular cuyo centro sería la Plaza de la Constitución y su radio de dos leguas (aproximadamente 11km); surgiendo así el Distrito Federal, cuyos límites se modificarían de manera paulatina⁶¹, aumentando su extensión hasta precisar en 1898 el territorio administrativo hasta hoy vigente, pero establecido en una división política constituida por la municipalidad de México, la cual se conformaba de 20 municipios a principios de 1900, que luego se redujeron a 12: Guadalupe Hidalgo, Azcapotzalco, Tacuba, Tacubaya, Mixcoac, Cuajimalpa, San Ángel, Coyoacán, Tlalpan, Xochimilco, Milpa Alta e Ixtapalapa.⁶²

El aumento de posición de poder otorgado al territorio de la Ciudad de México a partir de su centralización hizo que se convirtiera en el principal espacio económico, político y cultural del

⁵⁹ *Idem*, p. 234.

⁶⁰ Al definir como sede de los poderes federales a la Ciudad de México, se crea la problemática de que ésta es también capital del Estado de México, por lo cual éste tiene que cambiarla primero a Texcoco, después a San Agustín de las Cuevas (lo que hoy es Tlalpan) y finalmente a su capital actual, Toluca.

⁶¹ La posibilidad de aumento de los límites territoriales del Distrito Federal de la Ciudad de México tiene como base la facultad que el Acta Constitutiva de la Federación otorgó al Congreso de la Unión para variar su residencia cuando lo considerara necesario.

⁶² LEGORRETA Jorge, "El Distrito Federal cumple hoy 180 años de haber sido fundado", *La Jornada*, 18 de noviembre de 2004.

país, aunque no exento de problemáticas político-administrativas. De hecho, la importancia que adquirió el conglomerado urbano constituido a partir y en torno a la ciudad se ve reflejado en que el término Ciudad de México, con mayúscula es el que da nombre al distrito jurisdiccional⁶³.

En la época posrevolucionaria el municipio de la ciudad continuó siendo el escenario fundamental en la gobernabilidad y en las relaciones con el gobierno federal. En este tiempo el Distrito Federal sufrió una reestructuración político-jurídico-administrativa que representaría el arribo de la centralización política en este espacio para establecer mecanismos de control político que hiciera plausible una articulación del poder local y nacional, por lo cual en agosto de 1928, mediante reformas al artículo 73, fracción IV de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, se suprimió el régimen municipal y de ayuntamientos en el Distrito Federal, constituyéndose las delegaciones como nuevas formas de organización política y jurídica de la ciudad; en enero de 1929 se promulgó la *Ley Orgánica del Distrito y Territorios Federales* que dio origen al Departamento del Distrito Federal⁶⁴. En este contexto, la supresión del régimen municipal puede entenderse como una justificación ante la necesidad de modernizar y garantizar los servicios a la población, pues se consideraba que un panorama -donde prevalecía la fragmentación política y las disputas jurisdiccionales- complicaba el escenario para una expedita toma de decisiones en esos renglones⁶⁵.

De esta forma, la Ciudad de México, que se encontraba separada de los demás poblados, se convirtió en el Departamento Central, mientras que los 12 municipios se transformaron en las delegaciones políticas Villa Gustavo A. Madero, Azcapotzalco, Ixtacalco, Coyoacán, Villa Álvaro Obregón, Magdalena Contreras, Cuajimalpa, Tlalpan, Ixtapalapa, Xochimilco, Milpa Alta y Tláhuac. Para 1941 se suprimió el nombre de Departamento Central y se adoptó nuevamente el de Ciudad de México⁶⁶.

Para el año 1970 se establece la Ley sobre Organización del Distrito Federal, cuya justificación fue la creciente complejidad de dicho territorio y la exigencia de nuevas infraestructuras y servicios. La ley declaraba como objetivo la desconcentración administrativa, lo que condujo a la desaparición de la Ciudad de México como área jurisdiccional, apareciendo en su lugar cuatro nuevas delegaciones: Cuauhtémoc, Venustiano Carranza, Benito Juárez y Miguel Hidalgo, que sumadas a las 12 que ya había representan las actuales 16. A partir de ese cambio, el nombre Ciudad de México se adopta oficialmente para todo el Distrito Federal⁶⁷.

⁶³ CAPEL, H., "El Distrito Federal. Su definición político-administrativa y territorial. Una visión de conjunto", Biblio 3W, Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales, Universidad de Barcelona, Vol. IX, Núm. 489, 30 de enero de 2004. [Disponibilidad: <http://www.ub.es/geocrit/b3w-489.htm>]

⁶⁴ Gobierno del Distrito Federal, "La Ciudad de México", Secretaría de Obras y Servicios, [Disponibilidad: http://www.obras.df.gob.mx/cd_mexico/index.html]

⁶⁵ TERRONES López, M^a E, "Xochimilco sin arquetipo. Historia de una integración urbana acelerada en el siglo XX", *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1 de agosto de 2006, Vol. X, núm. 218, [Disponibilidad: <http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-218-37.htm>]

⁶⁶ LEGORRETA Jorge, *op. cit.*

⁶⁷ *Idem.*

El más reciente estatuto al respecto se publicó en 1994, estableciendo como la sede de los poderes federales a la Ciudad de México en su calidad de Distrito Federal y con los límites territoriales establecidos en 1898; sin embargo, no se explicitó la desaparición de la denominación de Distrito Federal, de lo que ha derivado la posibilidad del uso indistinto de ambos. En este sentido, la adopción del uso Ciudad de México para referirse al Distrito Federal en su totalidad representó “una estrategia para conservar un nombre identificado con siglos de historia, esconder la desaparición del territorio que le era propio y distintivo, y acentuar, por medio de un territorio único, la 'desconcentración administrativa', la centralización del poder y el control del Distrito por el gobierno federal a través del Ejecutivo”⁶⁸.

Es decir, la ampliación de lo que originalmente fue la Ciudad de México y el cambio de nombres representó una medida gubernamental con un fin político pero que rompió con una parte simbólica de dicho espacio, pues, como ha sido referido por diversos cronistas⁶⁹, tales iniciativas gubernamentales, que han respondido a proyectos que en diferentes épocas fueron llevados a cabo y que no tomaron en cuenta aspectos de su dimensión cultural, han transformado los nombres de la ciudad, puesto en desuso gran parte de sus topónimos, cambiado los nombres prehispánicos y roto las imágenes, historias y formas de reconocimiento de ciertas colectividades y de ciertos lugares⁷⁰.

Incluso el uso de nombres como avenidas, calles, privadas y otros tantos que rompieron con la forma territorial de nombrar los espacios en la ciudad forman parte del cambio cultural de sus habitantes; algunos espacios cambiaron y otros se resistieron a ello, por lo cual en la actualidad es posible encontrar topónimos y nombres de origen ancestral en uso, lo que refiere a procesos culturales que en gran medida se han cimentado en la vigencia de una identidad, en algunos casos al menos desde el aspecto patrimonial.

En este sentido, la ampliación de la Ciudad de México en su aspecto político-jurídico-administrativo, y la incidencia que ha tenido en los diferentes espacios de la vida cotidiana, no puede ser entendida sin tomar en cuenta cómo fue que la modernidad y lo urbano se establecieron en dicho espacio.

⁶⁸ Véase: CAPEL, H., *op. cit.*

⁶⁹ La temática de la toponimia y nomenclatura como un patrimonio de los habitantes de la Ciudad de México fue discutido en el *III Encuentro de Cronistas del Sur*, cuyo tema de encuentro fue “El patrimonio perdido de los pueblos del sur, 1521-1960”, llevado a cabo en el marco de las fiestas de San Agustín de las Cuevas, Tlalpan, el 17 agosto de 2006.

⁷⁰ Como ejemplos significativos se encuentran la transformación de los nombres de lo que era la antigua Ciudad de México por la actual Colonia Centro, o de Niño perdido y San Juan de Letrán por lo que hoy es el Eje Central Lázaro Cárdenas.

Principales procesos de cambio: modernización y urbanización

En el siglo XX la Ciudad de México creció de manera impresionante, particularmente el crecimiento urbano, entendido como la expansión geográfica y demográfica de la ciudad ya sea por ampliación territorial del área urbana, por incremento en las densidades de construcción y población, o por ambos aspectos⁷¹, que se había acelerado en todo el país contribuyó a ese hecho, originando que, de la década de los cuarenta hasta la década de los setenta, etapa económica conocida también como “el milagro mexicano”, esta ciudad tuviera un intenso ritmo de concentración de población, fenómeno que marcó en gran parte las políticas gubernamentales de territorios y usos de suelos de los pueblos indios, hecho que continuó durante los siguientes periodos. De esta forma, la distribución de la población en el territorio de la ciudad ha estado profundamente relacionada con factores de carácter económico, social, político, histórico, ambiental y cultural.

En el lapso de 1970 a 1982 se llevó a cabo un desarrollo regional que tuvo como resultado los primeros indicios de la descentralización de la población en la Ciudad de México, de hecho abarcó prácticamente la totalidad de su Zona Metropolitana, y de una transición urbana. A partir de 1982, producto de un contexto de ajustes económicos y crisis, que devino en un estancamiento de la economía, se presenta una tendencia de descentralización demográfica y otro cambio en la urbanización de la Ciudad de México, que ha implicado una nueva forma de concebirla.

De manera particular puede señalarse que en los periodos de transformaciones estructurales de México, divididos en el periodo de industrialización y crecimiento (1940-1982) y el periodo de reestructuración o modernización (posterior a 1982)⁷², se vivieron una serie de transformaciones significativas en los ámbitos económico, político, social, ideológico y cultural; transformaciones que en la Ciudad de México repercutieron en la dimensión simbólica de la forma de vivir en ella y que resultan necesarias retomar para comprender su relación con la construcción de las identidades culturales en la actualidad, pues el crecimiento acelerado y las principales etapas de su proceso de modernización se llevaron a cabo a lo largo del siglo XX, principalmente en su segunda mitad, y englobaron a sus barrios, pueblos originarios y colonias.

A finales del siglo XIX y principios del XX, prácticamente durante el periodo del Porfiriato, pueden encontrarse los primeros indicios de un marcado y profundo proceso de expansión periférica y urbana cimentado en proyectos de inversión privada y extranjera, como la explotación de los recursos acuíferos a través del Acueducto de Xochimilco, el cual abarcaba 32 kilómetros que iniciaban en Xochimilco y terminaba en la colonia Condesa; la introducción y expansión de los tranvías; la creación de decenas de colonias y fraccionamientos; así como, en un plano nacional, el surgimiento de mercados regionales en centros urbanos a través de una creciente explotación

⁷¹ Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. *Indicadores sociodemográficos del Distrito Federal (1930-2002)*, op. cit., p. 233.

⁷² AGUILAR García, Javier, “¿Existe una política para desarrollar el empleo en México?”, en: Estudios Políticos, Revista de Ciencia Política, México, Núm. 32, FCPYS/UNAM, Enero-Abril, 2003, p. 191.

minera y el desarrollo de puertos y ferrocarriles nacionales, de hecho, el ferrocarril impulsó el crecimiento poblacional en diferentes ciudades del país, fenómeno que en la Ciudad de México se presentó con mayor intensidad.

El proceso de desarrollo iniciado en el periodo del Porfiriato se reinició después de los años de la Revolución; para ese entonces la Ciudad de México había rebasado sus límites antiguos, configurándose una nueva realidad urbana. De acuerdo con los resultados del Primer Censo de Población, a principios de 1900 el Distrito Federal tenía una población de poco más de 541 mil personas, cifra que se incrementó a más del doble, 1.2 millones, para la década de 1930, aumento relacionado tanto con la urbanización de la ciudad como con el descenso de la mortalidad y el aumento de la fecundidad en la misma. En cuanto a la caracterización de la población, en los inicios de esta década, 1930, la población del Distrito Federal era mayoritariamente urbana, representando el 92.3% del total de habitantes de la entidad⁷³.

En 1940 el ritmo del cambio social y la distribución de la tierra se hicieron más lentos y la industrialización, así como la mayor producción, fueron las nuevas metas nacionales; propiamente, el proceso de urbanización de México se aceleró de manera notable en la década de los cuarenta, marcando el inicio de una nueva etapa en el desarrollo urbano de la Ciudad de México, en la que se da un rápido proceso de crecimiento y concentración poblacional, producto de la centralización político-administrativa, ya desde entonces significativa, y de la concentración de la quinta parte de la industria del país, caracterizándose por los fenómenos de población inmigrante y la expansión de servicios, aunado a un desplazamiento de la población hacia las zonas periféricas de la ciudad, en las que pronto surgieron conjuntos habitacionales, comerciales e industriales⁷⁴. De esta forma la ciudad se encaminaba de manera progresiva hacia un predominio urbanístico en espacios periféricos tradicionalmente rurales como Cuajimalpa, Iztapalapa, Milpa Alta y Xochimilco.

El periodo de industrialización y crecimiento abarcó un desarrollo económico sostenido en el que se inicia la transformación del país a partir de una política de industrialización acelerada y un continuo avance de la urbanización, de hecho, el mayor dinamismo urbano entre los años de 1940 y 1970 se da de manera paralela con el desarrollo de las actividades del sector terciario.

El hecho de que en la década de 1940 empezará a privilegiarse la visión industrial urbana marcó un rompimiento con el campo, el cual fue sacrificado, pues desde entonces ha sido sujeto a una creciente extracción de excedente que se ha canalizado a las ciudades, en aras del desarrollo industrial, considerado como la fuente principal del progreso:

La política de industrialización sustitutiva de importaciones fomentada por el Estado mexicano a partir de la década de los cuarenta, convirtió al campo en subsidiario de la población dedicada a la industria y servicios, al garantizar precios bajos de productos agrícolas y de agua. En ese

⁷³ Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, *Indicadores Sociodemográficos del Distrito Federal (1930-2002)*, op. cit., p. 15.

⁷⁴ CANABAL Cristiani, Beatriz (et al.), *La ciudad y sus chinampas: el caso de Xochimilco*. Universidad Autónoma Metropolitana- Xochimilco, México, 1992, p. 13.

sentido, Xochimilco puede ser considerado como necesario en ese modelo que erigía a la capital como centro industrial⁷⁵.

De esta forma el sector agrícola, dado que en esa época su crecimiento era mayor al sector industrial, generó la mano de obra para las ciudades, produjo bienes, salario y materias primas baratas, y con base en los cultivos de exportación, fue la principal fuente de divisas; sin embargo, a partir de la segunda mitad de la década de 1950 la agricultura disminuyó su crecimiento significativamente, lo que pasó de manera contraria con el sector industrial.

De ahí que el modelo económico implementado en el país en la primera mitad del siglo XX representó sin duda un progreso material efectivo pero con cimientos sociales débiles que, entre otras, tuvo como consecuencia el crecimiento de la ciudad a través de la incentivación de la migración interna del campo hacia la ciudad; de hecho un porcentaje representativo del crecimiento físico del área urbana de la Ciudad de México fue producto del asentamiento de la población migrante; movimiento en el que pueden identificarse notorios flujos de población de diversos pueblos indios.

Históricamente existen dos etapas de migración en masa hacia la capital del país en el siglo XX: la primera se dio durante el movimiento armado de la Revolución Mexicana (1910-1921), en el cual la capital se convirtió en un sitio relativamente más seguro para refugiarse, albergando a la población que huía de la violencia en el campo; y la segunda etapa corresponde a las décadas centrales (1930-1970) que conformaron el periodo de la Industrialización Sustitutiva de Importaciones, en el cual la motivación principal era la búsqueda de empleo en las grandes ciudades donde se concentraba la industrialización, y por ende la economía, del país⁷⁶.

La población que migraba a la ciudad, y que tenía una clara orientación rural-urbana, se incorporaban al mercado de trabajo en actividades de la rama de servicios, generalmente las mujeres se dedicaban al servicio doméstico y los hombres a la industria de la construcción, pues se requería mano de obra para edificar los proyectos de la que era la ciudad más importante del país, aunque también las actividades de cargadores, peones y vendedores fueron formas de empleo.

Durante la década de 1960 se da la masificación de los procesos sociales y urbanos en México, a partir de este tiempo se muestra un cambio definitivo en la estructura poblacional a favor de la urbanización. La asociación del crecimiento industrial a la expansión urbana tuvo como resultado los indicios claros de un proceso de transferencia de la fuerza de trabajo de labores agrícolas a labores de los sectores secundarios y terciarios. En la Ciudad de México, durante la década de 1970 se da el proceso de expansión sobre las zonas rurales agrícolas, el caso de la integración de la delegación Xochimilco a la zona urbana de la ciudad, y cambios en los usos del suelo de las principales delegaciones rurales.

⁷⁵ Romero Lankao retomada por Terrones en: TERRONES López, M^a E, "Xochimilco sin arquetipo. Historia de una integración urbana acelerada en el siglo XX", *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, op. cit.

⁷⁶ Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, *Indicadores Sociodemográficos del Distrito Federal (1930-2002)*, op. cit., p. 52.

En este sentido, la preocupación por la primacía de la Ciudad de México ha estado presente en buena parte de la literatura sobre desarrollo urbano. Particularmente, en el contexto de los años 1940 a 1970 el crecimiento de la Ciudad de México aumentó de manera considerable: de un millón 757 mil 530 habitantes en 1940, a seis millones 874 mil 165 en 1970⁷⁷; en estas tres décadas la tasa de crecimiento medio anual de la población alcanzó su mayor índice histórico en el lapso de 1950 a 1960 con un 4.8 por ciento, cifra que superó la misma tasa de crecimiento pero a nivel nacional, que fue de 3.1 por ciento; el incremento extraordinario en el volumen de la población se reflejó también en su participación respecto a la del total del país: en 1940 fue de 8.9 por ciento, y en 1970 llegó a 14.3 por ciento⁷⁸.

De esta forma, las elevadas tasas de crecimiento que se registraron entre 1940 y 1970 repercutieron en el volumen y estructura de la población, lo cual en el espacio territorial se tradujo en modificaciones a su estructura física a través de asentamientos incontrolados a lo largo y ancho de la ciudad, entre ellos invasiones de terrenos, asentamiento irregulares y crecimiento de localidades. Postal citadina que mostraba la desigualdad de la industrialización y sus avatares y dio paso a un nuevo fenómeno: en la segunda mitad del siglo XX la Ciudad de México desbordó los límites del Distrito Federal, principalmente hacia el norte y el oriente, y se conurbó con 28 municipios del vecino Estado de México, constituyéndose en la gran Área Metropolitana de la Ciudad de México.

Particularmente durante la segunda mitad de la década de 1970 continuó el ritmo de crecimiento económico desarrollado hasta ese momento, el cual empezaba a cimentarse sobre las actividades comerciales y financieras como ejes de sus actividades productivas, pero para que ello resultara viable fue necesario modificar parte de la estructura de la ciudad.

En esta lógica, el gobierno en turno, dando preeminencia a las necesidades empresariales, impulsó una serie de políticas al interior de la ciudad para que ésta encajara con su nuevo perfil económico. Entre las principales acciones realizadas en la ciudad durante ese tiempo destacan la defensa de la propiedad privada del suelo y la construcción de los ejes viales; ambas políticas tenían fines particulares, pues la defensa de la propiedad privada del suelo intentaba detener invasiones a terrenos para devolver la confianza a los grupos empresariales, acción que para ser llevada a cabo utilizó diferentes medios, entre ellos desalojos a asentamientos.

Por su parte los ejes viales, una de las más firmes políticas del periodo, se construyeron bajo la lógica de refuncionalizar la ciudad de acuerdo con la dinámica de las actividades económicas. Evidentemente las políticas de reestructuración de los espacios urbanos tuvieron su contraparte en el conflicto social, pues crearon desigualdad al beneficiar a ciertas áreas y depreciar a otras; asimismo surgieron problemáticas como expulsiones de habitantes que se vieron obligados a dejar sus viviendas debido al paso de las nuevas vías o porque no soportaron la nueva

⁷⁷ INEGI, *Censos de Población y Vivienda*, 1930 a 2000.

⁷⁸ INEGI, *Censos de Población y Vivienda*, 1950 a 2000.

valorización adquirida por los lugares; además, como resultado de los desalojos, se conformaron nuevos asentamientos irregulares, sobre todo en la parte oriente de la ciudad⁷⁹.

En la década de 1980 el contexto general en el país fue de crisis en la política de industrialización y en la política de sustitución de importaciones. A partir de 1983 se inicia una reestructuración o modernización económica; se da un cambio de modelo que implicó el abandono del esquema de economía cerrada o protegida a uno de economía abierta y orientada a la producción para el mercado mundial y la apertura de fronteras comerciales, lo que comprendió una política de Libre Comercio.

Este proceso trajo consigo transformaciones y costos no sólo económicos y políticos sino también sociales y culturales en todo el país. En el caso de la Ciudad de México pueden señalarse la fragmentación del espacio urbano, la descentralización de la ciudad y, por ende, el decrecimiento poblacional, lo que orientaba ya una nueva tendencia urbana. Las crisis del progreso de dicha década y la modernización neoliberal salinista subsiguiente trajeron consigo una desorganización social, principalmente en los niveles organizacional-comunitario (familia, trabajo, escuela, religión, etcétera); institucional (partidos, sindicatos, corporaciones, actores colectivos, identidades sociales, etcétera); y estatal (en relación a la articulación del Estado con la sociedad)⁸⁰.

En esta misma línea, en la década de 1990 se da una transición caracterizada por el aumento de la población en las delegaciones periféricas y una desconcentración en las delegaciones centrales -tendencia que continua en la actualidad- lo que ha impulsado un crecimiento del área urbana y una expansión más allá de los límites geopolíticos del Distrito Federal, entrando en una nueva etapa de movilidad y crecimiento de la población.

De manera general puede señalarse que los principales procesos de modernización devinieron en una complejización progresiva de la sociedad, que implicaron nuevas pautas culturales en el funcionamiento de un sistema social urbano-industrial. Particularmente, en la última década, dichos cambios incluyen la celeridad de los procesos informacionales, las nuevas tecnologías y el intercambio de los flujos informativos y de pautas culturales marcados por las industrias culturales.

Pero la trayectoria de la urbanización permite señalar también las inequidades sociales del crecimiento urbano en los entornos rurales y lacustre de la Ciudad de México, pues muchos de los impactos ambientales, sociales, económicos y culturales de estos espacios no fueron incluidos en las políticas de desarrollo de infraestructura, provocando transformaciones que sí perjudicaron de manera significativa los espacios naturales de muchos pueblos originarios, espacios dotados de una profunda carga simbólica.

De esta forma puede plantearse que los procesos de modernización y urbanización han incidido en la construcción del espacio urbano actual, y en el caso de los espacios comunitarios

⁷⁹ SÁNCHEZ Ruiz, Gerardo, "Algunos de los aspectos de la modernización de la ciudad de México" en: *Gestión y Estrategia*, Núm. 2, UAM-Azcapotzalco, 1992.

⁸⁰ AGUILAR García, *op. cit.*, pp. 192-194.

han cambiado también sus pautas culturales. Entre los principales factores de deterioro ambiental expuestos por investigadores de esta temática pueden señalarse la expansión urbana sobre zonas agrícolas, forestales o ecológicamente vulnerables, la sobreexplotación de los acuíferos; la intensificación del tránsito de vehículos; el hacinamiento y la densificación derivados de los procesos habitacionales, la urbanización marginal y los conflictos de intereses entre nativos y nuevos residentes⁸¹.

Es innegable que la Ciudad de México ha experimentado grandes cambios en el último siglo, pues de ser un espacio predominantemente rural se constituyó en la ciudad moderna por excelencia para el caso mexicano y después en una gran metrópoli. En este contexto, las tasas de crecimiento de su población han variado de altos a bajos niveles; de ser una entidad de atracción de población paso a ser una expulsora; y se transformó en un centro económico importante que concentra servicios, infraestructura e industria. Todo esto es producto de la preeminencia económica, política y social que ha ejercido la capital sobre el resto del país⁸².

Entre los principales cambios en los tiempos recientes se encuentra el poblacional, pues de acuerdo con la tasa de crecimiento media anual por entidad federativa ha presentado una tendencia de decrecimiento demográfico en la década anterior y lo que va de esta⁸³. Con lo cual puede señalarse la existencia de un fenómeno urbano de decrecimiento de las grandes ciudades, entre ellas la Ciudad de México, y una mayor concentración en las ciudades medias; dicho fenómeno es considerado como una transición del desarrollo urbano explicado en una tendencia de descentralización demográfica y una distribución más homogénea de la población urbana en el país⁸⁴.

Para algunos autores, este nuevo fenómeno urbano de descentralización podría adquirir desde un punto de vista social y territorial un valor añadido, pues en México la urbanización clásica industrial engendró la mayor aglomeración urbana del mundo y unos muy fuertes desequilibrios regionales y sociales, así como una profunda diferencia en cuanto al nivel de vida entre el campo y la ciudad, por lo cual, el actual fenómeno de superación de los patrones territoriales concentrados podría llevar a un desarrollo territorial y social más armónico⁸⁵; aspecto que se pensaría como deseable para el caso de la Ciudad de México.

Por otra parte, el perfil económico actual de la ciudad se ha consolidado en el transcurso de un siglo, dado que en el año 1930 el sector primario concentraba 12.5 por ciento de la fuerza de trabajo de la entidad, el secundario 27.8 por ciento y el terciario 59.7 por ciento. Para el año 2000

⁸¹ Sobre este aspecto se profundizará propiamente en el siguiente capítulo, referente específicamente a los pueblos originarios de la Ciudad de México.

⁸² Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, *Indicadores sociodemográficos del Distrito Federal (1930-2002)*, op. cit., p.1.

⁸³ INEGI. *Censos de Población y Vivienda, 1950 a 2000*.

⁸⁴ Dicho fenómeno ha sido denominado como desurbanización o contraurbanización y tiene sus causas en la caída de la economía en las grandes ciudades, de lo que se ha derivado la absorción de la migración por parte de las ciudades medias. Véase: FERRÁS Sexto, Carlos, *La Contraurbanización. Fundamentos teóricos y estudio de casos en Irlanda, España y México*, Universidad de Guadalajara-México, 1998.

⁸⁵ *Idem*.

la estructura fue significativamente distinta, pues 0.6 por ciento de la población ocupada se encuentra en el sector primario, 21.9 por ciento en el secundario y 77.5 por ciento en el terciario. Así, se observa un predominio de actividades concernientes a los sectores de comercio y de servicios, y una escasa realización de actividades agrícolas⁸⁶.

En una concentración urbana tan grande, que opera significativamente como nodo - entendido éste como punto de intensificación de funciones de una región- de las relaciones económicas, culturales y políticas de México al interior y al exterior, las estructuras, los procesos, las problemáticas y los actores sociales constantemente se transforman.

De ello se deriva que la investigación sobre la ciudad requiera ser actualizada continuamente, pues su cualidad de cambio hace necesario repensar lo que se conoce sobre ella; de ahí la importancia de su estudio, en este caso de las formas de identidad cultural que alberga en la figura de los pueblos de la ciudad.

La construcción simbólica de la ciudad

Comprender los procesos culturales de quienes habitan una ciudad con las dimensiones y características de la Ciudad de México, es decir, comprender su subjetividad, requiere de entrelazar sus procesos estructurales con sus representaciones sociales, las cuales se constituyen por elementos informativo-cognitivos, ideológicos, normativos, creencias, valores y actitudes, opiniones e imágenes, organizados o estructurados para relatar o hablar sobre la realidad; representaciones sociales que se relacionan a la acción, la interacción y la reflexión⁸⁷.

De esta forma, las transformaciones, en lo general y lo particular, que incluyen los procesos socioculturales, implican tomar en cuenta que la ciudad al mismo tiempo que es referente material de la sociedad, es también un espacio en permanente construcción simbólica, lo que conlleva que se encuentre perneado por mediaciones políticas, económicas y culturales:

Punto de concentración de la tensión del sistema social, el cual concebimos como un conjunto organizado de posiciones diferenciadas, el espacio urbano agudiza los antagonismos de intereses que se constituyen por una participación diferenciada y desigual en los procesos de producción y reproducción de la vida social, esto ocasiona que ciertamente la ciudad no sea experimentada de la misma manera para todos sus habitantes. Es decir, para unos será el espacio de ejercicio del poder y la dominación, mientras que para otros representa el instrumento de la opresión y la explotación.⁸⁸

Es por ello que vivir la ciudad y lo urbano remite a una serie de construcciones simbólicas producto de un contexto general y particular, lo que determina las formas de ser y de actuar de los sujetos, así como las formas particulares de apropiación del espacio urbano en la vida cotidiana; de ello se

⁸⁶ Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, *Indicadores sociodemográficos del Distrito Federal (1930-2002)*, op. cit., p. 142.

⁸⁷ Vergara citado en: MCKELLIGAN, op. cit., p. 147.

⁸⁸ REGUILLO Cruz, Rossana, *En la calle otra vez. Las Bandas: identidad urbana y usos de la comunicación*, ITESO, México, 1991.

desprende la concepción de una ciudad pluridimensional donde coexisten muchas ciudades y distintas formas de habitarla.

Uno de los principales hechos -sino el más característico- que define la forma de representar a la Ciudad de México está relacionado con su demografía y tamaño, pues se trata de un espacio que se ha construido en un constante proceso de crecimiento y extensión, hechos que por sí solos determinan parte de su complejidad.

En lo que se refiere al crecimiento territorial, resulta significativo el señalamiento de que “los 9.1 kilómetros cuadrados cubiertos por la ciudad de México a fines del siglo pasado [el siglo XIX] son ahora apenas el 1 por ciento de la metrópoli. Esa ciudad de hace cien años continúa existiendo como el llamado centro histórico, pero la expansión demográfica, industrial y comercial ha multiplicado focos de desarrollo periféricos, que se conurban con otras ciudades”⁸⁹.

En este sentido, la expansión de la ciudad y de la mancha urbana -estimada esta última por la Comisión de Recursos Naturales y Desarrollo Rural (CORENADER) en 350 hectáreas anuales en el año 2000- durante las últimas décadas, ha dado lugar a una ciudad múltiple en la que convergen diversos procesos culturales:

Se nos presenta como una ciudad de multitudes, complejo espacial donde coexisten muchas ciudades, grupos urbanos diferenciados por sus hábitos y costumbres, formas territoriales que se distinguen por su equipamiento, servicios, funcionalidad y calidad de vida. Ciudad donde se entrelazan actividades, procesos demográficos y conformaciones socioculturales que convergen y permiten la subsistencia de lo local con lo metropolitano.⁹⁰

De lo anterior puede afirmarse que la de México se trata de una ciudad construida de manera diferenciada a otras ciudades modernas. La relación que ha guardado con respecto a la modernidad ha estado presente en el trabajo de antropólogos y sociólogos, pues dicho espacio se constituyó por antonomasia, debido a la centralidad que ha guardado hasta nuestros días, en el símbolo de modernidad en el país, la ciudad urbana por excelencia. De ello se derivaron diversos fenómenos, uno de ellos la migración de indios y campesinos a “la capital” en búsqueda del cambio en las condiciones de vida⁹¹.

De hecho, su constitución no es producto de proyectos específicos, sino que obedece más bien a un proceso en el que lo moderno se arraigó como pudo entre prácticas sociales diversas. De ahí que en este espacio específico la innovación y la tradición se permeen mutuamente y se conjuguen y combinen de manera abigarrada aspectos rurales y urbanos. A ello hay que añadir que en las representaciones de la ciudad, a ésta se le suele pensar como una unidad totalmente

⁸⁹ GARCÍA Canclini, Néstor, *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, Grijalbo, México, 1995, p. 61.

⁹⁰ *Idem*, p. 153.

⁹¹ Entre los estudios que plantean la vida urbana de migrantes de poblaciones rurales en la Ciudad de México durante la segunda mitad del siglo XX, así como de sus dinámicas sociales y culturales se encuentran los realizados por el antropólogo Oscar Lewis. Véase: LEWIS, Oscar, *Antropología de la pobreza. Cinco Familias*, Fondo de Cultura Económica, México, 1961.

urbana, por lo cual la pluralidad de las prácticas sociales en el espacio urbano muchas veces es subestimada como hecho marginal o propio del folclore.

García Canclini es uno de los autores que refiere las varias ciudades entremezcladas que pueden identificarse en la Ciudad de México: la ciudad histórico-territorial (la de los monumentos y los barrios que atestiguan el espesor de los siglos), la ciudad industrial (desplegada desde los años cuarenta), y la ciudad globalizada (la que se conecta con las redes mundiales de la economía, las finanzas y las comunicaciones)⁹²; las cuales se entrelazan en la vida cotidiana de sus habitantes al tiempo que reordenan a la ciudad misma.

Actualmente existe una redefinición de lo urbano, tanto en los contextos generales como en los particulares, como resultado de los procesos de globalización económica y mundialización de la cultura que se insertan en la ciudad, al no poder abstraerse de la sociedad-mundo en que se vive; formas que implican la inclusión de tecnologías de la información y de industrias culturales modernas a través de su consumo. Todo lo cual conforma el contexto situacional en que el que las diferentes construcciones identitarias se desarrollan.

De esta forma, puede identificarse que el proceso histórico-social y jurídico-político-administrativo la ciudad ha traído consigo una reorganización de ésta, lo que a su vez ha trastocado su dimensión cultural, las relaciones sociales y las formas de interacción. En este sentido, García Canclini señala que es evidente la explosión de una arquitectura financiera, informática y turística que ha cambiado el paisaje urbano en varias zonas, hecho que está redefiniendo el perfil de la ciudad; así lo demuestran las transformaciones emprendidas en diferentes zonas de la ciudad como la Alameda Central, Santa Fe y Xochimilco, a través de concursos de proyectos e inversiones internacionales que reubican la cultura local en las redes de la globalización. Esta perspectiva resulta necesaria al ubicar el estudio al nivel local de los pueblos de la Ciudad de México y su construcción identitaria, pues no debe olvidarse que las identidades son procesos históricos, por lo cual no pueden descontextualizarse de los procesos estructurales que le rodean.

De manera generalizada pueden nombrarse como algunos de los principales cambios en los parámetros de vida de la ciudad, y en relación con la dimensión sociocultural, los referentes a los patrones de consumo, la ocupación del tiempo, la relación familiar, los sistemas de valor, el decrecimiento del sentido de comunidad en lo general y el aumento de una auto-conciencia individual. En este contexto, se plantea el análisis de las dinámicas culturales, entre ellas la construcción y reconstrucción de las identidades sociales, dado que “en una época globalizadora, construimos más intensamente lo propio en relación con lo que imaginamos sobre los otros”⁹³. Y es precisamente en la actualidad que las reivindicaciones identitarias en espacios como el de esta ciudad se hacen más visibles.

⁹² GARCÍA Canclini, Néstor (1995), *op. cit.*, p. 69.

⁹³ *Idem*, p. 74.

Sin embargo, la composición pluricultural de la ciudad muchas veces pasa desapercibida ante una concepción de ésta como un espacio homogéneo, moderno y completamente urbano; donde los espacios identificados como rurales suelen ser pensados como aislados y ajenos, reductos históricos que evocan nostalgia pero que son disonantes con la vida urbana actual y las más de veces reducidos a curiosidades turísticas.

Pero se trata de espacios que son mucho más complejos que eso, en ellos perviven formas de relación social que no pueden ignorarse, pues hablan de experiencias comunitarias y colectivas de la vida social, de productoras de cohesión social y afirmación de la pertenencia grupal, de estructuraciones identitarias que se construyen y reconstruyen en el contexto urbano de la Ciudad de México, una ciudad que es también de pueblos originarios.

III. CIUDAD DE PUEBLOS ORIGINARIOS

*Los pueblos de la Ciudad de México son expresión de la memoria histórica del proceso sociocultural de una de las ciudades más grandes el mundo.**

A partir del proceso de modernización de la Ciudad de México, existen espacios integrados o adecuados a ésta como consecuencia del crecimiento territorial registrado principalmente durante el siglo pasado; los cuales resultan más visibles en un contexto construido desde las dinámicas propias de la cultura urbana, pues se trata de lugares con particularidades socioculturales diferenciadas, que para algunos resultan contrastantes con la concepción de lo que se supone es la ciudad. Se trata específicamente de los pueblos originarios, parte fundamental del territorio, pues han sido protagonistas significativos de la historia social, cultural y económica de la Ciudad de México, construyendo y reconstruyendo identidades culturales ligadas en una parte significativa con elementos propios de la tradición cultural.

Los pueblos originarios dotan a la ciudad de una parte de su diversidad a través de una pluralidad de expresiones y manifestaciones culturales que tienen lugar a lo largo y ancho de la ciudad. Las fiestas patronales, las peregrinaciones religiosas, las celebraciones tradicionales, las festividades dispersas en diversos puntos de la ciudad, las ferias de productos locales, la agricultura tradicional de ejidos y chinampas, la cultura de lo que fue la zona lacustre de la ciudad, así como las formas de organización comunitaria son sólo una muestra, un recordatorio de su presencia. Aunque para una gran parte de la cultura mayoritaria, muchas veces se perciban como espacios arcaicos ubicados por azar en medio del asfalto; ajenos, reacios a incorporarse de lleno a la modernidad y las dinámicas que dicta la cultura y vida urbana, y que incluso parecen mostrarse defensivos ante ésta.

Pero ¿a qué se debe esta percepción? ¿Cuáles son las particularidades que hacen que un espacio pueda identificarse como pueblo originario? ¿Cómo es que estos espacios con características propias de los espacios rurales y agrarios continúan reproduciéndose culturalmente en el contexto urbano? La complejidad de la forma como se configuran los pueblos originarios responde a procesos particulares sociales, históricos y, sobre todo, culturales, por lo cual es necesario conocer cuáles son los elementos que les permiten construirse como tales, retomando a la ciudad de México, el contexto urbano, como el espacio de su reproducción social, lo cual a su vez permite un acercamiento a la comprensión de su dimensión cultural y de su identidad, que para los pueblos se encuentra en una latente posibilidad de pérdida. Por ello resulta necesario conocer su actual situación, que tiene que verse desde los ojos de la otredad y no desvincularse de la relación marginal que la cultura mayoritaria de la ciudad ha entablado con ellos.

* MORA Vázquez, Teresa, "El atlas etnográfico de los pueblos originarios" en: Diario de campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología, Num. 82, Enero-Febrero, INAH, México, 2006, p. 32.

EL ESTADO Y SU POSICIÓN FRENTE A LOS PUEBLOS INDIOS: LA CUESTIÓN INDÍGENA

Como fue señalado, la Ciudad de México ha tenido transformaciones territoriales, económicas y políticas significativas en las últimas décadas, las cuales han trastocado los ámbitos social y cultural, por ello la reflexión sobre la relación entre el proceso de transformación de una ciudad fundada desde la heterogeneidad y la de sus espacios resulta fundamental en el proceso de comprensión e inclusión de la diversidad cultural en un nivel local, estatal, nacional y mundial.

Principalmente se trata de reconocer en su verdadera magnitud a los pueblos originarios de la ciudad como espacios que forman parte de ella pero que tienen necesidades específicas, por lo cual no pueden ser excluidos o marginados de los asuntos urbanos, al contrario, la diversidad cultural que representan debe formar parte de las políticas públicas incluyentes de desarrollo social, económico y cultural.

Sin embargo, la viabilidad del planteamiento anterior no puede ser concebida si se ignora un hecho fundamental: la relación que el Estado mexicano han construido con los pueblos indios del país a partir de un proyecto de nación que desde siempre ha excluido, en todos los ámbitos, lo indio, y de lo que ha derivado la denominación de lo indígena con un sentido peyorativo, cuestión profundamente arraigada en el imaginario cultural de la sociedad urbana de la ciudad, a pesar del actual discurso nacional e internacional de la pluralidad.

En este sentido, resulta pertinente establecer los conceptos a los que se refieren los términos de indio e indígena y la carga simbólica que suponen. Tanto en Europa, a partir de 1600, como en México durante la colonia, la palabra indio fue utilizada de manera peyorativa, en el primer caso para referirse a los pueblos invadidos y conquistados por España, mientras que en el segundo era referirse a las castas inferiores, las razas. Pero fue a partir de la superación de la noción *raza*, concepto de exclusión, a través de la *etnia*, realizado por la antropología social, que la noción *indio* toma un carácter de valorización reivindicativa: “El pueblo *indio* o *etnia* es la noción que refiere a la población que guarda rasgos semejantes de identidad, ha vivido procesos históricos parecidos y se asienta en comunidades que se localizan en una misma región cultural”¹.

La noción indígena, por su lado, fue una creación de los gobiernos “revolucionarios”, entendiéndose por ello el PRI, para referirse a los pueblos indios. Aunque dicha noción supone un carácter genérico y pretende dejar la connotación peyorativa que acompaña el término indio, en el fondo guarda una separación sectorial por parte del Estado mexicano entre los pueblos indios y la cultura nacional, de modo que más que un término reivindicativo supone un término operacional, donde los “indígenas” han sido objeto de asimilación, de integración, de aculturación o, por lo menos, de estudio².

Ante la adaptación general del término indígena en el discurso de la cultura mayoritaria, e incluso entre los pueblos indios, recientemente han surgido planteamientos desde las

¹ RENDÓN Monzón, Juan José, Taller de Diálogo Cultural: Metodología participativa para estudiar, diagnosticar y desarrollar las culturas de nuestros pueblos, UdeG-UIL-CeAcatl, México, 2004, p. 38.

² *Idem*, pp. 39-40.

organizaciones insurgentes para utilizar un término que no tenga un carácter despectivo, y sí de reivindicación, entre éstos se encuentran los de originarios y el de indios. En este sentido, de acuerdo con Rendón Monzón, en tanto no haya un acuerdo generalizado “se usa el término indio para referirse al individuo o pueblo que resiste las formas de dominación y opresión. Indígena se deja para referirse a los descendientes biológicos de los pueblos prehispánicos que no tienen el ánimo de resistir”³.

Para esta investigación se empleara el término de pueblos indios en coherencia con su necesidad de reivindicación e inclusión en la diversidad del país y en particular de la Ciudad de México, así como en el reconocimiento de su tradición cultural. Y solamente se utilizará el de *indígenas*, distinguiéndola con cursivas, cuando sea parte del mismo discurso estatal, de las organizaciones o de los pueblos indios que se autodenominan como *indígenas*, a partir de un discurso asimilado; ello con la intención de hacer patente la segregación que el mismo término supone.

En cuanto a la relación que el Estado mexicano han construido con los pueblos indios, es necesario señalar que en México los discursos planteados en los últimos tiempos con respecto a la “cuestión indígena”, antes denominada como el “problema indio”, tuvieron lugar en un marco internacional de conflictos políticos (luchas interétnicas y enfrentamientos entre etnias y diversos grupos de poder), movilizaciones sociales, acciones contestatarias, movimientos políticos, de autonomía y de reivindicaciones de derechos; todo ello resultado de la implantación de relaciones históricas de prácticas, estructuras y políticas dirigidas a la integración, asimilación, segregación, explotación y exclusión de las etnias -en el contexto europeo- y los pueblos indios -en América Latina- en lo político, social y económico, y establecidas y promovidas por los Estados nacionales⁴, principalmente a través del llamado multiculturalismo, el cual parte del principio de la diferencia a partir de la exclusión.

Dicha situación derivó en el debate, retomado principalmente en la década de 1990, sobre la nación y las nuevas relaciones que debían entablarse con las etnias en un contexto neoliberal; debate que en Europa se centró en la viabilidad de la nación y de los proyectos histórico-políticos, mientras que en Latinoamérica se centró en la cuestión nacional “como un problema esencialmente político, producto de la centralización y antidemocracia del Estado nacional y del hegemonismo lingüístico y cultural de una nacionalidad, que se guía por un Estado que cada día es más exclusivista hacia los grupos étnicos en torno de un proyecto social”⁵.

En este sentido, hay que especificar que el proceso de coyuntura internacional ocurrido después de la caída del bloque socialista generó un nuevo orden mundial, basado en la

³ *Ídem*, p. 40.

⁴ Para una explicación pormenorizada sobre los procesos establecidos entre el Estado y las etnias véase: MALDONADO Aranda, Salvador “El derecho a la diferencia de las identidades étnicas y el Estado Nacional”, en: *Alteridades*, Año 4, Volumen 1, Núm. 7, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa, México, 1994, pp. 45-57.

⁵ *Ídem*, pp. 47.

liberalización política y económica de las sociedades, el sistema neoliberal, lo que requirió de la construcción de un estado democrático liberal reproducido en el sistema capitalista, que plantea para las sociedades un carácter pluricultural, el cual parte del principio de la diferencia a partir de la igualdad, y que sido fortalecido por las organizaciones internacionales de derechos humanos.

A partir de dicho contexto -en el que hay que mencionar los movimientos étnicos, como se les denomina en Europa a aquellos que incluyen a las etnias, en el caso mexicano el más significativo es el del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)- es que el llamado derecho a la diferencia en Latinoamérica tomó un papel más relevante al erigirse en “una demanda que implica el reconocimiento de sus derechos, fundamentados tanto en las declaraciones internacionales acerca de los derechos humanos como en la exigencia particular de respeto por las culturas y por las tradiciones en el marco de los Estados nacionales”⁶. Es decir, la diferencia como búsqueda de los mecanismos para ser incorporados en los proyectos de integración nacional.

La relación del Estado mexicano con las etnias del país representa, a grandes rasgos, un proceso de regímenes políticos con políticas clasistas, que desde sus inicios excluyeron del proyecto de desarrollo nacional a los pueblos indios por considerarlos un obstáculo al proceso de modernización. Proceso en el que ciertamente ha existido una política de integración y asimilación de sus diversas expresiones culturales, solamente de las materiales (las danzas, las artesanías, etcétera, pero no de las personas) reducidas al folclor o a meros objetos estéticos utilizados en el discurso de “lo mexicano”, y de explotación y apropiación de tierras y recursos de los pueblos indios, dando paso a una marginación, discriminación, sometimiento e indiferencia de sus realidades sociales; en síntesis, se ha tratado de una relación de poder en donde el mundo indio ha sido subyugado, situación que no resulta exclusiva del contexto mexicano sino que es observable en América Latina:

En la construcción de los estados nacionales latinoamericanos, desde fines del siglo XIX hasta la segunda mitad del XX, se había apuntado a valorar exclusivamente las identidades mestizas y multi-sociales, sobre las particularidades de otros grupos culturales. Algunos bienes patrimoniales eran seleccionados para que, a través de los discursos construidos por la instancia oficial de cultura, sirvieran de soporte al imaginario colectivo a una nación igualitaria y centralizada.⁷

Teóricamente, lo anterior se explica a partir de dos planteamientos. Uno, de Gilberto Giménez, que establece que en las sociedades modernas la intervención del poder en los procesos identitarios da lugar a “políticas de identificación” del Estado, entendiendo por ello la administración de la identidad por parte de éste a través reglamentos y controles, acción que tiende a la mono-identificación o al reconocimiento de una sola identidad cultural legítima para sus ciudadanos de

⁶ *Idem*, p. 53

⁷ CARABALLO Perichi, Ciro, Álvaro López Lara, “La conservación del patrimonio y la participación social. La gestión interdisciplinaria como detonante del proceso”, en: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, *Xochimilco. Un proceso de gestión participativa*, UNESCO-México, México, 2006, p.72.

derecho pleno, es decir, a la cultura mayoritaria, y aplicando etiquetas reductivas a las minorías que habitan el territorio⁸.

Y otro, de Denys Cuche, que señala que en las luchas sociales por la “clasificación legítima” es la identidad lo que se pone en juego, dado que el poder de identificación de un grupo depende de la posición que ocupa en el sistema de relaciones de los grupos entre sí, con lo cual puede entenderse que sea la autoridad legítima (el Estado) la que tenga el poder simbólico de hacer reconocer como fundadas sus categorías de representación de la realidad social (nuevamente la cultura mayoritaria) y sus propios principios de división del mundo social (la exclusión de las minorías)⁹.

En este contexto puede explicarse el porque de que los pueblos indios no se reconozcan dentro del discurso de la identidad nacional de los mexicanos, ya que ¿cómo pueden tener una identidad nacional quienes nunca han formado parte del proyecto político-ideológico de nación que unificó al resto de la sociedad como ciudadanos y parte del Estado? En cambio, si pueden identificar en sus espacios una identidad cultural que les ha dotado de una particular configuración de su mundo y de cohesión social como grupos.

Queda entonces claro que en el contexto mexicano existe un profundo conflicto entre la identidad nacional y las identidades culturales de los pueblos indios y originarios, pues aunque en otros contextos, como en Canadá, que representa un auténtico Estado pluralista, la identidad nacional pueda representar un nivel más amplio de identificación que al mismo tiempo incluye una amplia gama de identidades de grupos muy diversos, el caso mexicano no es así, pues aquí la definición de lo nacional implica la negación y la ilegitimidad de identidades culturales de amplio rango, como las de los pueblos indios.

Situación que persiste hasta nuestro días pese a que México, al integrarse política y económicamente al proceso de neoliberalización y a los procesos sociales y culturales dominantes a partir del gobierno de Carlos Salinas de Gortari, requirió implementar los elementos que le dieran las condiciones, aunque fuera en el papel, que suponía un estado democrático liberal, siendo una de ellas el reconocimiento de una diversidad social, lo que implica el reconocimiento de la pluralidad cultural, la cual fue añadida en el discurso gubernamental a partir de entonces. Como ejemplos pueden señalarse la creación en ese sexenio de la Comisión Nacional de Desarrollo Integral y Justicia Social para los Pueblos *Indígenas* y la elaboración de un proyecto denominado Ley General de la Pluralidad Cultural y el Patrimonio Social de los Pueblos *Indígenas*¹⁰.

Hay que mencionar que fue durante el gobierno del presidente Salinas, en el año de 1992, cuando se reformó la constitución para incluir en su artículo 4º la definición del país como

⁸ Véase el sub-apartado “Relaciones de poder e identidad”, en el apartado *El concepto identidad y sus elementos teóricos*, Capítulo I.

⁹ *Idem*, p. 31

¹⁰ DEL CAMPO Castañeda, Jesús Martín, “Razón y sinrazón de reformar el artículo 4º constitucional” en: *El Cotidiano*. Revista de la realidad mexicana actual, Número 68, Marzo-abril, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Azcapotzalco, México, 1995.

multicultural y plurilingüe, definición que se reubicó en el artículo 2º constitucional como consecuencia de otra reforma en el año 2001¹¹. La inclusión de dicho principio pluriétnico se tradujo, al menos en las garantías constitucionales, en un reconocimiento a la diversidad de un proyecto nacional que durante años propugnó por la homogeneización cultural.

Sin embargo, la modificación de dicho artículo, que se realizó al margen de la participación de los propios pueblos indios, resultó insuficiente y limitada debido a que planteó el problema étnico desde una perspectiva puramente culturalista, dejando de lado sus derechos económicos, sociales y políticos bajo el acostumbrado discurso paternalista y proteccionista que les negó la capacidad de autonomía¹²; de hecho, el gobierno salinista evidenció la falta de compromiso con la pluriculturalidad enarbolada en el discurso al imponer una serie de “candados” a los procesos de autogobierno y reconocimiento de autodeterminación de los pueblos indios, esto a través de restricciones en el artículo 4º constitucional y de las modificaciones del pacto agrario que implicaron cambios al artículo 27 y sus leyes reglamentarias, en particular la Ley Agraria de 1992¹³.

En este contexto, el no reconocimiento en la práctica de la pluralidad cultural en México es una situación admitida estatalmente incluso por el mismo gobierno del Distrito Federal a través de su Secretaría de Desarrollo Social, al establecer que:

Esta naturaleza pluricultural [la de la ciudad] había carecido de reconocimiento social y de validación jurídica. Los *indígenas* en la ciudad de México son pueblos y poblaciones que se habían mantenido ocultos o mimetizados, sin políticas de gobierno específicas destinadas a ellos. En muchos aspectos también siguen siendo invisibles para la mayoría de los ciudadanos del Distrito Federal.¹⁴

Actualmente, y como resultado del acentuado reconocimiento de los derechos a los pueblos indios en el contexto internacional en las últimas dos décadas, se ha planteado la existencia de un proceso de reindianización en el país, en el cual: “las viejas identidades ocultas alcanzan la luz del día y reafirman su presencia”¹⁵. Planteamiento que puede resultar cuestionable desde dos puntos de vista.

Primero, los fundamentos de las identidades antes expuestos señalan que la identidad es contextual y es dinámica, por lo cual no puede hablarse de “viejas identidades ocultas” como si se tratara de entidades que han permanecido sin cambios en el tiempo y reticentes a su contexto inmediato, reapareciendo de un momento a otro en el contexto urbano; lo que habla de un desconocimiento de la construcción de las identidades culturales de los pueblos y, en la práctica, de sus procesos históricos y sociales.

¹¹ SCHMELKES, Sylvia, “La política de la educación bilingüe intercultural en México”, [Disponibilidad: eib.sep.gob.mx/files/ponencia_sylvia_schmelkes_seminario_iipe-cgeib.doc]

¹² DEL CAMPO Castañeda, *op. cit.*

¹³ MALDONADO Aranda, *op. cit.*, p. 55.

¹⁴ Gobierno del Distrito Federal, Secretaría de Desarrollo Social, “Situación de pueblos indígenas originarios y poblaciones indígenas radicadas en el Distrito Federal. Elementos para un diagnóstico”, [Disponibilidad: http://www.equidad.df.gob.mx/indigenas/diagnostico_situac_indigena.html]

¹⁵ *Idem.*

Segundo, hay que tomar en cuenta que en la Ciudad de México los pueblos originarios que se reconocen como tales han permanecido reproduciendo sus identidades culturales a través de los años al interior de sus comunidades, pues de otra manera su composición de pueblos se habría perdido. Cuestión aparte es que hayan sido sujetos de exclusión por parte del mismo gobierno y del discurso social de la ciudad, provocando que al exterior sus dinámicas resultaran invisibles hasta cierto punto y que, ante una coyuntura de un reconocimiento a la diversidad, su presencia resulte más evidente al buscar reafirmarse culturalmente ante los otros, es decir, el resto de la sociedad:

Si bien de los años cincuenta a los ochenta, algunos de sus habitantes ocultaban que su residencia estuviera en un pueblo o barrio, por el sentido de atraso o inferioridad que significaba frente al moderno crecimiento urbano, esta actitud ha cambiado a partir de la década de los noventa, pues, desde entonces, los originarios de los pueblos y barrios del Distrito Federal manifiestan su interés por recuperar su identidad, a través del rescate del valor de sus tradiciones, particularmente de sus festividades religiosas y del nombre de sus lugares de origen.¹⁶

Sin embargo, no puede negarse que el mismo proceso de exclusión, marginación, rechazo y la presión social ejercida por el estigma de lo indio por parte de la cultura mayoritaria hacia los pueblos resultó muchas veces en su mimetización y la transformación de referentes identitarios, como sería el caso de las lenguas de los pueblos indios, las cuales cayeron en desuso.

Hoy en día es una realidad que los avances y compromisos adquiridos en materia de reconocimiento e inclusión de derechos de la diversidad cultural en el país, a través de diversas instancias como los convenios internacionales, no han sido llevados al cabo del todo, aunque el énfasis que en ellos han hecho tanto movimientos, campañas¹⁷, como organizaciones sociales han ayudado a presionar para realizar algunos cambios.

Un ejemplo lo representa el Observatorio Ciudadano para el Seguimiento de las Obligaciones del Gobierno Mexicano con los Pueblos *Indígenas*, creado por organizaciones civiles y de defensa de los derechos *indígenas* en mayo de 2005 y respaldado por la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, con el objetivo de conocer y difundir a la sociedad las acciones de la administración en curso para dar cumplimiento a las recomendaciones de los organismos internacionales en la materia. Ello en un marco donde el relator especial sobre Derechos Humanos y Libertades Fundamentales de los *Indígenas* de Naciones Unidas, Rodolfo Stavenhagen, denunció la prevalencia en México de violaciones a los derechos humanos de los pueblos *indígenas* y la omisión o evasión de diversas dependencias federales y estatales para el cumplimiento de un número significativo de recomendaciones en la materia, como el presupuesto

¹⁶ MORA Vázquez (2004), *op. cit.*, p. 230.

¹⁷ Desde el año 2005 un grupo interinstitucional impulsa y promueve la *Campaña Nacional por la Diversidad Cultural de México*, con el lema: "Es tiempo de reconocernos distintos y valorarnos". Esta campaña tiene por objetivos propiciar que la sociedad mexicana reconozca y valore la diversidad cultural que caracteriza a cada uno de los individuos, comunidades y pueblos que integran al país, favoreciendo el diálogo intercultural para disminuir la discriminación, la marginación, la exclusión y las desigualdades sociales; y propiciar que la sociedad nacional en su conjunto identifique, reconozca y valore las aportaciones que las culturas de los distintos grupos y pueblos que integran a la sociedad han hecho al patrimonio inmaterial y material del país y de la humanidad.

al fortalecimiento del sistema de educación intercultural, la empleabilidad de población indígena en las instancias federales y gubernamentales, el uso de traductores en éstas, entre otras¹⁸.

Otro ejemplo lo constituye la Asamblea de Migrantes *Indígenas* de la Ciudad de México, la cual es una coordinación de trabajo entre distintas comunidades de migrantes *indígenas*¹⁹ radicadas en la ciudad que tiene como objetivo el impulsar acciones y proyectos que permitan consolidar sus formas de organización comunitaria en la ciudad, así como reconocer una ciudad pluricultural expresada en una nueva convivencia intercultural con la sociedad en general, donde los *indígenas* formen parte integrante de la ciudad a partir de sus identidades, así como tener un reconocimiento jurídico, social y cultural transformado en políticas públicas incluyentes²⁰.

No obstante, la presión de dichos organismos no ha resultado suficiente para cambiar situaciones que han actuado en detrimento de la concepción de una sociedad diversa y que ha relegado las figuras de los pueblos indios en el espacio urbano, empezando por los mismos actores políticos, ello en un contexto de transformación del Instituto Nacional Indigenista en la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos *Indígenas* en el año 2003, o la creación reciente de leyes e institutos, como la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos *Indígenas* y el Instituto Nacional de Lenguas *Indígenas* (INALI) en el mismo año, o la Ley Indígena creada en 2006, que ha sido ampliamente criticada e incluso rechazada por organizaciones *indígenas*, las cuales, dicho sea de paso, realizan severas críticas a las reformas a la Constitución en materia *indígena*. De hecho, las organizaciones *indígenas* solamente suelen reconocer lo establecido en tratados internacionales como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo.

De esta forma, uno de los aspectos más representativos en el vacío en materia de los pueblos indios en México, y reconocido por parte del mismo gobierno pero bajo el rubro del problema *indígena*, es la inexistencia de un marco jurídico que reconozca el carácter pluricultural del país, así como la nulidad de derechos específicos para los pueblos indios:

El marco jurídico y las instituciones de la Ciudad de México, como las del país en su conjunto, se han construido desde una perspectiva etnocéntrica que excluye la diversidad cultural y niega a los pueblos *indígenas* su naturaleza de sujetos de derecho. El reconocimiento de estos derechos específicos es precisamente uno de los componentes cruciales de la reforma del Estado y de la conformación de un orden democrático de la pluralidad cultural. Las demandas de los pueblos *indígenas* están en el centro de la discusión nacional y empiezan a estarlo en la agenda política del Distrito Federal.²¹

¹⁸ Los documentos detallados sobre las investigaciones y acciones realizadas por el Observatorio Ciudadano para el Seguimiento de las Obligaciones del Gobierno Mexicano con los Pueblos Indígenas pueden ser consultados en la página Internet del mismo. [Disponibilidad: <http://www.amdh.com.mx/ocpi/index.html>]

¹⁹ En dicho organismo participan miembros de más de 15 organizaciones de los pueblos zapotecos, mixes, mixtecos, nahuas, triquis, entre otros, y cada organización la integran un promedio de 850 personas de acuerdo a la comunidad de origen.

²⁰ Para mayor información sobre este organismo véase: Asamblea de Migrantes Indígenas de la Ciudad de México [Disponibilidad: <http://www.indigenasdf.org.mx/asamblea.php>]

²¹ "Situación de pueblos indígenas originarios y poblaciones indígenas radicadas en el Distrito Federal. Elementos para un diagnóstico", *op. cit.*

Otro aspecto que también ha influido es el no reconocimiento de la misma sociedad civil hacía los migrantes de los pueblos indios o a los originarios como ciudadanos plenos y habitantes en igualdad de derechos, situación que ha ido de la mano con una cultura de rechazo y discriminación de lo indio asociado a condiciones de desventaja social y económica, así como una relación cultural de pensarlos como habitantes ajenos a los espacios urbanos; donde las condiciones de pobreza, analfabetismo y marginación se atribuyen a la condición de los pueblos indios como rasgos característicos que les son inherentes y no como consecuencias de negarles la inclusión en el desarrollo social y económico.

Ello refiere la necesidad de una re-educación de la sociedad dominante o la cultura mayoritaria en materia de concebir la diversidad cultural de la ciudad, de no caer en la maniqueísta concepción de lo rural y lo urbano como espacios que no pueden y deben entremezclarse, y que sí lo hacen la ciudad cosmopolita con su cultura urbana debe asimilar y eliminar todo lo que sea diferente. Idea que debe de ir de la mano con la realización de políticas sociales acordes con la realidad particular de cada uno de los pueblos; entendiendo por política social la definición que da la Secretaría de Desarrollo Social del Gobierno de la Ciudad, ésta es:

La acción pública para construir una ciudad con igualdad, equidad, justicia social, reconocimiento de la diversidad, alta cohesión e integración social, pleno goce de los derechos, creciente elevación de la calidad de vida y acceso universal al conjunto de bienes y servicios públicos urbanos; con el fin de lograr su incorporación plena a la vida económica, social y cultural y construirse como ciudadanos con plenos derechos.²²

Por ello, resulta preciso referir el planteamiento en el que el investigador Pablo Enrique Yanes Rizo, en un trabajo resultado del Seminario Permanente Ciudad, Pueblos *Indígenas* y Etnicidad²³ apunta que

En los últimos 30 años la cuestión indígena en México ha ido convirtiéndose crecientemente en un asunto urbano que transforma de manera profunda tanto a los pueblos *indígenas* como a las ciudades del país y obliga a la necesidad de incorporar la diversidad étnica y cultural como un nuevo elemento constitutivo en el diseño de políticas públicas de desarrollo social y gestión urbana.²⁴

Para lo cual se requiere, especialmente, de la construcción de una ciudadanía social en un marco de multietnicidad y pluriculturalidad.

Para la realización de una política pública enfocada hacia la diversidad, Yanes Rizo señala tres retos a cumplir: primero, construir una interlocución cualitativa y horizontal con los pueblos y comunidades *indígenas* de la ciudad, lo que requiere a su vez de un proceso de constitución del

²² Gobierno del Distrito Federal, Secretaría de Desarrollo Social, "Líneas Estratégicas y Programas" [Disponibilidad: <http://www.sds.df.gob.mx/sector/lineas.htm>]

²³ Dicho seminario fue instaurado por el Gobierno del Distrito Federal a través de la Dirección General de Equidad y Desarrollo Social, de la Secretaría de Desarrollo Social y la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM), en conjunto con el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) y la participación de diversos investigadores.

²⁴ YANES Rizo, Pablo Enrique "Urbanización de los pueblos indígenas y etnicización de las ciudades. Hacia una agenda de derechos y políticas públicas", en: YANES Pablo, Virginia MOLINA y Oscar GONZÁLEZ (coords.), *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad*, Universidad de la Ciudad de México, México, 2004, p. 191.

movimiento indígena urbano, que sea legitimante reconocido y que les dote de empoderamiento ante la sociedad, todo ello para crear condiciones de igualdad; segundo, lograr un nuevo reconocimiento social de la presencia *indígena* en el Distrito Federal partiendo de que la ciudad es multiétnica y pluricultural y que las relaciones interculturales se tienen que establecer entre todos sus habitantes; y tercero, lograr el equilibrio entre los procesos de reconocimiento y ejercicio de derechos colectivos que garanticen y reafirmen la identidad y la diferencia cultural junto con una creciente convivencia intercultural en condiciones de igualdad política y de equidad social²⁵.

Dicha propuesta es indudablemente necesaria, sin embargo no resulta suficiente si se limita solamente a abordar el aspecto cultural y se dejan de lado las acciones en los campos jurídico, económico y político que requieren los pueblos para tener legitimidad social, ya que la desventaja y la marginación se originan principalmente en el aspecto económico y el acceso a bienes y servicios. No obstante, la dimensión cultural resulta imprescindible en la viabilidad de una reforma constitucional que cubra todos los ámbitos necesarios para proveer de igualdad de derechos a los pueblos indios y a los habitantes de los pueblos originarios; simplemente porque no se puede comprender lo que se desconoce. Y comprender la realidad de los pueblos originarios de la ciudad requiere de conocer lo que culturalmente son y representan, pues sólo así sus necesidades específicas podrán ser resueltas en congruencia con la dimensión cultural de su vida cotidiana.

De lo contrario, puede caerse en planteamientos reduccionistas que afirman la condición de exclusión de los pueblos y comunidades e invitan a incorporarlos no para beneficio de los pueblos mismos sino como parte del discurso de la cultura mayoritaria, tal y como el pronunciamiento de la Secretaría de Educación Pública al señalar que:

La incorporación plena de los *indígenas* al desarrollo nacional, en condiciones de justicia e igualdad, demanda de toda la población general del país una actitud conscientemente antirracista, que reconozca en la diversidad étnica afluentes en la conformación histórica de la Nación y en la diversidad étnica y cultural de la vida contemporánea una de las razones esenciales de la riqueza y vitalidad de nuestra identidad nacional.²⁶

En este contexto, comprender la dinámica sociocultural de cualquier pueblo originario requiere de plantear a éstos en su relación de espacios diferenciados pero que forman parte del medio urbano, donde: "su existencia actual requiere ser tratada dentro del avasallador proceso de urbanización, cuya dinámica supone la desarticulación de estas unidades identitarias, portadoras de una clara definición histórico, territorial, sociocultural y económica-política"²⁷.

²⁵ *Ibidem*, pp. 212-213.

²⁶ Programa de Desarrollo Educativo 1995-2000, Secretaría de Educación Pública, 1996, citado en: BERTELY Busquets, María, "Pluralidad cultural y política educativa en la zona metropolitana de la ciudad de México" en: Revista Mexicana de Investigación Educativa, Vol. 3, Núm. 5, Enero-Junio, 1998, pp. 39-51.

²⁷ MORA Vázquez, Teresa (*et. al*), "La etnografía de los grupos originarios y los inmigrantes indígenas de la Ciudad de México", en: YANES Pablo, Virginia MOLINA y Oscar GONZÁLEZ (coords.), *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad*, Universidad de la Ciudad de México, México, 2004, p. 228.

De esta forma, la concepción diversa de la ciudad de México que se plantea necesaria requiere de entender que la desaparición de una parte de sus pueblos ha sido producto de un proceso histórico-político-social de exclusión y de subordinación de sus habitantes originarios, ello en un marco de relaciones de poder y con un toque clasista marcado. Que a pesar de ello existen espacios diferenciados, con características culturales particulares y que forman parte de la dinámica urbana, algunos de los cuales han asimilado en mayor medida el estilo de vida urbano y otros más que continúan subsistiendo y reproduciendo formas de organización de la cultura tradicional.

Por lo que en su estudio deben tomarse en cuenta una serie de factores que permiten entender sus coyunturas culturales, económicas y políticas, entre los cuales pueden señalarse como los más significativos las diferentes formas de autodefinición y denominación, las especificidades de lo indígena en la ciudad, su cuantificación estadística, las particularidades que permiten identificarlos, sus referentes de cohesión, el papel que han jugado en el proceso histórico de la ciudad, principalmente en relación con sus territorios y recursos naturales, así como el proceso que permite advertir la forma como han sido objeto de uso y exclusión de los gobiernos a través de los años; todo ello para conocer una parte de la complejidad en la que estos pueblos siguen construyendo y reconstruyendo su identidad cultural.

LA NOCIÓN PUEBLO Y SU TIPOLOGÍA

Los términos pueblo, pueblo originario y pueblo indígena originario son utilizados para referirse y/o definir a los espacios rurales o semirurales de la Ciudad de México, estas últimas categorías de orden censal. De manera específica puede señalarse que su uso se establece con relación a criterios contextuales de autoadscripción (la forma como los propios sujetos sociales se identifican de manera colectiva e individual) y de denominación (la forma como son identificados por otros sujetos sociales); es decir, el nosotros y los “otros” que establece la característica relacional, subjetiva y distintiva de la identidad.

Pueblo es una noción que tiene como primer referente la congregación de los habitantes del Anáhuac en núcleos de población para su control y explotación después del proceso de conquista y a través de instituciones como la iglesia²⁸. Es el nombre que se utiliza desde la época colonial como categoría política y se trata de una noción que se ha ido transformando con el tiempo en relación al proceso histórico de la ciudad. Además, es la autoadscripción con la que la gran mayoría de los habitantes de los espacios rurales se reconocen colectivamente y es también

²⁸ Gobierno del Distrito Federal, Secretaría de Desarrollo Social, “La etnografía de los grupos originarios y los inmigrantes indígenas de la ciudad de México”, Ponencia de agosto de 2002, [Disponibilidad: http://www.equidad.df.gob.mx/indigenas/seminario/02_ago_sexta_mora.html]

la denominación más utilizada por el resto de la población de la ciudad para referir a los espacios rurales²⁹.

Pueblo originario es un término relativamente nuevo ya que su origen data de hace una década, cuando fue adoptado formalmente por un grupo de originarios de algunos de los pueblos de la delegación Milpa Alta, en un contexto de resurgimiento, reinención y reafirmación de la etnicidad y los indigenismos -especialmente de la cultura náhuatl-³⁰. La noción nace también con un definido contenido simbólico político derivado de la presencia nacional e internacional del movimiento de los pueblos indios, a raíz del levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1994, y posterior a la firma de los Acuerdos de San Andrés *Sacam Ch'en*, también conocidos como los Acuerdos de San Andrés Larraínzar³¹, los cuales estipulan la autonomía territorial y el reconocimiento de los indios o *indígenas* como sujetos de derecho, o en otras palabras el derecho a gobernar su territorio, con base en los usos y costumbres de cada grupo, dentro de la legislación de un país, al que también pertenecen, lo que garantizará mejorar la calidad de vida en sus comunidades de origen.

Fue durante el Foro de Pueblos Originarios y Migrantes *Indígenas* del Anáhuac, celebrado en Milpa Alta en 1996, que se enfatizó la utilización del término como forma de autodenominación diferencial de estos pueblos, pues la intención era la de mostrar su particular filiación *indígena* pero señalando como clara diferencia que se trata de pueblos asentados en la legendaria región del Anáhuac que, como legítimos herederos de sus antiguos pobladores, tienen un derecho incuestionable a su territorio³².

El término fue reconocido por el gobierno de la Ciudad de México poco tiempo después, al considerar a los pueblos originarios como tales dentro de su discurso; en este sentido, el término comenzó a emplearse para referirse a los pueblos de otras delegaciones, principalmente, pero no exclusivamente, a los ubicados en el sur de la ciudad. Sin embargo, es una denominación utilizada mayormente por investigadores sociales, tanto como categoría antropológica como nombre identitario.

Hay que decir que en el uso del término existe una divergencia con relación a la referencia identitaria, pues mientras que para algunos investigadores "pueblo originario" aleja a dichos pueblos de su condición indígena, para el gobierno de la ciudad su empleo puede tanto alejar como mostrar una relación con lo indígena dependiendo de si es utilizado por habitantes de los pueblos de una u otra delegación.

²⁹ Durante varias décadas, principalmente aquellas en que los procesos de urbanización alcanzaron a los espacios rurales alterando los espacios habitacionales, a los pueblos se les empezó a denominar colonias, término que es utilizado jurídicamente por el gobierno; sin embargo, colonias no es una denominación que haya establecido una forma de referencia significativa tanto para los habitantes como para el resto de la población en estos espacios.

³⁰ El proceso de reinención indígena en Milpa Alta fue referido inicialmente por el antropólogo Iván Gomezcésar en la década de 1990.

³¹ Organización Internacional del Trabajo, "Acuerdos de San Andrés Larraínzar, 16 de febrero de 1996", [Disponibilidad: <http://www.indigenas.oit.or.cr/sandres.htm>]

³² MORA Vázquez (2006), *op. cit.*, p. 34.

De esta forma, la autoadscripción, el que algunos se reconozcan como pueblos originarios y otros no, depende en gran medida del contexto del pueblo y de su relación con el gobierno, pues aunque hay indicios de que en los últimos cinco años algunas personas de diferentes pueblos han adoptado el término para nombrarse o designarse con él, la constante es que se trata de miembros de alguna organización que tienen algún tipo de diálogo con el gobierno de la ciudad, especialmente con la Secretaría de Desarrollo Social. Fuera de dicho ámbito, entre la mayoría de los habitantes de los pueblos en general, y en la cotidianidad, el término no se utiliza simplemente porque se desconoce³³, aunque es posible observar que en algunos foros el término se ha adoptado con mayor regularidad por los habitantes, principalmente aquellos que participan activamente como líderes, depositarios de conocimiento o representantes de sus comunidades.

Pueblo *indígena* originario es una forma derivada del término pueblo originario y es utilizado esencialmente por el gobierno de la Ciudad de México en múltiples textos y documentos oficiales para referirse a todos los pueblos de la ciudad, no solamente a los del sur, aunque a veces utiliza los tres términos indistintamente; en general, pueblos *indígenas* originarios no es una noción que haya sido aceptada por los habitantes de dichos espacios. Una cuestión significativa en la poca aceptación del término puede estar relacionada con el violento proceso de desindianización vivido en diferentes zonas de la ciudad en los siglos pasados, como resultado de la marcada asociación de lo *indígena* (de lo indio) con connotaciones negativas.

En este punto cabe referir como una particularidad el hecho de que algunos de los habitantes de los pueblos de la ciudad se consideran *indígenas*, mientras que otros se autodenominan como nativos u originarios, entendiendo estos términos como la autodenominación de los habitantes nacidos en los pueblos, quienes comparten una historia de vida generacional y donde, dependiendo del pueblo, el nativo o su familia se ha dedicado a las actividades relacionadas con el cultivo de agricultura o las tradicionales, y participando en las formas de organización en comunidad.

Dadas las variantes en las denominaciones, la pertinencia de usar uno u otro término debe recaer en el criterio contextual de quien lo esté utilizando y siempre teniendo en cuenta indicadores que doten de la dimensión social y cultural. Por ello, para fines de esta investigación se utilizará primordialmente el de pueblos originarios en el sentido que Teresa Mora Vázquez lo entiende: desde la perspectiva de los otros y como un concepto que reitera el origen prehispánico de sus pobladores y los ubica como integrantes de la Ciudad de México y su proceso de urbanización, los que los dota de ciertas especificidades que los diferencia de otros pueblos indios y no indios del país³⁴.

En razón de lo anterior es necesario indicar que la cuantificación de los pueblos del Distrito Federal por parte de las instancias oficiales ha sido establecida con relación a la temática indígena; esto se debe principalmente a que el territorio actual de la Ciudad de México ha sido un espacio

³³ MORA Vázquez (2004), *op. cit.*, pp. 247-248.

³⁴ MORA Vázquez (2006), *op. cit.*, p. 34.

sede de asentamiento de diversos grupos migrantes. Oficialmente el Gobierno del Distrito Federal diferencia a la población *indígena* en originaria y en migrante; la primera estaría constituida por pueblos descendientes de poblaciones asentadas ancestralmente en la Cuenca de México, ubicadas principalmente en el sur de la ciudad, mientras que la segunda estaría representada por los migrantes de poblaciones y comunidades indias provenientes de los grandes procesos de desplazamiento del campo hacia la capital del país a partir de los años cuarenta, cuando la oferta de trabajo en la construcción, la industria manufacturera, el comercio y los servicios públicos propiciaron que un gran número de *indígenas* se estableciera de manera permanente, situación que con diferentes matices persiste³⁵.

Sin embargo, dicha diferenciación se pierde a la hora de los conteos de población, lo que lleva a una cuestión contradictoria en la forma de contabilizar a los habitantes *indígenas* y a ignorar que los pueblos indios en el contexto urbano cubren un espectro más amplio; aún más, con dicho criterio se desconocen las especificidades propias de los habitantes de los pueblos y de las comunidades migrantes asentadas en la ciudad, quienes se construyen de manera diferenciada socialmente, pues por su calidad migratoria y grado de integración a la ciudad algunos son permanentes y otros temporales, al tiempo que sus necesidades son diferentes. Por ejemplo, las comunidades de indios asentadas en los años cuarenta del siglo pasado en la Ciudad de México, iniciaron su recomposición comunitaria en los años cincuenta, a través de una reapropiación del espacio para fortalecer su identidad, principalmente a través de la figura de la comunidad en el contexto urbano.

Aunque el interés en un plano nacional y estatal de la temática *indígena* se ha reconsiderado dada la importancia que han tenido los discursos de la otredad y la diferencia en los últimos tiempos -la población india del país es numéricamente la más grande de América Latina al constituir cerca de la cuarta parte del continente³⁶-, en el caso mexicano las estadísticas disponibles para cuantificar tanto a la población *indígena* como a los pueblos de la Ciudad de México deben ser tomadas con reserva.

Ello debido a que los criterios de orden censal utilizados tienen limitaciones al basarse exclusivamente en indicadores lingüísticos, dejando de lado indicadores fundamentales que permiten identificar la complejidad de su dinámica socio-cultural, tales como la conciencia de su identidad *indígena*, sus formas particulares de organización social y política, sus instituciones económicas, sus valores y prácticas sociales, culturales, religiosos y espirituales, entre otros; aspectos establecidos en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) para la identificación de los pueblos *indígenas*. En dicho convenio, al que México se encuentra suscrito

³⁵ "Situación de pueblos indígenas originarios y poblaciones indígenas radicadas en el Distrito Federal. Elementos para un diagnóstico", *op. cit.*

³⁶ La temática indígena deviene significativa al tener en cuenta que de los casi seis mil millones de personas que viven en el mundo, 350 millones se compone de población indígena distribuida en más de 70 países y 866 ecorregiones del mundo, lo que representa más de cinco mil lenguas y culturas, y casi el 95 por ciento de la diversidad cultural del planeta.

desde 1991, se establece que los pueblos se consideran *indígenas* “por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales, y que cualquiera que sea su situación jurídica conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas o parte de ellas”³⁷.

El principal problema con el no reconocimiento de otros aspectos culturales que pueden caracterizar a los pueblos indios, además de la lengua, es que sean vistos solamente desde la perspectiva del folclore, pero no como indicadores necesarios para ser cruzados con otros datos estadísticos que puedan dar un mejor conocimiento de las construcciones sociales tanto de los indios migrantes, como de los establecidos y de los originarios de la ciudad.

En este sentido, la subestimación estadística resulta patente al establecer que aunque el Distrito Federal ha reducido en la última década su carácter de polo atractivo para la migración, sigue siendo uno de los principales asientos de las migraciones *indígenas* de toda la República³⁸; a lo que se aúna que a través del criterio lingüístico no es posible conocer el número de pueblos en la ciudad.

En el Distrito Federal la presencia de hablantes de alguna lengua *indígena* representa el 1.5 por ciento de la población de cinco años y más, población que además habla español en un 99.7 por ciento³⁹; dicha estadística, aunque representativa, no puede considerarse como equivalente al número de población india de la ciudad, simplemente porque en la mayoría de los pueblos y entre los grupos de migrantes asentados las lenguas han caído en desuso por el proceso histórico-social vivido y la asimilación a una vida urbana donde el castellano es la lengua dominante; en términos de la teoría de las identidades esto puede entenderse como que en muchos de los pueblos originarios la lengua ha dejado de ser elemento cultural de referencia, lo que no significa que la identidad en sí se haya perdido.

De esta forma, las estimaciones censales ubican a los pueblos originarios como espacios reducidos y poco representativos pese a existir más de una centena de ellos en la ciudad⁴⁰; lo que habla de la necesidad de un conocimiento de ésta que establezca un perfil real tanto de los de los pobladores originarios, como de los que no lo son pero que viven en los pueblos, los avecindados - los cuales incluso pueden ser de pueblos originarios vecinos-, así como de los habitantes de pueblos indios migrantes asentados en la ciudad, algunos recién llegados y otros con décadas de vivir en ella, quienes forman parte también del espacio urbano, aunque sus procesos y

³⁷ Véase: Organización Internacional del Trabajo, Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, 1989, [Disponibilidad: http://www.ezln.org/san_andres/convenio.169.htm]

³⁸ De acuerdo a una estimación de la Secretaría de Desarrollo Social del GDF, en la ciudad de México reside al menos uno de cada veinte indígenas del país y existe presencia individual u organizada de prácticamente todos los pueblos indígenas existentes, correspondiendo la mayor presencia a nahuas, nahanus, mixtecos, zapotecos, triquis, mazahuas y mazatecos. “Situación de pueblos indígenas originarios y poblaciones indígenas radicadas en el Distrito Federal. Elementos para un diagnóstico”, *op. cit.*

³⁹ INEGI, *II Censo de Población y Vivienda*, 2005.

⁴⁰ Un ejemplo de la subestimación provocada por las cifras lo representa la delegación Milpa Alta, la cual tendría un 3.56% de población indígena de acuerdo con las estimaciones censales, pese a ser la única delegación del Distrito Federal con una marcada predominancia indígena.

problemáticas sociales sean temática aparte de los pueblos originarios, principalmente porque se trata de grupos que al ser migrantes han tenido que establecer diversas redes sociales, conformando grupos con identidades específicas, mayormente definidas por el lugar de origen, al tiempo que establecen luchas por el derecho al trabajo, a la vivienda y a sus reivindicaciones culturales, entre ellas la recuperación de su identidad en el nuevo contexto urbano⁴¹.

En este escenario, la necesidad de acordar el número de pueblos se hace evidente al revisar las estadísticas de instituciones e investigadores, pues mientras el Instituto Nacional de Estadística Geografía e Información (INEGI), de acuerdo a la cuantificación más reciente en este rubro, tiene registrados 115 pueblos y 148 barrios en las 16 delegaciones políticas de la Ciudad de México⁴², el proyecto *El atlas etnográfico de los pueblos originarios*, desarrollado por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, cuantifica hasta el momento de la publicación de sus avances, en marzo de 2006, a 156 pueblos y 239 barrios en la ciudad⁴³; a su vez, el Gobierno del Distrito Federal identifica como pueblos originarios a 45 comunidades asentadas en la parte sur-poniente de la ciudad; e investigadores como Iván Gomez César señalan la existencia de 44 pueblos⁴⁴.

Precisamente la dificultad de cuantificarlos se relaciona con las formas de denominarlos, ya que los criterios seguidos para este fin se rigen con base en las caracterizaciones; en este sentido existe una diferenciación estructural entre los pueblos, pues no todos se componen de población indígena como tal, mientras que en algunos espacios lo que persiste es un ambiente de pueblo⁴⁵ basado en formas de organización propias de dichos espacios pero que carecen de una delimitación territorial precisa. Hay que agregar que la inexactitud de la cifra refiere también la poca preocupación de las autoridades e instituciones gubernamentales por estos espacios, situación que responde al mencionado proyecto homogeneizador de la ciudad durante décadas.

LOS PUEBLOS ORIGINARIOS DE LA CIUDAD DE MÉXICO

El Gobierno del Distrito Federal reconoce como pueblos originarios a los que geográficamente se encuentran asentados en siete delegaciones: Xochimilco, Milpa Alta, Tláhuac, Tlalpan, Magdalena Contreras, Cuajimalpa de Morelos y Álvaro Obregón; en el caso de *El atlas etnográfico de los pueblos originarios*, además de los pueblos ubicados en las delegaciones mencionadas también se incluyen a algunos establecidos en las delegaciones Cuauhtémoc, Gustavo A. Madero, Venustiano

⁴¹ Gobierno del Distrito Federal, Secretaría de Desarrollo Social, "La etnografía de los grupos originarios y los inmigrantes indígenas de la ciudad de México", *op. cit.*

⁴² INEGI, *Conteo de Población y Vivienda*, 1995.

⁴³ El proyecto "La etnografía de los grupos originarios", forma parte del proyecto general de "Las regiones indígenas al fin del milenio", de la Coordinación Nacional de Antropología e Historia, en donde participan investigadores de los Centros INAH de la República, siendo el objetivo general elaborar la etnografía actual de los grupos originarios del país.

⁴⁴ GOMEZCÉSAR Ivan, "La ciudad de México y los pueblos originarios" en: Suplemento Ojarasca No.98, *La Jornada*, 20 de Junio, 2005.

⁴⁵ Es el caso de pueblos como el de Los Reyes, Coyoacán. Véase: SAFA Barraza, Patricia, *Vecinos y vecindarios en la ciudad de México, un estudio sobre la construcción de las identidades vecinales en Coyoacán*, D.F., CIESAS, UAM-Iztapalapa, México, 1998.

Carranza y Miguel Hidalgo; por su parte, investigadores como Iván Gomezcézar e instituciones como la Universidad Autónoma de la Ciudad de México han identificado pueblos originarios en la delegación Iztapalapa; hecho que también ocurre en la delegación Iztacalco, donde una parte de su espacio se considera como pueblo antiguo y sus habitantes como originarios⁴⁶.

Tomando en cuenta los estudios realizados para *El atlas etnográfico de los pueblos originarios* y la propia caracterización que el gobierno de la ciudad les ha atribuido, puede señalarse que, en lo general, la mayoría de los pueblos originarios conservan un carácter rural o semirural, tienen su origen en sociedades prehispánicas mesoamericanas, en su mayoría de la cultura náhuatl, y son descendientes en un proceso de compleja continuidad histórica de las poblaciones que habitaban antes de la conquista y en la colonia, así como del trazado de los límites jurídico-administrativos de lo que ahora es el Distrito Federal; estos dos últimos criterios también señalados en el Convenio 169 de la OIT.

Asimismo, a pesar de estar integrados a la organización política-administrativa de la ciudad, mantienen un conjunto de instituciones políticas, culturales y sociales que los caracterizan como colectividades históricas con una base territorial de identidades culturales diferenciadas; en otras palabras, mantienen una identidad de pueblos en un contexto marcadamente urbano. En este sentido, y contrario de lo que el discurso homogeneizador de la ciudad plantea, estadísticamente la presencia de los pueblos originarios resulta significativa si se tiene en cuenta que en su conjunto ocupan un territorio aproximado de 148 kilómetros cuadrados y que sus habitantes representan 15.96 por ciento de la población de la Ciudad de México, lo que equivale a 1, 355, 755 personas⁴⁷, cifra que no resulta en lo absoluto intrascendente.

Hay que señalar que dichas cifras presentan poco más de una década de retraso en tanto que se basan en indicadores del año 1995, sin embargo resultan las más actualizadas dado que para los indicadores del año 2005 el rubro de los pueblos originarios no pudo ser localizado. Este hecho puede tener diversas lecturas, como la poca atención prestada a estos espacios, al menos en lo que refiere a un seguimiento censal bajo los criterios de índice demográfico, así como los diversos intereses y prioridades del gobierno federal, pues la imposibilidad de conocer su número exacto, lo que puede llegar a subcontabilizarlos, repercute en un nulo conocimiento de sus necesidades y de la adecuada asignación de recursos económicos, sociales y culturales que se les deberían destinar.

En este punto hay que señalar que la localización de pueblos se relaciona en gran medida con la identificación de zonas rurales en las delegaciones, pues salvo Milpa Alta, Tláhuac y Xochimilco el resto de ellas corresponde preponderantemente a zonas urbanas. En este sentido

⁴⁶ Gobierno del Distrito Federal, Secretaría de Desarrollo Social, Dirección General de Equidad y Desarrollo Social, "Mayordomías y vida urbana en el antiguo pueblo de Iztacalco en la actualidad", [Disponibilidad: http://www.equidad.df.gob.mx/indigenas/seminario/04_abr_tercera_estrada.html]

⁴⁷ INEGI, *Conteo de Población y Vivienda*, 1995, citado en: MORA Vázquez (2006), *op. cit.*, p. 36. Aunque la actualidad de los datos tiene poco más de una década de retraso, resultó el único documento de investigación viable para ser citado ya que representa parte de la única investigación vigente sobre el tema.

hay que referir que el territorio total del Distrito Federal, equivalente a 149,830 hectáreas, se encuentra dividido para fines administrativos y considerando los usos de suelo y actividades que la población ha desarrollado, en Suelo Urbano o Área de Desarrollo Urbano, y en Suelo de Conservación, también denominado como Zona Rural. El suelo de conservación abarca una superficie de 88,442 hectáreas, que equivalen a un 59 por ciento del territorio de la entidad⁴⁸, se ubica en el extremo sur-poniente de la ciudad, específicamente en las delegaciones Cuajimalpa, Álvaro Obregón, Magdalena Contreras, Tlalpan, Milpa Alta, Xochimilco y Tláhuac, y pequeñas porciones del sur de Iztapalapa y del lado norte de la Gustavo A. Madero; y su finalidad está orientada a mantener las comunidades rurales que en ellas habitan, así como las áreas boscosas, sujetas a una alta presión para su transformación en suelo urbano.

Este punto se presenta una de las principales problemáticas en la concepción de los pueblos originarios como espacios de reproducción social en la ciudad, esto es, las limitaciones que tienen los criterios censales de población urbana y población rural, los cuales presentan inconsistencias a la hora de tratar de definirlos, ya que los pueblos originarios no son del todo rurales por encontrarse inscritos en el medio urbano, pero tampoco son totalmente urbanos ya que guardan formas relacionadas con el medio rural. Cabe señalar que son varios los autores que, desde diversas disciplinas, han retomado esta característica de una ruralidad en la ciudad; ruralidad que tiene particularidades propias de la construcción del espacio urbano y que resulta tan contextual que no puede compararse con la ruralidad de los pueblos del norte, centro o sur del país. Por ello el término desarrollado por la investigadora Beatriz Canabal Cristiani en el estudio de algunos pueblos de la ciudad resulta adecuado para esta investigación: se trata de una ruralidad urbana, o en otras palabras de una nueva ruralidad integrada a la ciudad.

En este sentido resulta necesario que los criterios que existen para el análisis de las localidades ubicadas en la categoría rural, siendo el principal el demográfico, se amplíen incorporando aspectos relativos a su diferenciación interna, tales como si son localidades ubicadas en el contexto urbano o aspectos de índole cultural, pues sólo en la medida que los estudios y los censos tengan información puntual de los aspectos sociales y culturales de las zonas donde existe una ruralidad urbana, podrán entenderse sus dinámicas actuales y construirse políticas de inclusión y reconocimiento como espacios también urbanos pero con construcciones diferenciadas e igualmente válidas.

Actualmente, el índice de ruralidad marca que un poco más de 20 por ciento de la población del país es rural, encontrándose sus mayores volúmenes en estados del sur y del centro⁴⁹; de todas las entidades, el Distrito Federal representa una de las que no tienen predominio rural, con el menor grado y volumen de población de localidades de este tipo. De hecho, en las

⁴⁸ "Suelo de conservación" en: Secretaría del Medio Ambiente, Dirección General de la Comisión de Recursos Naturales y Desarrollo Rural, [Disponibilidad: <http://www.sma.df.gob.mx/corenader/sc.htm>]

⁴⁹ El predominio de la población rural a nivel nacional se da en 6 entidades: Oaxaca (64 por ciento); Chiapas (61.2 por ciento); Hidalgo (58.5 por ciento); Tabasco (56.1 por ciento); Zacatecas (55.1 por ciento) y Guerrero (53.4 por ciento).

estadísticas se identifica solamente a la delegación Milpa Alta como la que tiene más población en localidades rurales con un 13,2 por ciento, siendo su cabecera delegacional, Villa Milpa Alta, la única población urbana de la demarcación. Pues en las otras 15 delegaciones se considera mínima o nula la ruralización, con indicadores de entre 1.0 a 0.0 por ciento⁵⁰. Sin embargo, el mismo número de pueblos y el porcentaje de su población indican una presencia significativa que no puede ser subvalorada.

En relación a este aspecto hay que señalar que no todos los habitantes de los pueblos originarios viven los mismos procesos culturales, pues existe una diversificación en la dinámica poblacional, principalmente la establecida entre la diferenciación de quienes son originarios de los pueblos y los *avecindados*, quienes llegaron ahí a vivir por causas diversas, aunque existe también la figura de los “*fuereños*”, a quienes se les considera como totalmente ajenos; es este otro punto igualmente importante en una apropiada caracterización social de estos espacios, pues se construyen diferentes formas de vivir y habitar un mismo espacio y de apropiar o no dinámicas culturales. Además, el tema de los *avecindados* como uno de los problemas relacionados con la pérdida de identidad en los pueblos es uno de los que surgen siempre en el debate.

Caracterizaciones

Los pueblos originarios como espacios de reproducción social son reconocidos como unidades identitarias, basadas en una particular definición histórica, territorial, económica, política y sociocultural. Se caracterizan, si no en la generalidad sí en una parte significativa, por ser referidos y autoidentificados como espacios diferenciados, en los cuales se ha desarrollado una compleja red de relaciones políticas y socioculturales que distingue a sus pobladores, específicamente a los que se autoadscriben a dichos espacios, del resto de los habitantes urbanos. Es por ello que existen características específicas, que también pueden identificarse como elementos referenciales de identidad, que comparten y permiten considerarlos como tales:

1) *Antiguos o viejos*, es decir, haber sido fundados o refundados en la época prehispánica o en la época colonial guardando sus raíces prehispánicas. Se trata de poblaciones que, en su mayoría, conservan y se reconocen con el nombre asignado en la época colonial; nombre compuesto generalmente por el del santo patrono del pueblo (nombre español) unido al término náhuatl que describe sus atributos ecológicos o de otra índole (nombre indígena), como la actividad principal del lugar, que en la mayoría de los casos se representa por un glifo o sólo con el patronímico náhuatl⁵¹.

2) *Territorio con límites definidos y reconocidos*, derivado de que en estos espacios el mantenimiento de tradiciones y de una amplia red de relaciones socioculturales se encuentra

⁵⁰ Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, *Población rural y rural ampliada en México, 2000*, INEGI, México, 2005, p. 55.

⁵¹ MORA Vázquez (2006), *op. cit.*, p. 34.

fuertemente arraigado al territorio, de lo que se desprende un marcado sentido de pertenencia y defensa por la integridad y conservación territorial, como espacio de reproducción cultural, y de los recursos naturales, al ser concebidos como partes del patrimonio comunitario.

3) *Ciclo festivo (religioso y cívico)*, que guarda una amplia relación con la historia, la cosmovisión, la cultura, la vida cotidiana y la religión de los pueblos originarios. No hay que olvidar la particularidad que se trata de espacios cuya cultura se encuentra profundamente anidada en la religión popular, principalmente a través de expresiones culturales como las fiestas patronales o la conmemoración de fechas fundacionales.

4) *Sistema de organización cívico-político-religioso*, el cual a través de instituciones establece la vida social y cultural interna y comunitaria del pueblo, así como las formas de representación del mismo.

5) *Memoria histórica*, que representa la historia social y cultural de dichos espacios, constituida y recreada a través de la tradición oral, la tradición de pensamiento y la conservación de la memoria -los relatos, los mitos, la geografía, los linajes, los monumentos, los espacios sagrados, los personajes, las artes, los documentos y las tradiciones-, es decir, de lo heredado de generación en generación.

A su vez, se puede identificar una subdiferenciación entre los pueblos basada en la diversificación en el conjunto de sus particularidades más relevantes, sus diferencias internas, lo que da lugar a dividirlos en dos grupos: los pueblos originarios caracterizados por una organización sociocultural simple y los pueblos originarios caracterizados por una organización sociocultural compleja⁵². El primer grupo corresponde a los pueblos pertenecientes a las delegaciones Cuauhtémoc, Gustavo A. Madero, Venustiano Carranza y Miguel Hidalgo, aunque podrían incluirse también los pueblos de Iztapalapa e Iztacalco. Se trata de pueblos que, desde que fueron fundados, han vivido una continua alteración de su estructura sociocultural interna derivada de su cercanía con el núcleo urbano o la ciudad central, poblada mayoritariamente por españoles y posteriormente por criollos y mestizos.

Mora Vázquez explica que la exposición que estos pueblos tuvieron con dinámicas ajenas a su estructura sociocultural transformó algunas de sus particularidades y preservó otras. Por ello puede entenderse que los pueblos de este grupo aún conservan sus nombres y un reducido número de habitantes, quienes todavía se identifican como descendientes de los antiguos pobladores, recuerdan los límites antiguos de su pueblo y guardan una estrecha relación con los miembros emigrantes de su familia, relación que se tangibiliza particularmente en la asistencia a la fiesta patronal, la cual se erige en el espacio donde tanto los habitantes como los emigrantes refuerzan año con año su identidad con el pueblo de origen. En cuanto a la estructura sociocultural, se trata de una forma de organización simple, en donde la vida en comunidad es reducida y la forma más representativa se identifica en la fiesta patronal, la cual es organizada por el párroco de

⁵² Las caracterizaciones de la tipología de los pueblos originarios se retoman de: MORA Vázquez (2006), *op. cit.*, pp. 34-36.

cada pueblo aunque apoyada por dos elementos imprescindibles: la cooperación económica de los feligreses y el trabajo de un grupo de vecinos; de hecho, puede señalarse que las fiestas religiosas representan el principal eje para la cohesión de los pueblos de este grupo.

Los pueblos originarios del segundo grupo se encuentran asentados en las delegaciones Álvaro Obregón, Cuajimalpa, Magdalena Contreras, Milpa Alta, Tláhuac, Tlalpan y Xochimilco. Se caracterizan, dependiendo del pueblo, por conservar un cultivo tradicional agrícola (que incluye tanto la producción, lo que se cultiva, las herramientas de trabajo), aunque de manera decreciente, y una compleja estructura sociocultural compuesta por un conjunto de rituales tradicionales practicados tanto en el ámbito familiar como en los diversos ámbitos de la cotidianidad social y organizados bajo la responsabilidad de gente de la comunidad nombrados en diferentes instancias colectivas, principalmente políticas, culturales y religiosas, a través de cargos que confieren reconocimiento y prestigio en la vida interna.

Asimismo, puede percibirse una profunda y dinámica relación con el pasado traducida en la persistencia de la memoria oral y el reconocimiento de una tradición cultural mesoamericana, principalmente de la cultura náhuatl, como cosmogonía significativa, e incluso el náhuatl como lengua origen, si bien ya ha caído en desuso, continua teniendo una presencia significativa en algunos pueblos, principalmente de Milpa Alta. Físicamente, estos pueblos se caracterizan por un patrón o un asentamiento irregular formado por estrechas calles y callejones producto de la paulatina división de los predios otorgados en herencia; un panteón comunitario de uso exclusivo para los originarios del pueblo; y la figura de la herencia agraria y territorial por parte de algunas familias nativas usufructuarias de tierras comunales y/o ejidales o propietarias de terrenos privados.

La caracterización de los pueblos anteriormente expuesta es el resultado de los estudios más recientes hechos respecto a esta temática, básicamente desde la antropología. Sin embargo, resulta necesario destacar un elemento que aunque implícito no es referido como tal entre sus características y que resulta necesario añadir como cohesionador de los referentes que permiten hablar de pueblos originarios y que representa la principal cualidad de estos espacios frente al resto de la ciudad, dicho elemento es el de la comunalidad.

La comunalidad en los pueblos indios refiere a una voluntad individual de ser colectividad, distinguida por la reiteración cíclica, cotidiana y obligatoria de esta voluntad por medio de la participación en las actividades del pueblo. La comunalidad se fundamenta en elementos principales que son el territorio, el trabajo, las fiestas comunales y la asamblea comunal, los cuales se interrelacionan al mismo tiempo con otros elementos culturales “auxiliares” de la comunidad que ayudan a ejercerla, reproducirla y desarrollarla, éstos son el derecho indígena, la educación indígena tradicional, la lengua, la cosmovisión y la religiosidad. La importancia de la comunalidad radica en que por medio de ella se forma parte real y simbólicamente de una comunidad, se expresa y reconoce la pertenencia a lo colectivo; de lo cual deriva que la negación o rechazo a

participar del trabajo comunal, como el tequio o la ayuda mutua interfamiliar, el sistema de cargos o el sistema de fiestas, expresan su deseo de no ser o sentirse parte de la comunidad⁵³.

Como se había establecido en la teoría de las identidades, existen diferentes elementos culturales o referentes identitarios que definen la pertenencia, lo cual se da en relación a que los sujetos los interioricen o no; de tal forma que los elementos referenciales de identidad pueden variar de pueblo en pueblo y cobrar mayor o menos significado.

De los elementos fundamentales y auxiliares de la comunalidad en los pueblos indios pueden identificarse todos ellos, en mayor y menor medida y de acuerdo al contexto, en los pueblos originarios, aunque con ciertas particularidades; lo cual encuentra su explicación en el mismo proceso de construcción social en el contexto urbano por parte de dichos espacios, es decir, de su proceso histórico-social, en donde la dinámica de urbanización y expansión de la ciudad ha impactado de diversas maneras la forma de construir y reconstruir sus identidades culturales.

PROCESO HISTÓRICO-SOCIAL

La matriz cultural de los pueblos originarios

Hablar de pueblos originarios en la ciudad remite a concebir un conjunto de espacios que guardan características particulares entre sí pero que a la vez tienen elementos en común que los unifica. El guardar una relación de descendencia de una cultura prehispánica representa un aspecto significativo a pesar de que “es probable que los pueblos originarios del Distrito Federal no posean en sus diferentes expresiones simbólicas un alto componente de la matriz mesoamericana, como la de otros grupos etnolingüísticos, con un definido antecedente prehispánico, localizados en diferentes regiones del país”⁵⁴.

Por ello resulta trascendente la reivindicación que hacen en su discurso de ser pueblos *indígenas* o indios con un origen cultural mesoamericano, a través de la afirmación de una imaginaria ancestralidad en común, pero ubicados en el contexto específico de la ciudad, pues no hay que olvidar que particularmente los pueblos de la ciudad tuvieron fuertes procesos de mestizaje e hispanización.

La matriz cultural de los grupos mesoamericanos puede entenderse como la concepción de un origen similar y del desarrollo de elementos compartidos entre diferentes generaciones que permiten establecer una historia y un pasado o tradición cultural comunes, es decir, un parentesco cultural, una cosmovisión compartida, entre los pueblos, a pesar de una diversidad entre sí a partir de particularidades o rasgos culturales propios de su contexto, de su grado de complejidad social y política, de las diferencias étnicas y lingüísticas, y de la introducción de nuevos elementos que los

⁵³ Asamblea de Migrantes Indígenas de la Ciudad de México, “Pueblos indígenas”, [Disponibilidad: <http://www.indigenasdf.org.mx/pueblos/24/pueblos-indigenas>]

⁵⁴ MORA Vázquez (2004), *op. cit.*, p. 229.

han modificado como grupo, lo que dio lugar a un sistema heterogéneo de interrelaciones de grupos humanos que pueden identificarse como eslabones culturales de una secuencia histórica⁵⁵.

Dado que la identidad cultural tiene como base la vinculación del pasado con el presente, este aspecto de un origen compartido como referente identitario da lugar a que los pueblos originarios otorguen sentido, orden y valor a la vida en comunidad. Si bien es cierto que resulta complicado el que cada grupo originario encuentre o entienda totalmente su origen a partir de la explicación de conocimientos especializados sobre una matriz cultural mesoamericana, en la práctica cotidiana ello les remite a sus orígenes como grupos prehispánicos, algunos de ellos nacidos en el mestizaje, donde comparten elementos de una misma cultura a través de una cosmovisión común que ha permitido que los pueblos originarios guarden su composición como tales, dotando con elementos de origen, respuesta y pertenencia a sus habitantes.

Inclusive, esta forma de ancestralidad compartida representa hoy en día uno de los discursos de autorreferencia identitaria e ideológica para buscar el reconocimiento y la reivindicación de derechos en el contexto actual por parte de los grupos *indígenas* y originarios. Ejemplo de ello lo representa el Movimiento Indígena y Campesino Mesoamericano (MOICAM)⁵⁶, el cual, a propósito de la realización del *III Encuentro del MOICAM*, a llevarse a cabo en noviembre de 2006 en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, convocó al “Primer Foro del Movimiento Indígena y Campesino Mesoamericano (MOICAM) en la Ciudad de México” bajo la consigna: “Los mesoamericanos compartimos territorio, historia y cultura. Tenemos también problemas ambientales, económicos, sociales y políticos comunes. No hay razón entonces para marchar separados. La integración regional es una necesidad de los trabajadores y los campesinos de Mesoamérica. Pero ésta debe ser desde abajo, desde los pueblos.”

Así, la cosmovisión como elemento de la comunidad se encuentra presente en estos pueblos, al referir ésta un conjunto de experiencias, conocimientos, mitos, saberes y creencias y dar sustento explicativo y justificación a la vida en comunidad, a las actividades productivas y a los comportamientos individuales y colectivos. Igualmente, y de manera relacional, puede inscribirse aquí otro elemento de la comunalidad, el derecho *indígena*, apoyado en el Convenio 169 de la OIT, que incluye el conjunto de valores, normas y costumbres tradicionales que regulan la vida en comunidad⁵⁷.

⁵⁵ López Austin lo explica muy bien al señalar que la cultura de los pueblos mesoamericanos tiene dos características, los factores de similitud y diversidad, hasta cierto punto contrapuestas, “por una parte, la similitud existente en las técnicas productivas, formas de organización social y política, concepciones acerca de la estructura del cosmos y otras muchas prácticas, creencias e instituciones cuya semejanza deriva de una intensa y milenaria interacción; por otra, una riquísima diversidad en los campos señalados, que apuntan a la radical transformación histórica durante los milenios de existencia mesoamericana, a una gran diversidad étnica y lingüística y a la variedad de climas y paisajes que fueron los nichos ambientales de los pueblos indígenas. Véase: LÓPEZ Austin, Alfredo, “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, en: BRODA, Johanna y Báez, Felix J., (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, FCE-CNCA, México, 2001, pp. 48,49,51.

⁵⁶ *Movimiento conformado en el Encuentro Campesino de Tegucigalpa, Honduras, en 2004, integrado por organizaciones locales y nacionales de nueve países (Panamá, Costa Rica, Nicaragua, El Salvador, Honduras, Guatemala, Belice, Cuba y México), agrupadas en torno a una Plataforma Campesina Mesoamericana.

⁵⁷ Asamblea de Migrantes Indígenas de la Ciudad de México, “Pueblos indígenas”, *op. cit.*

Los pueblos en la historia de la ciudad

La cultura del pueblo representa una fusión de rasgos prehispánicos, hispánicos, coloniales y de cultura moderna⁵⁸, por ello determinar la condición actual de aquellos inscritos en la ciudad remite a plantearlos desde una perspectiva histórica, en una relación que no ha sido fácil y que ha implicado un proceso de mestizaje y aculturación devenida de la conquista y colonia españolas, la transformación del espacio durante más de cinco siglos, así como el desarrollo de una compleja red de relaciones políticas y socioculturales basadas en el apego a su territorio, a sus tradiciones y a las diferentes instancias organizativas que los rigen, que distingue a sus habitantes del resto de los residentes urbanos y les ha permitido permanecer como pueblos frente al crecimiento de la ciudad⁵⁹. Es precisamente el proceso histórico-social que han vivido lo que les ha dotado de características específicas en relación con otros pueblos del país, aunque todo ellos compartan una misma historia: la del despojo del control de sus espacios y la exclusión y negación de ser parte, y sus miembros ciudadanos y habitantes, de la ciudad.

Ha sido referido por diversos autores que antes de la colonia, la Cuenca de México estaba ya constituida como un espacio humano integrado por diversos grupos establecidos dentro y alrededor de los grandes lagos que la conformaban. Tenochtitlan era el centro poblacional dominante -el cual tenía un sistema lacustre de alta productividad agrícola manejado por los mismos grupos humanos- y su hegemonía dirigía las relaciones que tenían las localidades entre sí.

Para el año de 1521, existían en la Cuenca de México más de 200 centros poblaciones, desde grandes ciudades hasta poblados pequeños, de los cuales la mayoría continuó existiendo hasta el siglo XIX⁶⁰; en esta cifra se consideran tanto los que existían desde antes de la conquista española, como los que fueron fundados en el periodo posterior a ésta, a través de la política de congregación de pueblos llevada a cabo por la Corona española en el siglo XVI.

De hecho, una parte significativa de los pueblos originarios de la ciudad fueron fundados a raíz de la Conquista Española, ya que antes de esta etapa histórica los grupos humanos se regían bajo otras concepciones sociales, políticas y religiosas, lo que se conoce como *altépetl* y *calpullis*; las cuales se añadieron y sincretizaron posteriormente a las impuestas por el grupo dominante, tiempo en el que los pueblos pasaron a estar bajo la influencia de la Ciudad de México⁶¹, de ahí que los cambios entre la población indígena nativa hayan dependido en un primer momento de la hispanización y en un segundo momento de la población mestiza asentada en su comunidad.

Las congregaciones o reducciones de pueblos fueron resultado de una medida hecha por los españoles para establecer asentamientos de población indígena que había sido disminuida por mortandad y migraciones, o para juntar aquella que vivía dispersa en cerros y planicies. Fue en el año de 1546 cuando el rey Carlos V oficialmente resolvió que “los indios fuesen reducidos a

⁵⁸ LEWIS, Oscar, *Antropología de la pobreza. Cinco Familias*, FCE, México, 1961, p. 25.

⁵⁹ MORA Vázquez (2006), *op. cit.*, p. 39

⁶⁰ González Aparicio referido en: GOMEZCÉSAR Iván, “La ciudad de México y los pueblos originarios”, *op. cit.*

⁶¹ MORA Vázquez (2004), *op. cit.*, p. 240.

pueblos y no viviesen divididos y separados por las tierras y montes”⁶². Medida de la que surgió el hecho, hasta el día de hoy vigente, sobre que el nombre de los pueblos fuese compuesto con el de un santo católico y con otro en lengua indígena:

Una vez conformado el nuevo pueblo, que muchas veces se emplazaba sobre antiguos asentamientos prehispánicos, se procedía a buscar santo patrón, en este proceso tanto frailes como *indígenas* cristianizados jugaban un papel determinante, generalmente las villas de españoles adquirirían el patrocinio de santos cercanos a su origen; en otros casos la advocación elegida estaba relacionada con ciertas reminiscencias religiosas prehispánicas que los misioneros no lograron percibir; y unas más tenían que ver con las fechas en las cuales se conquistó o se inició el proceso de evangelización del pueblo en cuestión.⁶³

En este periodo, la ciudad -lo que en ese entonces abarcaba lo que es hoy el centro histórico- conservó su red de canales y calzadas de acceso en su totalidad, siendo las cuatro principales las de Tenayuca (lo que ahora es Vallejo), Tlacopan (hoy Tacuba), Ixtapa (convertida en Tlalpan-Xochimilco) y del Tepeyac (actualmente “De los Misterios”, en dirección de la Villa de Guadalupe). Asimismo, conservó la estructura de los cuatro barrios indios, los cuales mantuvieron la denominación náhuatl en sus nuevos nombres: San Juan Moyotla, Santa María Tlaquechiucan, San Sebastián Atzacualco y San Pedro Teopan⁶⁴.

Asimismo, durante esta etapa surgieron procesos de autodefensa de los pueblos por el respeto de lo que ellos consideraban como propio, su territorio, y lo que los españoles a su vez consideraban como territorio de la Corona o cedido a través de encomiendas. Fue por ello que se elaboraron documentos de propiedad de los pueblos, como los títulos primordiales y los códigos coloniales, la mayoría de los cuales no fueron reconocidos por la autoridad colonial, pero sí posteriormente por el Estado mexicano, los cuales hasta la actualidad son utilizados como recurso legal para la defensa territorial.

A partir de la consolidación de las haciendas como modelos de producción y organización social, periodo que abarcó de la colonia al siglo XIX, la mayoría de los pueblos empezaron a ser objetos del despojo de sus tierras a manos de éstas⁶⁵; situación que continuó en el México Independiente a través de cambios y reformas significativos para la disolución de gobiernos, territorios y jurisdicciones de los pueblos indios, ello como consecuencia de la imposición de un proyecto liberal encabezado por la élite política criolla. Éste se inició con una serie de disposiciones legales en 1812 para convertir a los pueblos de indios en ayuntamiento constitucionales, que prosiguió en 1820 con la promoción, por parte del cabildo del Ayuntamiento Constitucional de la Ciudad de México, de la incorporación de los pueblos indios al gobierno de la ciudad y el traspaso de sus bienes, propiedades, títulos y documentos a la Tesorería de la misma.

⁶² *Idem*.

⁶³ PRAXEDIS Quesada, Joaquín, “Los Santiagos de Xochimilco”, en: Disfruta Xochimilco. Ayer y Hoy, Núm.9, Julio-Agosto, Revista Independiente de Difusión Cultural, México, 2005, pp. 14-15.

⁶⁴ “Zonas de Monumentos Históricos del Centro de la Ciudad de México y de Xochimilco”, en: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, Inscripción de Xochimilco y el Centro Histórico de la Ciudad de México como Patrimonio Mundial de la Humanidad, 11 de Diciembre de 1987, p. 6.

⁶⁵ MORA Vázquez (2004), *op. cit.*, pp. 240-241.

En 1824, año en que la Ciudad de México se convirtió en capital del país, la delimitación de la ciudad abarcaba exclusivamente lo que hoy es el Centro Histórico, espacio alrededor del cual se extendían los territorios de los pueblos indios que habían sobrevivido a la conquista y colonización, entre ellos Xochimilco, Tlatelolco, Coyoacán, Tacuba, Tacubaya y Azcapotzalco, los cuales abarcaban la jurisdicción de numerosos pueblos y barrios que en los siguientes años pasarían a formar parte del Distrito Federal. Posteriormente, en 1856, se llevó a cabo el suceso que legalmente actuó en detrimento de los espacios rurales: la Ley de Desamortización de Bienes de Manos Muertas, que formaba parte de las reformas liberales, la cual suprimía la propiedad territorial de los pueblos y ponderaba el principio de la propiedad individual como eje rector de la territorialidad; ejemplo de ello es que las tierras dedicadas al culto de los santos pasaron a manos privadas, con lo cual una gran cantidad de terrenos y bienes comunales de decenas de pueblos y barrios fueron vendidos o adjudicados a propietarios individuales por las autoridades, la mayoría de los cuales fueron convertidos en haciendas⁶⁶.

La Revolución Mexicana también marcó un periodo significativo en la historia de los pueblos de la ciudad y su vida interna, ya que mientras algunos de ellos fueron escenario de la revuelta, el caso de algunos pueblos de Xochimilco y de Milpa Alta, otros disminuyeron su población al ser espacios de emigración (algunos pueblos de Tlalpan), y otros tantos fueron espacios de inmigración de la gente que venía escapando de provincias del interior del país. Asimismo, la revolución dio a los pueblos la posibilidad de gestionar y recuperar parte de las tierras despojadas y que seguían siendo consideradas como propias a través de la promulgación de leyes agrarias. Sin embargo, por decreto de ley, se impidió reconocer la propiedad territorial de los pueblos que estuvieran en la Ciudad de México, que en ese entonces abarcaba, las actuales delegaciones de Miguel Hidalgo, Benito Juárez, Cuauhtémoc y Venustiano Carranza⁶⁷.

Después de la Revolución Mexicana y como consecuencia de la Reforma Agraria de 1917, la cual llevó al declive al sistema de haciendas, poco más de cien pueblos del Distrito Federal fueron sujetos de reparto agrario entre 1917 y 1950, tiempo durante el cual se constituyeron 81 ejidos y 16 comunidades agrarias, equivalentes a 97 núcleos agrarios, lo que permitió que una parte de los territorios de los pueblos fueran recuperados y conservados; en total hoy sólo sobreviven 43 núcleos agrarios⁶⁸. En este punto resulta conveniente establecer que a pesar de la restitución de tierras en algunos pueblos, la presión para que éstas formen parte de proyectos urbanos ha estado vigente y una parte significativa de las mismas permanece estéril debido a las continuas y profundas crisis de la economía agrícola en la ciudad.

También hay que señalar otro fenómeno: el periodo posrevolucionario dio paso a un modelo de desarrollo que se caracterizó por centralizar la vida económica y política en la Ciudad

⁶⁶ Andrés Lira citado en: SÁNCHEZ Consuelo, "La diversidad cultural en la Ciudad de México. Autonomía de los pueblos originarios y los migrantes", en: YANES Pablo, (et. al.), *op. cit.*, p. 59.

⁶⁷ MORA Vázquez (2004), *op. cit.*, p. 241.

⁶⁸ "Situación de pueblos indígenas originarios y poblaciones indígenas radicadas en el Distrito Federal. Elementos para un diagnóstico", *op. cit.*

de México, lo que se vio reflejado, particularmente a partir de la segunda mitad del siglo XX, en el aumento de un flujo migratorio proveniente de diferentes estados del país, sobre todo de su parte central, que se asentó, y una parte se integró, en los pueblos; proceso que incluso se dio con habitantes del propio Distrito Federal⁶⁹.

Este proceso demográfico establecería posteriormente una nueva composición de la población, transformando las relaciones sociales y culturales en los pueblos y sus dinámicas identitarias, particularmente resulta representativa la distinción relacional de quienes habitan en los pueblos a partir de las figuras de los *originarios*, los que nacieron en el pueblo, que representa el “nosotros” y los *avecindados*, los que llegaron a habitar en los pueblos, particularmente las nuevas áreas urbanizadas de estos espacios, quienes representan a los “otros” en la teoría de las identidades sociales. Ambas formas de distinción son comunes y habitualmente empleadas en los pueblos originarios y, aunque el estudio de cómo construyen las relaciones sociales es contextual, puede señalarse que en la generalidad existe una relación de coexistencia e incluso de integración y participación, ya sea porque se establecen lazos de parentesco o porque se ganan ese lugar a los ojos de los originarios, puesto que “algunos avecindados llegan a integrarse y participar [en la dinámica social de la comunidad], mejor que los propios nativos”⁷⁰.

En este sentido puede señalarse que en los pueblos originarios la constitución de sus espacios puede ampliarse a partir de lazos no solamente de parentesco familiar sino social, cuyo ejemplo lo constituyen los *avecindados* que se interesan en las actividades o festividades relacionadas con las costumbres y tradiciones del lugar, y a las que son bienvenidos a participar. Sin embargo no puede dejar de mencionarse que existen también relaciones de indiferencia, cuando los propios *avecindados* se excluyen de cualquier actividad comunitaria, e incluso de abierto conflicto, cuando las figuras de los *avecindados* y los *fuereños* o *ajenos*, resultan una amenaza tangible para el territorio, los recursos o las tradiciones.

Por otro lado, la acelerada urbanización de la ciudad modificó en mayor y menor medida la vida y dinámica de los pueblos, absorbiendo, e incluso llevando a cabo la desaparición de algunos y el desplazamiento de otros por colonias, fraccionamientos e infraestructura urbana en general: “la generalidad de ellos [los pueblos], al igual que el propio país, pasaron parcial o totalmente de una vida campesina a otra, con actividades del sector económico secundario y terciario”⁷¹. En dicho proceso la expropiación de tierras, recursos y bienes comunales de los pueblos jugaron un papel fundamental, ya que “la mancha urbana absorbió a estos pueblos gracias a un proceso complejo que se generó por la lucha y control de los recursos de tierra y agua indispensables para el crecimiento de la ciudad”⁷².

⁶⁹ MORA Vázquez (2004), *op. cit.*, p. 241.

⁷⁰ Estanislao García, comunero de Villa Milpa Alta. Relatoría de la Delegación Milpa Alta, Taller “Fortalecimiento de las Instituciones de los Pueblos Originarios, Xochimilco, Milpa Alta y Tláhuac”.

⁷¹ MORA Vázquez (2004), *op. cit.*, pp. 241-242.

⁷² SAFA Barraza, *op. cit.*, p. 128.

De esta forma, tierras de cultivo, pastizales y zonas lacustres se convirtieron en calles, caminos y asentamientos humanos, y muchos pueblos fueron objeto de una urbanización acelerada y desordenada que desdibujó límites territoriales y transformó algunos factores de identidad; ejemplo de ello es que los pueblos de Iztapalapa e Iztacalco perdieron sus zonas chinamperas y en Tláhuac una parte significativa de sus antiguos campos de cultivo se incorporó de lleno a la ciudad y su dinámica urbana.

Los primeros barrios y pueblos afectados fueron los más cercanos al casco de la ciudad; posteriormente la expansión de la ciudad se dirigió hacia el norte, el poniente y el sur. En este proceso, es en el sur de la ciudad, principalmente en las delegaciones Milpa Alta, Xochimilco, Tláhuac, Tlalpan y Magdalena Contreras, donde se ubican una parte significativa de los pueblos y barrios que subsisten a pesar de las transformaciones del espacio inmediato, especialmente las relacionadas con la disminución de rentabilidad de la actividad agrícola y los cambios en el uso del suelo; un hecho particularmente explicativo de esta situación es el referente a la reforma al artículo 27 constitucional en el año de 1992, la cual facilitó la posibilidad de venta o renta de tierras ejidales y comunales por parte de particulares ajenos a las comunidades⁷³.

Así, el proceso histórico de los pueblos originarios permite explicar una de sus principales características: una relación de dominio que ha encontrado su contraparte en la resistencia, entendida esta última como el sentido de defensa y lucha por el control sobre sus territorios, recursos naturales y sus formas de vida colectiva y organización tradicional. Ello puede entenderse a partir de que la urbanización de estos espacios se llevó a cabo sin una planeación, pensada solamente en los intereses de expansión de la ciudad; de ahí que “la incorporación de los pueblos originarios a la Ciudad de México y al Estado mexicano en el siglo XIX no fue voluntaria ni acordada, lo que determinó su conversión en minorías políticas en su propio territorio”⁷⁴. De esta forma, su proceso histórico social y cultural se sintetiza en que

A través del tiempo, cada pueblo va enfrentando nuevos retos que le impone la realidad, expresada en la naturaleza y las condiciones socioeconómicas. En ese acontecer, que es sucesivo, los individuos y pueblos van adquiriendo experiencias y construyendo conocimientos, van desarrollando valores, símbolos y técnicas, y se van organizando en diferentes formas, con la intención de satisfacer sus necesidades con menos dificultades, aprovechar mejor la naturaleza, producir más satisfactores y mantenerse unidos. De esa manera, es como se va creando y recreando su cultura; es decir, se va reproduciendo.⁷⁵

En dicha recreación cultural queda inscrita la construcción y reconstrucción de su identidad cultural como proceso de cohesión social y pertenencia común al grupo.

⁷³ “Situación de pueblos indígenas originarios y poblaciones indígenas radicadas en el Distrito Federal. Elementos para un diagnóstico”, op. cit.

⁷⁴ SÁNCHEZ Consuelo, *op. cit.*, p. 60

⁷⁵ RENDÓN Monzón, Juan José, Taller de Diálogo Cultural: Metodología participativa para estudiar, diagnosticar y desarrollar las culturas de nuestros pueblos, UdeG-UIL-CeAcatl, México, 2004, p. 35.

LA RELACIÓN CON EL TERRITORIO

La concepción del espacio y la relación que se establece con él es uno de los elementos significativos en la construcción de la identidad cultural, particularmente en aquellos espacios donde el territorio es el elemento que dota de cohesión social, por lo que representa un elemento referencial para el grupo social como lugar de reproducción de sus expresiones culturales; territorio que puede estar delimitado físicamente o en la memoria histórica.

El concepto de territorio abarca el espacio donde se asienta y vive la comunidad así como las relaciones con la naturaleza a través del trabajo agrícola. Dicho espacio comprende desde el punto de vista físico todos los recursos naturales aprovechados, conservados, defendidos y desarrollados en comunidad de manera directa o indirecta, así como las construcciones, las zonas arqueológicas, los sitios ceremoniales y sagrados, y aquellos que puedan ser aprovechados para el turismo. Otros aspectos comprendidos como parte del territorio de la comunidad son culturales y pueden abarcar la lengua, las prácticas religiosas, entre otros. De manera que todos los aspectos conjugados constituyen la base material y económica cultural para un desarrollo sustentable autónomo⁷⁶.

El territorio comunal es pues uno de los principales elementos identificables en los pueblos originarios, ello porque poseen una configuración simbólica particular que da lugar a espacios cargados de sentido. De esta forma, los habitantes de los pueblos originarios han establecido una profunda relación histórica con el territorio que ocupan, vínculo que resulta tangible al observar como se asumen identitariamente con el topónimo del lugar, como decir que son, en lo general, xochimilcas, milpaltenses o tlalpeños, o en relación a los apocopes o formas de reconocerse a partir de una actividad o característica al interior de cada pueblo originario, como sucede en Xochimilco. O la relación que guarda la vida en comunidad con dicho espacio, especialmente porque en la construcción cultural de estos pueblos existe la concepción de un derecho histórico sobre sus territorios:

Uno de los componentes esenciales de estos actores sociales es su territorio, que conserva la categoría política de pueblo. Y han logrado mantener a lo largo del proceso [histórico] la esencia de ser un espacio simbólico producido por las relaciones de sus pobladores, quienes lo viven como propio y luchan por conservarlo. Esta lucha se expresa cotidianamente y forma parte de la memoria histórica de la mayor parte de los originarios.⁷⁷

Dicha relación, las más de las veces, ha sido incomprendida por las autoridades del Estado y por la propia sociedad; relación que ha devenido compleja en razón de las transformaciones urbanas de la Ciudad de México. De esta forma, el conflicto por la preservación del territorio ha sido una constante en los pueblos originarios, situación que tiene sus causas en factores económicos y políticos, como se ha establecido en el proceso histórico de los pueblos, pero que también, y sobre todo, acontece por un factor cultural: la concepción de apropiación de espacio establecida por los

⁷⁶ Asamblea de Migrantes Indígenas de la Ciudad de México, "Pueblos indígenas", *op. cit.*

⁷⁷ MORA Vázquez (2004), *op. cit.*, p. 229.

pobladores del México prehispánico y que ha sido conservada como fundamento territorial a través de anales, títulos primordiales y otros documentos de herencia territorial, y el contraste con las formas de división territorial establecidas posteriormente, incluso hasta el día de hoy por las autoridades.

En los pueblos originarios prevalece en la actualidad el régimen de tenencia de la tierra ejidal y comunal, aunque con problemas agravados de rezago agrario, principalmente porque ambas tuvieron procesos distintos a lo largo del siglo pasado; procesos que pueden resumirse en un estira y afloja respecto de su reconocimiento legal. Los ejidos, correspondientes a tierras despojadas por hacendados y latifundistas, fueron regresados, dotados, a los pueblos durante la Revolución y el periodo Posrevolucionario, para después, con el crecimiento de la ciudad y de los mismos pueblos, ser incorporados al proceso de expansión de la ciudad, que fue producto a su vez de los procesos de industrialización y urbanización del país.

Hoy en día todavía pueden encontrarse pueblos ejidales, los menos, aunque hay también pueblos que fueron ejidales, en la mayoría de las delegaciones del Distrito Federal⁷⁸. Con respecto a la tierra comunal, cuyo reconocimiento legal fue posterior a la ejidal por varias décadas, todavía se conserva en su mayoría por los pueblos; pueblos comuneros (así reconocidos por las autoridades con fines censales) con titulación de bienes comunales, o en vías de reconocimiento, pueden encontrarse principalmente en el sur y poniente de la ciudad⁷⁹. Pese a que la figura del ejido y, en menor medida, de las tierras comunales parece irse perdiendo, ha sido la defensa de los propios habitantes por conservar las que quedan lo que permite todavía hablar de ellas, incluso pueden encontrarse grupos organizados de ejidatarios y comuneros (concepto social para caracterizar a los habitantes dedicado al trabajo agrícola del ejido o de las tierras de manera colectiva), siendo una de las causas el valor cultural que tienen, pues muchas de estas tierras se conservan aunque no son trabajadas.

Uno de los principales problemas de ello es la falta de reglamentación territorial, pues dentro de las delegaciones en que se encuentran asentados existen comunidades que no cuentan con títulos de propiedad, ello como consecuencia de la irresolución de largos e históricos conflictos con otras comunidades, algunos de más de cuatro siglos, concernientes a los límites territoriales. Es necesario señalar que en dichos conflictos el sistema judicial no ha sido eficiente, precisamente porque se ha dejado de lado la cuestión cultural que atañe a la problemática territorial, ya que en la

⁷⁸ A propósito de la figura del ejido en la Ciudad de México, en la actualidad pervive la fiesta tradicional de la "Flor más bella del Ejido", que en 2006 celebró su CCXXI aniversario. En esta celebración pueden participar jóvenes de aquellas delegaciones donde existen o existieron ejidos, de ahí que la convocatoria abarque 12 de las 16 delegaciones: A. Obregón, Coyoacán, Cuajimalpa, Magdalena Contreras, Milpa Alta, Gustavo A. Madero, Iztapalapa, Iztacalco, Tláhuac, Tlalpan, Azcapotzalco y Xochimilco, lo cual da una idea de la extensión ejidal que llegaron a ocupar los pueblos de la ciudad. De acuerdo con Salles y Valenzuela Arce, existe la versión de que esta celebración inició durante el periodo presidencial de Lázaro Cárdenas, con la vocación reivindicativa de los pueblos indios y sus culturas, siendo ello parte de un proyecto más amplio de recuperación e integración de la población indígena al proyecto nacional dominante que de alguna manera requería mantener figuras de relación con la tierra vinculadas a formas tradicionales de propiedad colectiva.

⁷⁹ *Idem*, p. 241.

mayor parte de los casos los conflictos territoriales de los pueblos originarios han sido tratados como problemas del fuero común y no como asuntos de derecho agrario⁸⁰.

A los conflictos territoriales hay que aunar la problemática de los cambios en el uso del suelo de conservación a suelo urbano, los cuales han derivado, por parte de fraccionadores del mismo pueblo o de gente externa en la lotificación y construcción de los terrenos comunales y ejidales fuera del casco urbano, es decir, en áreas con uso de suelo no habitacional, provocando con ello daños ecológicos y un crecimiento urbano anárquico⁸¹. Ello puede adquirir una dimensión más real si se toma en cuenta que entre 1980 y el año 2000, el 76 por ciento de las nuevas viviendas construidas en la Ciudad de México se ubicaron en delegaciones con suelo de conservación⁸².

A lo anterior hay que añadir el creciente resentimiento social creado a partir de los desalojamientos y despojos de tierras sufridos por habitantes de pueblos originarios en las décadas de 1970 y 1980; despojos que no sólo en esa época fueron realizados con violencia, presiones y con ilegalidad, pues en algunos casos se tenían amparos contra las expropiaciones, como representa el caso de lo que fue la zona chinampera de Iztapalapa⁸³.

En las siete delegaciones (Xochimilco, Tláhuac, Milpa Alta, Cuajimalpa, Álvaro Obregón, Magdalena Contreras y Tlalpan) en que se asientan la mayoría de los pueblos originarios reconocidos por el gobierno de la ciudad, la cantidad total de hectáreas de suelo equivale a 101,720. De esta cantidad, el uso de suelo agroforestal (relativo al cultivo de maíz, nopal, hortalizas, forrajes, frutas, flores, ganadería en pequeño y aprovechamiento irracional de los bosques) representa una cantidad significativa de 75,670 hectáreas del total del territorio, lo cual equivale a 74 por ciento; de hecho, exceptuando a la Álvaro Obregón, en cada delegación la distribución del uso de suelo agroforestal es hasta cuatro veces mayor que la del uso de suelo urbano (el relativo a las casas habitación, vías de comunicación, escuelas, hospitales y demás servicios públicos) que en total equivale a 26,050 hectáreas, 25 por ciento.⁸⁴

La importancia del territorio y su uso agrario está íntimamente relacionado con la dimensión cultural y social de los pueblos originarios, pues es principalmente en estas zonas donde puede identificarse la concentración de población que asume su condición de pueblos indios, o de descendientes de ellos; sobre todo porque es aquí donde se sigue conservando una parte de las actividades económicas del sector primario; sin embargo, las transformaciones del

⁸⁰ "Situación de pueblos indígenas originarios y poblaciones indígenas radicadas en el Distrito Federal. Elementos para un diagnóstico", *op. cit.*

⁸¹ *Idem*; MORA Vázquez (2004), *op. cit.*, p. 241.

⁸² DELGADILLO Víctor (et. al.), "Ordenamiento Urbano", en: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, *Xochimilco. Un proceso de gestión participativa*, UNESCO-México, México, 2006, p. 232.

⁸³ Véase: GOMEZCÉSAR Iván, "Iztapalapa, Distrito Federal. Persistentes pueblos originarios" en: Suplemento Ojarasca No.103, *La Jornada*, 21 de Noviembre, 2005.

⁸⁴ Los datos más recientes presentados por la Secretaría de Desarrollo Urbano-GDF en su página de Internet corresponden a datos de 1995. Véase: "Situación de pueblos indígenas originarios y poblaciones indígenas radicadas en el Distrito Federal. Elementos para un diagnóstico", *op. cit.*

espacio son cada vez más constantes y el fenómeno de invasión de suelo agroforestal para la construcción de viviendas y servicios públicos es una realidad latente.

Los frecuentes e irregulares cambios en los usos de suelo, la falta de aplicación de la normatividad para limitar el crecimiento urbano, los asentamientos irregulares, los proyectos de vías de comunicación, principalmente carreteras, existentes en la Ciudad de México son resultado de la expansión urbana y de las necesidades de una ciudad altamente poblada, que requiere de satisfacer un alto índice de demandas en un espacio que ya ha rebasado sus posibilidades reales. A su vez, todos éstos son factores que han actuado en detrimento de la posibilidad de mantener la integridad territorial y la viabilidad de los pueblos e incluso en el debilitamiento de sus zonas agrarias, al repercutir de forma directa en los ejidos y comunidades; problema que también se extiende a sus recursos naturales. Tan sólo entre la década de 1980 y el año 2000, el 76 por ciento de las nuevas viviendas construidas en la Ciudad de México se ubicaron en delegaciones con suelo de conservación⁸⁵, es decir, donde se asientan pueblos originarios.

La actividad agraria como referente cultural de los pueblos

Indudablemente, la actividad agraria sigue representando un significativo elemento identitario entre los pueblos originarios, sea como base económica -aunque profundamente diezmado por las transformaciones sociohistóricas-, pero sobre todo como elemento sociocultural, pues ha sido referente para la cohesión comunitaria y la reproducción cultural. Ello se explica a partir de que, señala López Austin, la base de la tradición cultural de los pueblos mesoamericanos, el origen de Mesoamérica, fue el sedentarismo agrícola, consecuencia de la domesticación de los cultivos a través del cultivo de temporal, lo que representó una transformación radical al convertir la producción agrícola en sustento, referente cultural que se conserva; asimismo, en esta etapa se da el origen del trabajo colectivo como modo de vida en la comunalidad.

Desde la fundación de la ciudad, apunta Mora Vázquez, los pueblos tenían su eje de vida y desarrollo en la agricultura, a través del tributo y el comercio con base en una economía lacustre sustentada en la caza, la pesca, la recolección, la producción agrícola de la zona chinampera y sobre todo en la fuerza de trabajo nativa. A pesar de las intensas transformaciones del territorio y los recursos naturales, parte de la vocación agrícola de los pueblos perduró, en pequeños resquicios, a los periodos de Conquista, Colonia, Independencia, Reforma, Porfiriato y Revolución, y al cambio de una ciudad que, convertida en centro económico y político del país, pasó de ser rural a urbana. Fue precisamente en el periodo posrevolucionario cuando

Con el reparto ejidal y el reconocimiento de sus tierras comunales [...] los nativos de los pueblos originarios recuperaron su presencia como productores agrícolas, tanto para el autoconsumo, como abastecedores de los mercados de Jamaica, la Merced y el Mercado Abelardo L.

⁸⁵ DELGADILLO Víctor (et. al), "Ordenamiento urbano y asentamientos irregulares", en: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, *Xochimilco. Un proceso de gestión participativa*, op. cit., p. 232.

Rodríguez en el centro de la ciudad, en donde en los años cincuenta sus productos ya competían con los que venían de otros estados de la República.⁸⁶

Sin embargo, a partir de la segunda mitad del siglo XX, el perfil de las actividades económicas de la ciudad, que ya para ese entonces había cambiado, se intensificó, dando lugar a la preeminencia de los sectores secundario y terciario, así como a la instalación de industrias en las delegaciones periféricas de la ciudad, fenómeno que fue acompañado de la desaparición y reducción de las zonas agrícolas.

Dicha preeminencia de los sectores económicos se mantiene hasta el día de hoy no sólo a nivel estatal sino nacional. Dentro del sector primario, a nivel general de zonas rurales, la agricultura representa el subsector más importante al tener un 85.7 por ciento de población ocupada, seguida por la ganadería con 9.8 por ciento, el aprovechamiento forestal con 2.2 por ciento, y la pesca, caza y captura con 1.8 por ciento⁸⁷.

En la actualidad, específicamente para el caso de la Ciudad de México, la población ocupada en el sector primario equivale a un 0.6 por ciento, siendo los sectores terciario y secundario los más prominentes con un 77.5 por ciento y un 21.9 por ciento, respectivamente⁸⁸. De acuerdo con el informe "Situación de pueblos indígenas originarios y poblaciones indígenas radicadas en el Distrito Federal. Elementos para un diagnóstico", en cuanto a la distribución del sector primario, es la delegación Milpa Alta la que tiene el mayor porcentaje de población dedicada a actividades de dicho sector con un 19.15 por ciento, seguida por la delegación Xochimilco con 4 por ciento; cabe señalar que ambas delegaciones resultan las más representativamente ligadas con el sector agrario en la ciudad.

Dado que es en los pueblos originarios, principalmente en el sur y poniente de la ciudad, donde se ubican y conservan tierras para la agricultura, equivalentes a 43 ejidos y comunidades agrarias ocupando una superficie de 59, 057.0 hectáreas con 33 374 ejidatarios y comuneros, son los habitantes de los pueblos o espacios rurales en la ciudad, principalmente los originarios, quienes conforman mayoritariamente el porcentaje de población dedicada al sector primario en la ciudad; no obstante, no todos laboran en él, de hecho la mayor parte lo hace en los diferentes sectores, tal y como el resto de los capitalinos⁸⁹.

En este contexto resulta aplicable la caracterización dada por el INEGI a las poblaciones rurales denominadas como ampliadas, aquellas poblaciones de 2,500 a 4,999 habitantes, criterio demográfico que puede aplicarse a los pueblos originarios, en las cuales puede encontrarse un porcentaje no muy significativo de población dedicada al sector primario, 11.8 por ciento, y en donde el mayor peso lo tienen ocupaciones minoritarias pero más especializadas, entre ellas las de

⁸⁶ MORA Vázquez (2006), *op. cit.*, p. 38.

⁸⁷ INEGI, *Población rural y rural ampliada en México*, *op. cit.*, p. 21.

⁸⁸ *Indicadores Sociodemográficos del Distrito Federal (1930-2002)*, *op. cit.*, p. 142.

⁸⁹ MORA Vázquez (2006), *idem*.

profesionistas, trabajadores de la educación, funcionarios, supervisores administrativos, oficinistas y comerciantes⁹⁰.

El hecho de que sean los habitantes de los pueblos quienes trabajen en el sector primario en el contexto urbano se relaciona con los indicadores establecidos para los espacios rurales en un nivel nacional, en los cuales la ocupación principal, tanto para la población femenina como para la masculina, es la de trabajador agropecuario, cuyo porcentaje en el año 2000 era de 50.7 por ciento; seguida por la de artesanos y obreros, 13.3 por ciento; comerciantes y dependientes, 6.1 por ciento; ayudantes, peones y similares, 4.8 por ciento; trabajadores domésticos, 3.9 por ciento; y trabajadores en servicios personales, 2.8 por ciento⁹¹.

En esta proporción, el predominio del sector primario se incrementa en los grupos de mayor edad, donde alcanza 73.6 por ciento de la población de 60 y más años, y se reduce en las generaciones jóvenes, de 20 a 39 años, con casi 44.0 por ciento⁹². Este dato, trasladado al contexto de los pueblos originarios, es retomado como una consecuencia de los cambios culturales vividos en estos espacios al tiempo que como causal de la pérdida de identidad, pues una percepción en la que coinciden sus habitantes es que “las nuevas generaciones dejan el trabajo de la tierra y buscan nuevas formas de vida acordes con la vida en la ciudad”. Lo que en otros términos es visto también como “falta de amor por la tierra”.

Sin embargo, aunque algunos indicadores son aplicables al caso de los pueblos originarios, como el hecho de que son las generaciones mayores las que se ocupan en mayor porcentaje de los cultivos, la relación de actividades es más específica y contextual de acuerdo a la realidad de cada pueblo, pues en algunos de ellos el hecho de seguir cultivando responde en mayor medida al simbolismo cultural de dicha actividad que a un beneficio económico.

Retomando la característica de que es sólo una pequeña proporción la dedicada a la agricultura en los pueblos, resulta pertinente señalar que, de acuerdo con Mora Vázquez, ello se debe a una diversificación de las actividades económicas llevadas a cabo especialmente por los habitantes originarios ante la transformación y crecimiento de la Ciudad de México, situación que actuó profundamente en contra del sector agrario. Esto resulta patente si se tiene en cuenta que en 1940 el suelo rural de la ciudad abarcaba una superficie de 1381 km², cantidad que para el año de 1995 se redujo a 667 km²⁹³, lo cual incidió en las actividades primarias de la región.

Sin embargo, hoy en día la actividad agraria no se ha perdido del todo y puede ser encontrada en los pueblos no tan integrados a los centros urbanos de la ciudad, que sería el caso principalmente de algunos pueblos de las delegaciones Milpa Alta, Tláhuac y Xochimilco. En este contexto, algunos propietarios han buscado combinar el cuidado de sus tierras y chinampas con el desempeño de otros oficios y ocupaciones profesionales; mientras que algunos otros siguen

⁹⁰ INEGI, *Población rural y rural ampliada en México*, op. cit., p. 18.

⁹¹ *Ibidem*, p. 17.

⁹² *Ibidem*, p. 19.

⁹³ CANABAL Cristiani Beatriz, *Xochimilco: una identidad recreada*. UAM-Xochimilco, México, 1997, p. 57.

practicando el sistema agrícola de subsistencia, para autoconsumo, aunque éste se ha vuelto cada vez más improductivo; pero también hay quienes lo hacen para no dejar perder del todo lo que se considera una herencia generacional, pues en el caso de las chinampas en Xochimilco, éstas son heredadas por los lazos familiares, o en el caso del ejido que se trata de propiedad comunal.

Entre las principales causas del deterioro del sector agrícola en los pueblos se encuentran la ya mencionada expansión de la ciudad, la falta de apoyo financiero y técnico a los propietarios de la tierra para hacer más rentable la agricultura, e incluso cuestiones como el que “la mayoría de los hijos de los campesinos ya no tienen interés por dedicarse cultivar la tierra. [También] ha contribuido el abandono de la agricultura por parte de los productores comerciantes que vendían en los puestos de los mercados [...] y los de las colonias citadinas, la pérdida de su clientela ante la oferta de los supermercados”⁹⁴.

De esta forma, las vías de venta de la producción agrícola que llega a haber en los pueblos se limitan a las formas más tradicionales de comercio como son las ferias, los tianguis locales y regionales.

La fuerte carga y valor cultural que la tierra y la agricultura tienen para los habitantes de los pueblos es en gran parte lo que ha hecho que dicha tradición y base comunitaria persista, aunque para ello hayan tenido que transformarse algunos referentes identitarios, como las técnicas agrícolas y algunas prácticas tradicionales; de hecho, las diversas acciones que se han implementado en los pueblos con relación a la producción agrícola han respondido en gran medida a estrategias identitarias para preservar su cultivo agrícola tradicional, tratando de integrar la viabilidad económica de lo agrícola sin demeritar su valoración cultural. De esta forma puede observarse que aunque el territorio se aprovecha de acuerdo con los recursos, actualmente, ya no se cultiva para el autoconsumo, sino, preferentemente para el comercio:

Muchos de estos pueblos han sido partidos en dos por una carretera, expropiados en extensas áreas para otros proyectos o bien eliminados por una urbanización agresiva; pero muchos otros han resistido y continúan con prácticas agrícolas y pecuarias necesariamente renovadas por las condiciones en que actualmente se desarrollan. Realizan sus fiestas tradicionales con la elaboración de los productos alimenticios y artesanales que los caracterizan para ofrecer al turismo de fin de semana, actividades que constituyen un elemento importante de las estrategias de sobrevivencia entre los habitantes de las zonas rurales del Distrito Federal.⁹⁵

Algunas de estas ferias son la del Nopal, la de la Alegría y el Olivo, la Nacional del Mole, la del Dulce Cristalizado, la del Elote, la de la Nieve, la del Hongo, la de la Miel, la Regional de Milpa Alta, la del Libro Náhuatl, la del Maíz y la Tortilla, la de la Flor más bella del Ejido, la Expo-Nochebuena, entre otras; aunque la mayoría de ellas son referidas como ferias tradicionales la principal crítica que se les hace es que, al dar preponderancia al aspecto comercial de éstas, se ha distorsionado su sentido cultural.

⁹⁴ MORA Vázquez (2006), *op. cit.*, p. 38.

⁹⁵ CANABAL Cristiani (1997), *op. cit.*, p. 51.

Asimismo, la organización de comuneros, productores, chinamperos y comerciantes para llevar a cabo proyectos de desarrollo sustentable para la explotación y conservación de sus recursos, principalmente de las tierras, los bosques y los manantiales, representa otra estrategia utilizada; también puede mencionarse en el caso de Milpa Alta la contratación de jornaleros indios provenientes de Oaxaca, Puebla, Veracruz y el Estado de México; así como la especialización en monocultivos de plantas de ornato y hortalizas principalmente en Xochimilco y Milpa Alta.

El caso de Milpa Alta destaca porque representa el único espacio donde la agricultura tiene un peso substancial en la economía regional, de hecho el aprovechamiento del territorio en este espacio es principalmente agrícola, al tener el primer lugar de producción nacional del “nopal verdura”, del cual se cultivan anualmente 211,916 toneladas en el 41.25 por ciento de la superficie total agrícola de dicha delegación⁹⁶.

De acuerdo con el investigador Iván Gomezcésar, antiguamente su producción se sustentaba en el cultivo de la milpa, característica regional de la que se desprende el nombre del lugar, sin embargo ésta decayó tras una grave crisis agrícola que prácticamente desapareció la rentabilidad de la actividad productiva hasta que a finales de la década de 1930 se empezó a experimentar con el cultivo de nopal, cuya adecuación a los microclimas de la zona, capacidad de ser cosechado todo el año y pocos cuidados observados por los campesinos hicieron que se cambiaran los sembradíos de maíz y otros por nopaleras, convirtiéndose en cimiento económico de la región a partir de 1970 y comenzado una nueva forma de cultivo agrícola que transformó y dotó de un nuevo referente identitario a los pueblos de Milpa Alta, pues hoy en día el nopal es considerado, en palabras de los propios comuneros, “el motor de la comunidad milpaltense”⁹⁷, pues representa el cultivo tradicional de la región, alrededor del cual se ha creado una pequeña industria de productos derivados como jabones, cremas, conservas, mermeladas y el nopal cristalizado; adicionalmente, la gente del lugar se dedica a la recolección de hongos y hierbas medicinales.

La importancia de la estrategia identitaria de la especialización del cultivo del nopal puede sintetizarse en el planteamiento de que fue a partir de ésta que recobraron parte de su autonomía como pueblo indio: “los milpaltenses lograron detener el proceso de deterioro no tanto de sus condiciones de vida como de su capacidad de decidir sobre su base económica y con ello de muchos otros aspectos de su vida”⁹⁸.

En el caso de Xochimilco la agricultura es una actividad menor, aunque importante todavía, en donde existe también la estrategia identitaria del monocultivo, centrado en las plantas de ornato,

⁹⁶ Gobierno del Distrito Federal, Delegación Milpa Alta, Actividades Económicas, [Disponibilidad: <http://www.milpa-alta.df.gob.mx/economia/economia.html>]

⁹⁷ Una parte de las referencias sobre el cultivo del nopal verdura en Milpa Alta forman parte de la Relatoría de la Delegación Milpa Alta, trabajo documental sobre el Taller “Fortalecimiento de las Instituciones de los Pueblos Originarios, Xochimilco, Milpa Alta y Tláhuac”, Agosto-Septiembre 2006, llevado a cabo por el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM y el Gobierno del Distrito Federal.

⁹⁸ GOMEZCÉSAR Hernández, Iván, “La palabra de los antiguos. Territorio y memoria histórica en Milpa Alta” en: YANES Pablo, (et. al.), *op. cit.*, p. 44.

siendo la más característica la nochebuena, principalmente en la producción por medio de invernaderos, lo que ha roto con la práctica agrícola tradicional al incorporar otras técnicas y el uso de químicos. Aunque no es una constante, ya que existe todavía el cultivo tradicional de chinampas, la realidad es que los invernaderos se han multiplicado en los pueblos chinamperos como una forma de producción de la floricultura, un referente identitario fuertemente arraigado en este espacio, por lo que pueden observarse opiniones encontradas entre los originarios que plantean la defensa de la agricultura tradicional y quienes plantean la incorporación de elementos no tradicionales en los cultivos como una forma de preservar la vocación agrícola de Xochimilco ante la baja competitividad que tienen con otros productores del país y del extranjero.

Aparte de la producción agrícola de hortalizas y la floricultura, en Xochimilco destacan actividades artesanales de elaboración de dulces tradicionales, una industria alimentaria del amaranto, la explotación turística de su zona lacustre a través de los paseos en trajineras (actividad imprescindible en el imaginario cultural turístico de la ciudad) y las ferias locales de venta y exposición de productos.

Respecto al trabajo comunal como elemento presente en los pueblos originarios, puede advertirse que éste es identificable en diversos grados y de manera contextual. Para explicarlo hay que señalar que en las comunidades indias el trabajo comunal implica la reciprocidad del trabajo como medio de vida, entendiendo la reciprocidad como un sistema de derechos y obligaciones sociales que permite la posibilidad de ayuda mutua. Específicamente es el derecho de todo miembro de la comunidad a ser socorrido por los demás cuando tiene una carencia, derecho que supone la obligación de auxiliar a cualquier otro comunero expuesto a dicha situación; sistema que cuando no es cumplido posibilita la exclusión de la comunidad. Sus formas más representativas son la manovuelta, el tequio, la guetza o guelaguetza, la gozona y la fajina⁹⁹.

En los pueblos originarios el trabajo comunal en las formas anteriormente señaladas es prácticamente inexistente, salvo en los pueblos originarios donde hay una población india fuertemente arraigada como en Milpa Alta; ello se debe a que la organización del trabajo, los sectores económicos y el perfil laboral de sus habitantes son más complejos y diversos. Sin embargo, la construcción y manutención de obras de beneficio común, que representan otra forma de trabajo comunal, pueden identificarse en mayor medida en dichos espacios, en labores como la reforestación de bosques u otras actividades, que si bien no guardan la cualidad de obligación si retoman la idea del trabajo comunal.

Los recursos naturales

Una característica de los territorios en los que se asientan los pueblos originarios y la población indígena de la ciudad es que concentran la mayor parte de los recursos naturales, tanto

⁹⁹ Asamblea de Migrantes Indígenas de la Ciudad de México, "Pueblos indígenas", *op. cit.*

forestales, faunísticos, florales, hidrológicos y de riqueza biótica¹⁰⁰; recursos que a su vez han conformado y conforman una parte significativa del espacio donde se reproduce la vida social, productiva y cultural de sus comunidades.

Como referentes identitarios, los recursos remiten a una historia compartida de la vida de los pueblos, pues los bosques, lagos, cerros, parajes, tierras, chinampas, agua y la biodiversidad ecológica existentes en ellos forman parte del espacio en que se habita; de lo que los ha sostenido económicamente, de una historia gastronómica y de subsistencia, de las características que los distinguen frente a los otros; de un orgullo por la preservación de la tierra y lo que de ella brota; de las cosmogonías que los envuelven; y de los espacios donde se asienta sus orígenes, en algunos pueblos incluso se han encontrado y se preservan restos arqueológicos.

Pero la importancia de dichos recursos naturales no sólo reside en lo que representan para la vida local de los pueblos, sino también para la vida de los habitantes y la sustentabilidad de la Ciudad de México en su generalidad, pues históricamente su equilibrio ambiental ha dependido significativamente de estos espacios, donde se encuentra la mayor parte del Suelo de Conservación, antes denominado como Área de Conservación Ecológica, o Zona Rural.

Aunque el suelo de conservación ocupa parte del territorio de las delegaciones Álvaro Obregón, Cuajimalpa de Morelos, Gustavo A. Madero, Iztapalapa, Magdalena Contreras, Tláhuac, Milpa Alta, Tlalpan y Xochimilco, son las últimas tres las que abarcan la mayor proporción de dicha área: Milpa Alta tiene un 32 por ciento del suelo de conservación, Tlalpan tiene 29 por ciento y Xochimilco 12 por ciento. Dada su ubicación en los pueblos, la mayoría de los terrenos del Suelo de Conservación son de propiedad social, principalmente en la delegación Milpa Alta, en donde el 100 por ciento de su territorio es clasificado como rural¹⁰¹.

Son muchos los aspectos que dotan de relevancia a los recursos naturales de los pueblos originarios, siendo el ambiental, antes señalado, el primordial para la viabilidad ecológica y de vida de la población de la ciudad; por ello, puede señalar la existencia de una relación de dependencia entre la ciudad y los pueblos para la conservación de esta última, valor que muchas veces ha sido subestimado por el resto de la sociedad pero que en el discurso identitario y de reivindicación de los pobladores originarios está fuertemente enfatizado.

Ambientalmente, la vegetación natural de los suelos de conservación, principalmente a través de los bosques, representa el principal elemento para la estabilidad de suelos y la conservación de los ciclos hidrológico y biogeoquímicos; aunque es también barrera contra partículas producto de la contaminación, tolvaneras e incendios y medio importante para la captura de carbono; así como fuente de infiltración de agua para la recarga del acuífero, del cual se obtiene, de acuerdo con la Secretaría de Medio Ambiente del Distrito Federal, cerca del 70 por

¹⁰⁰ "Situación de pueblos indígenas originarios y poblaciones indígenas radicadas en el Distrito Federal. Elementos para un diagnóstico", *op. cit.*

¹⁰¹ "El Suelo de Conservación del Distrito Federal", Secretaría de Medio Ambiente del Distrito Federal, [Disponibilidad: <http://www.sma.df.gob.mx/sma/modules.php?name=News&file=article&sid=120>]

ciento del agua de la ciudad. Respecto de este último punto, el 62 por ciento del agua que se consume en la Ciudad de México proviene de sus pueblos del sur¹⁰², siendo en particular Xochimilco y Milpa Alta las principales proveedoras.

Desde un ámbito biológico, los recursos naturales tienen la característica de favorecer la existencia de una importante diversidad de especies de flora y fauna, algunas de ellas endémicas - aquellas que se distribuyen solamente en una entidad particular- que han representado un valor natural, económico y cultural en la vida e historia de los pueblos, principalmente en lo que se refiere a la preservación de la diversidad biológica de la Ciudad de México; tal sería el caso del ajolote como especie biológica representativa en Xochimilco. En el suelo de conservación se localizan las Áreas Naturales Protegidas (ANP), las cuales son clasificadas por la Secretaría del Medio Ambiente como espacios físicos naturales en donde los ambientes originales no han sido significativamente alterados por actividades humanas, o que requieren ser preservadas y restauradas por su estructura y función.

Tomando en cuenta el aspecto socioeconómico, hay que señalar que los recursos naturales son concebidos como elementos de uso común en los pueblos originarios y comunidades rurales locales, de manera que han representado una forma de sustentabilidad a través del desarrollo de actividades primarias, principalmente agrícolas, seguidas por las pecuarias y acuícolas, aunque éstas, a últimas fechas, vayan decreciendo cada vez más, haciendo que en términos reales sean solamente pequeñas comunidades, grupos y cooperativas, así como algunas familias, las que hoy en día subsistan con dichas actividades.

No obstante, y de manera contextual, todavía puede hablarse de productos alimenticios y medicinales para autoconsumo (como en el caso de Milpa Alta, donde sus 12 mil hectáreas de bosque son zonas de uso común para la recolección de hongos y madera para uso de sus pueblos, así como para el pastoreo) y en menor medida, venta en los mercados de los pueblos o en los mercados centrales de algunas delegaciones.

En cambio, ha sido el aprovechamiento de los recursos naturales para actividades de turismo o recreación como las trajineras en la zona lacustre de Xochimilco, las ferias regionales y representativos de los pueblos, los mercados de plantas, flores y alimentos, los centros ambientales y parques ecológicos, etcétera, lo que ha permitido una forma de economía, hasta cierto punto, viable para los pueblos. Sin embargo, hay que señalar que en lo referente a la forma de significar los espacios, para muchos de sus habitantes existe una clara división de las zonas, es decir, para ellos siempre hay dos zonas en los pueblos, la zona turística y el pueblo, aspecto que señala una clara diferenciación entre el espacio simbólico donde se recrea la identidad y el espacio que, como estrategia identitaria, permite la reproducción de una actividad laboral aunque no siempre vinculada con la tradición cultural.

¹⁰² "Situación de pueblos indígenas originarios y poblaciones indígenas radicadas en el Distrito Federal. Elementos para un diagnóstico", *op. cit.*

En este sentido, debido a la rentabilidad que significa, la actividad turística en los pueblos de la ciudad quedó legítimamente establecida en la Ley de Turismo del Distrito Federal, publicada en la Gaceta Oficial del Distrito Federal el 22 de mayo de 1998. En su artículo 2º parte IV, referente a los efectos de dicha ley, se establece al Ecoturismo como

La categoría de turismo alternativo basada en que la motivación principal de los turistas sea la observación, el conocimiento, interacción y apreciación de la naturaleza y de las manifestaciones culturales tradicionales de los habitantes históricos de las zonas rurales, lo que implica tomar conciencia con respecto al aprovechamiento, conservación y restauración de los recursos naturales y las formas de producir el menor impacto negativo sobre el ambiente y el entorno sociocultural de las comunidades anfitrionas, y que genera beneficios económicos a dichas comunidades, ofreciendo oportunidades y alternativas de empleo.¹⁰³

El planteamiento del ecoturismo en los pueblos no carece de contrariedades, siendo una de ellas la contaminación de los mismos, la centralización de atención en determinados lugares, como la zona de trajineras de Xochimilco o la zona de Mixquic el día de muertos, contra la desatención completa de otros, como los pueblos alejados de los espacios céntricos y la limitada observación de los pueblos como espacios de folclor y de comercialización de productos, ignorando en esta visión turística su riqueza histórica, social, productiva y cultural; un hecho ejemplificador es el uso indiferenciado de los términos trajinera y chinampa entre quienes asisten a los paseos en los embarcaderos de Xochimilco.

En este sentido, la explotación turística de los pueblos resulta cuestionable en tanto que el único sentido que se explota es la comercialización de la cultura, repitiendo la constante del discurso de identidad nacional que retoma las expresiones culturales de los pueblos desde la visión peculiar y folclorista, tal y como se puede observar en la forma como se vende la visita al temazcal en Milpa Alta: “Ven a Milpa Alta a disfrutar del delicioso y tonificante Temascal, baño de vapor de origen prehispánico que ahora resurge para disfrute de los visitantes, en forma rústica, con el gusto de lo rural y auténtico”¹⁰⁴.

Por otra parte, hay que señalar que la situación de los recursos naturales de los pueblos desde hace varias décadas se ha tornado frágil como consecuencia del proceso de desarrollo y crecimiento urbano y poblacional de la Ciudad de México, el cual significó el avance de ésta y la construcción de avenidas, ejes y periféricos, que forman hasta el día de hoy parte de las principales redes viales de la ciudad, sobre espacios agrarios y áreas verdes, llanuras, sierras, cerros, lagos manantiales, ojos de agua y zonas de reserva ecológica, que correspondían en gran parte a los territorios delimitados y recursos naturales de los pueblos. De hecho, muchos ecosistemas nativos de la Cuenca de México desaparecieron con la expansión urbana, el caso de Iztapalapa e Iztacalco, provocando la extinción de especies de vegetación de grandes zonas, como

¹⁰³Gobierno del Distrito Federal, Ley de Turismo del Distrito Federal, [Disponibilidad: <http://www.df.gob.mx/leyes/normatividad.html?materia=1&apartado=1&disp=929>]

¹⁰⁴ Folleto “Las chinampas de México, Patrimonio Cultural de la Humanidad”, Programa DFiesta en el D.F., Secretaría de Turismo, Gobierno del Distrito Federal.

los ahuejotes, una especie de árboles endémica de las zonas lacustres que actualmente sólo pervive en Xochimilco, así como de la fauna silvestre.

No obstante, hay que señalar que desde el siglo XVI empezaron a realizarse lentas reducciones de los lagos y trabajos de control de las inundaciones, de los escurrimientos y del drenaje hacia el exterior de la cuenca, procesos que continuaron hasta el siglo XX y que hicieron perder a la ciudad su carácter lacustre¹⁰⁵.

Entre los cambios generados a partir de la construcción de nueva infraestructura en la ciudad que afectaron de manera directa a los pueblos originarios se encuentra la alteración del régimen hidrológico de la cuenca como consecuencia del entubamiento de ríos y canales, sobre los cuales se construyeron diferentes vialidades, lo que desecó zonas chinamperas como la de Iztacalco y afectó canales y zonas lacustres en Iztapalapa, Xochimilco y Tláhuac, transformando la vida productiva de estas zonas, basadas en la transportación de sus productos agrícolas por medio de las trajineras a diferentes puntos de la ciudad, una postal histórica que de tan lejana resulta inconcebible el día de hoy:

Los habitantes del Valle de México, desde la época prehispánica hasta principios del siglo XIX mantuvieron una estrecha relación con el medio lacustre a través de la navegación [...] En el siglo XX, el acelerado crecimiento urbano precipitó el ocaso de la navegación al irle restando espacio a toda actividad lacustre. Gran parte de las lagunas, en especial las ubicadas al poniente de la ciudad, estaban en proceso de desecación [...] Entre los motivos de su decadencia podemos citar el aumento de población que implicó una acelerada ocupación de tierras con fines habitacionales e industriales, así como la necesidad construir más vías terrestres, lo que afectó seriamente la red de canales al cortar la comunicación de aguas. Otra causa que influyó en la extinción de los canales fue la entubación del agua de los manantiales y ríos del Valle de México. Esto afectó seriamente el nivel del agua de los canales, en especial el de la Viga, Bucareli y La Ciudadela [...] En la actualidad, queda como único testimonio de lo que fue el famoso Canal de la Viga, la calzada que lleva su nombre. Esas canoas cargadas de verdura y flores que transitaban apaciblemente por el canal han desaparecido para dar paso a una interminable fila de automóviles, microbuses y taxis.¹⁰⁶

Asimismo, se llevó a cabo la captación de ojos de agua y manantiales, en Xochimilco pueden mencionarse como ejemplos los de Acuexcomatl, Santa Cruz Acalpixca, Nativitas y la Noria, con el fin de abastecer de agua a diferentes colonias de la capital¹⁰⁷; lo que ha generado problemáticas como la reducción de los mantos acuíferos, la irónica escasez o falta de agua en los pueblos - principalmente en los lacustres- y la conversión de manantiales y canales en aguas negras y tratadas, con la consecuente producción de focos de infección.

Otros cambios han tenido que ver con la invasión a los bosques a través de asentamientos, la tala clandestina de árboles, la contaminación de canales, los planes urbanísticos que buscan conectar vialidades pasando por pueblos y tierras de cultivo, la implantación de estructuras como

¹⁰⁵ "Zonas de Monumentos Históricos del Centro de la Ciudad de México y de Xochimilco", en: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, Inscripción de Xochimilco y el Centro Histórico de la Ciudad de México como Patrimonio Mundial de la Humanidad, 11 de Diciembre de 1987, p. 6.

¹⁰⁶ PERALTA Flores Araceli "El canal, puente y garita de la Viga. Historia de un Ocaso" en: Disfruta Xochimilco. Ayer y Hoy, Núm. 10, Octubre-Noviembre 2005, Revista independiente de difusión cultural, Xochimilco.

¹⁰⁷ MORA Vázquez (2006), *op. cit.*, pp. 33-34.

grandes centros comerciales que rompen con sus paisajes, y la tendencia de los grupos inmobiliarios a utilizar los recursos de los pueblos, principalmente tierras y agua, para la construcción o dotación de servicios a viviendas sencillas o de lujo¹⁰⁸; todos ellos problemas que reducen la cantidad y calidad de recursos y servicios con los que cuentan los pueblos, que de por sí son limitados.

Ello ha significado una fragmentación y transformación territorial y cultural con sus espacios de vida, acompañado de sentimientos de integración forzada, transferencia de recursos naturales (el abasto de agua) y una preponderancia a las necesidades de la ciudad sobre los intereses de las comunidades de los pueblos, cuyas voces, las más de las veces, son excluidas de los proyectos llevados a cabo en sus espacios.

De lo cual ha derivado una continua defensa de sus recursos, lo que en gran parte representa la conservación de los mismos y la posibilidad de que muchas áreas fueran declaradas zonas de patrimonio natural, aunque en dicha acción influyó fuertemente la situación de viabilidad ecológica de la Ciudad de México más que la intención de proteger los recursos de los pueblos. En este sentido, en la década de 1980 un número significativo de zonas de la ciudad fueron declaradas Áreas de Reserva Ecológica.

A partir de la ya mencionada coyuntura de pluralismo en el discurso federal y, en mayor medida, como resultado de las marcadas situaciones de contaminación que se dieron en la década de 1990 en la Ciudad de México, surgió una preocupación por la preservación de los recursos naturales por parte de áreas creadas *ex profeso* para dicho fin, pese a que ciertas cuestiones que atentan contra ellos no han cambiado del todo, sobre todo por la desvinculación existente con otros ámbitos gubernamentales de mayor jerarquía.

En este sentido, la Secretaría de Medio Ambiente del Gobierno del Distrito Federal, a través de su Dirección General de Recursos Naturales y Desarrollo Rural, ha establecido estrategias para la conservación y restauración de los recursos naturales y el desarrollo rural sustentable, a través de las actividades económicas desarrolladas en terrenos productivos localizados en estos espacios; todo ello con un enfoque integral, es decir, en concordancia con los objetivos de desarrollo de los pueblos, ejidos y comunidades que habitan dentro o en su periferia y haciendo partícipes, al menos así se plantea en el discurso, a los miembros de la ciudad, incluidos habitantes de los pueblos, productores, comuneros, ejidatarios, agricultores, artesanos, etcétera, a través de consejos, proyectos, programas y acuerdos¹⁰⁹. En este sentido, el gobierno de la ciudad señala que en los casos en que los territorios de los pueblos originarios coinciden con áreas

¹⁰⁸ MORA Vázquez (2004), *op. cit.*, p. 242.

¹⁰⁹ Algunos ejemplos son: el Consejo para el Desarrollo Rural Sustentable del Distrito Federal; el Acuerdo por el que se establece el Sistema Local de Áreas Naturales Protegidas; la Comisión Interdependencial para la Conservación del Patrimonio Natural y Cultural de Milpa Alta, Tláhuac y Xochimilco; el Consejo Forestal del Distrito Federal; el Programa Fondos Comunitarios para el Desarrollo Rural y Equitativo y Sustentable; y el Proyecto de Restauración Ecológica del Volcán Ocopixco en Tlalpan.

naturales protegidas está pendiente de concreción las formas efectivas de participación de ellos en la administración y evaluación del funcionamiento de las mismas.

Asimismo, se ha planteado un ordenamiento ecológico y la regularización territorial a través de políticas ambientales definidas por la Ley Ambiental del Distrito Federal, como el Programa General de Ordenamiento Ecológico del D.F. (PGOEDF), el cual regula los usos del suelo de conservación y las actividades productivas del área rural, al tiempo que busca fomentar la retribución a los dueños de la tierra por los bienes y servicios ambientales que los terrenos de la población rural brindan a todos los habitantes de la Ciudad de México¹¹⁰.

Sin embargo, la percepción general de quienes habitan los pueblos, especialmente aquellos en los que los recursos naturales se han menguado en aras de satisfacer las necesidades de la ciudad, entendiendo por esto las zonas urbanas, es la de una subvaloración de sus recursos, que dependiendo del contexto tiene tintes de despojo, empobrecimiento y marginación; de una constante presión de la expansión de la urbe que mantiene en peligro las zonas protegidas; y la de una larga deuda histórica que tiene la ciudad y a la que se debe de pasar factura.

La defensa como acto de conservación y reivindicación del espacio y el territorio

La lucha comunitaria o de resistencia como uno de los principios característicos de los pueblos originarios puede comprenderse bajo la premisa de que "los pueblos herederos de la antigua tradición cultural mesoamericana, han tenido que vivir un proceso histórico [...] el cual tiene dos caras: una, la del proceso de desarrollo de la dominación y, otra, la del proceso de resistencia"¹¹¹.

Al revisar su proceso histórico-social puede señalarse la existencia de una subordinación y marginación de estos espacios en las grandes y múltiples medidas llevadas a cabo en distintos momentos que transformaron la cara de la Ciudad de México; disposiciones y decretos que subordinaron los intereses de los pueblos y sus habitantes. De ello se deriva la presencia en estos espacios de un sentimiento compartido de exclusión de los proyectos y políticas sociales, culturales, económicas y nacionales, y de una falta de reconocimiento a sus propiedades y particularidades, lo cual les ha representado diversas formas de ofensa, principalmente en relación a la tierra, pues la pérdida de ésta ha sido uno de los motivos de conflictos y tensiones tanto dentro como fuera de las comunidades.

Entre los principales agravios expuestos frecuentemente por los representantes de los pueblos se encuentran las invasiones, el rezago agrario, la postergación en la legalización de sus tierras, la expropiación y privatización de tierras y recursos, el desconocimiento de las autoridades propias de sus pueblos y comunidades, la imposición de proyectos, la injerencia de las autoridades en los asuntos comunitarios, la falta de representación y participación en los órganos

¹¹⁰ Secretaría del Medio Ambiente, Dirección General de la Comisión de Recursos Naturales y Desarrollo Rural [Disponibilidad: <http://www.sma.df.gob.mx/corenader/>]

¹¹¹ RENDÓN Monzón, *op. cit.* p. 35.

administrativos del gobierno de la ciudad, en la Asamblea Legislativa del Distrito Federal y del Congreso de la Unión, y, como resultado de ello, su exclusión en la formulación de propuestas legislativas y administrativas¹¹².

Dicha situación ha devenido, de manera contextual, en la búsqueda de autonomía organizacional, en un constante estado de resistencia colectiva basado en el principio de la protección de lo comunal, la reivindicación territorial, la lucha por la tierra y los recursos naturales y en la diferenciación cultural respecto del resto de la sociedad, el principio identitario del “nosotros” frente a los “otros”; cabe señalar que dichos procesos pueden identificarse sino en todos los pueblos sí en los que su identidad cultural se encuentra más profundamente enraizada.

De esta forma, pueden identificarse dos posiciones encontradas al interior de los pueblos: aquellos habitantes, algunos de los cuales son avecindados o que no participan de la identidad cultura del pueblo, que están a favor de lo que llaman desarrollo; y los habitantes, adscritos a la identidad cultural del pueblo, que preocupadas ante la posible amenaza de desaparición de su territorio o de sus expresiones culturales por la nulidad de respeto a sus espacios, se organizan para defender lo que consideran suyo.

De acuerdo con los propios habitantes de los pueblos, la defensa del territorio y del espacio como lugar de reproducción cultural se ha logrado principalmente a través de la organización y participación colectiva, aunque también consideran que la pertenencia y sentimiento de identidad de la población, así como las costumbres y las formas de organización civil-político-religiosas tienen un papel importante en este aspecto.

Asimismo, la defensa se de al interior de los mismos pueblos, un ejemplo es Milpa Alta, en donde la protección a la territorialidad se hace patente a través de la asamblea de comuneros, quienes han determinado cláusulas de exclusión comunitaria para los miembros que realicen venta de tierra: “comunero que venda pierde derechos [...] Los milpaltenses sólo cuidamos el legado, lo que nos heredaron nuestros ancestros”¹¹³.

En el caso de este espacio ello resulta así porque no tienen problemas de invasión de tierras, dado que los precios del suelo son altos y la gente externa, al igual que las empresas transnacionales, no tienen fácil acceso a la tierra. De lo que se deriva que la defensa territorial y del espacio cultural es, ante todo, contextual.

Iván Gomezcesar ha señalado una característica significativa en este proceso de renacimiento, o reivindicación, de los pueblos originarios de la Ciudad de México, el que se trata de un proceso que es todavía local y tiene tintes culturales y territoriales antes que políticos, es decir, que no se trata de movimientos reivindicadores de la magnitud, por ejemplo, del Ejército Zapatista

¹¹² SÁNCHEZ Consuelo, *op. cit.*, p. 61.

¹¹³ Testimonios recogidos en trabajo de campo en el Taller “Fortalecimiento de las Instituciones de los Pueblos Originarios, Xochimilco, Milpa Alta y Tláhuac”, Agosto-Septiembre 2006, llevado a cabo por el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM y el Gobierno del Distrito Federal.

de Liberación Nacional (EZLN), sino más bien de una consecución de autonomía en cuanto a ser reconocidos como pueblos inscritos en la ciudad pero con el respeto de sus identidades culturales.

De esta forma, las principales demandas de los pueblos originarios se han centrado en garantizar la integridad de su territorio, como espacio de reproducción de una cultura propia, amenazado por el crecimiento descontrolado de la ciudad, el deterioro de sus recursos naturales y el intercambio desigual entre los pueblos como minorías culturales, sociales, políticas y económicas en la ciudad. Asimismo, la acción y participación comunitarias en los pueblos no sólo se encuentra vinculada a la protección territorial y de recursos naturales, sino que también se relaciona con las necesidades, muchas veces básicas, de las comunidades, siendo las principales la creación de hospitales, centros deportivos, escuelas, panteones proyectos de índole cultural para el rescate o salvaguarda de su patrimonio histórico y su identidad cultural¹¹⁴.

A este respecto resulta conveniente recordar el principio teórico que señala la existencia de relaciones de poder en las identidades, las cuales son diferentes y desiguales en relación a que los actores sociales que las construyen tienen distintas posiciones de poder y legitimidad en situaciones históricas específicas; aspecto que da lugar al conflicto cuando se da mayor relevancia a una forma de identidad sobre otra, derivando ello en procesos que, entre otros, incluyen la resistencia cultural¹¹⁵, como es el caso, en diversos grados y niveles, de los pueblos.

En este sentido, la gran paradoja de los pueblos de la ciudad, y de los pueblos indios en general, es que son grupos humanos en cuyos espacios se ubican territorios y recursos naturales cuya riqueza deberían permitirles vivir con una mejor calidad de vida, sin embargo la realidad es la contraria, pues son la parte de la población más vulnerable porque no tienen autonomía para el derecho, el control y la administración de dichos recursos, aunado a condiciones de discriminación y racismo, y en donde sus necesidades locales han sido ignoradas.

De esta forma, la resistencia en los pueblos puede describirse como un estado de lucha por preservar el territorio y los recursos que consideran como propios, como parte del pueblo y que ha tenido sus principales figuras en las movilizaciones internas y el enfrentamiento abierto con los proyectos de construcción, principalmente de asentamientos irregulares y desarrollos inmobiliarios, así como proyectos gubernamentales; lo cual puede explicarse a partir de que en los pueblos existe un sentimiento de amenaza por la construcción de proyectos ajenos a ellos, su espacio y tradición cultural, dado que representan un peligro para la conservación de su identidad de pueblos cuya vida en comunidad y tradición esta fuertemente arraigada al territorio.

Lo que es una realidad es que, como ha señalado Mora Vázquez, el nivel de protesta de los pueblos se ha ido incrementando con el paso del tiempo, especialmente en los últimos años, con la intención de reivindicar sus derechos y lograr la suspensión de proyectos que actúan en

¹¹⁴ Relatoría de la Delegación Milpa Alta y Relatoría de la Delegación Xochimilco, trabajo documental sobre el Taller "Fortalecimiento de las Instituciones de los Pueblos Originarios, Xochimilco, Milpa Alta y Tláhuac".

¹¹⁵ A éste respecto véase "Relaciones de poder y dominio", en el apartado *El concepto identidad y sus elementos teóricos*, en el Capítulo I.

contra de sus espacios y su cultura¹¹⁶, lo cual puede explicarse en un contexto donde los pueblos han logrado que las autoridades estatales y federales, en distintos momentos, cancelaran o suspendieran proyectos de diversa índole, principalmente inmobiliarios, de carácter recreacional privado o de vialidades, ante la presión social ejercida.

Las formas de resistir son diversas y pueden ir desde la organización comunitaria para organizar firmas, dirigirse a instancias gubernamentales, presentar las problemáticas en foros académicos, medios y realizar denuncias, hasta la manifestación y movilización colectiva, los bloqueos en carreteras o en instalaciones públicas y los enfrentamientos abiertos. Un aspecto significativo respecto de la organización colectiva es que, a pesar de que al interior de los pueblos y comunidades originarias puedan existir fricciones o problemas, o que sus necesidades al interior sean trabajadas de manera particular, cuando existe un problema que atañe a las diversas comunidades o pueblos, éstos se coordinan y unen para trabajar en su solución.

Pueden nombrarse a este respecto las luchas por parte de los comuneros, que por ejemplo en Milpa Alta han preservado los bosques de la tala clandestina, asentamientos y proyectos inmobiliarios, expropiación de terrenos comunales o las movilizaciones para impedir la apertura de pozos de extracción de agua para surtir a otras zonas de la ciudad; y en Xochimilco la defensa de territorio ante uno de los principales proyectos de los últimos tiempos en este espacio, la construcción de un club privado de golf, así como las diferentes resistencias llevadas a cabo por la figura de los frentes de defensa de los ejidos, por ejemplo el existente en el pueblo ejidatario del pueblo originario de San Gregorio Atlapulco.

En este sentido, la cualidad de organización que los pueblos poseen para hacer frente a las situaciones que consideran amenazadoras y plantear alternativas a las problemáticas que enfrentan es reconocida por el propio Gobierno del Distrito Federal, a través de su Secretaría de Equidad y Desarrollo Social, al reconocer entre sus demandas la implementación de proyectos productivos, proyectos de reforestación y de educación ambiental, preservación del patrimonio cultural y la exigencia de solicitar el reconocimiento de sus derechos como colectividades. Asimismo, dicho organismo reconoce a las organizaciones de productores, protección al ambiente y los recursos naturales y de derechos y cultura *indígenas*, que se han estructurado al interior de los pueblos, entre las cuales destacan: los Comuneros Organizados de Milpa Alta; Vivero Comunitario Tepetlehualco de San Pablo Oztotepec; Circulo Social y Cultural "Ignacio Ramírez" en Santa Ana Tlacotenco; Comité de Defensa del Patrimonio Cultural y Ecológico de los Pueblos de la Montaña; Comuneros de San Francisco Tlalnepantla; Coordinadora de Cuajimalpa, Álvaro Obregón, Magdalena Contreras y Tlalpan y la Alianza de Pueblos *Indígenas*, Ejidos y Comunidades del Anáhuac, varias de ella agrupadas en el Consejo de Pueblos Originarios del Anáhuac¹¹⁷.

¹¹⁶ MORA Vázquez (2004), *op. cit.*, p. 243.

¹¹⁷ "Situación de pueblos indígenas originarios y poblaciones indígenas radicadas en el Distrito Federal. Elementos para un diagnóstico", *op. cit.*

A pesar de que el conocimiento y el interés mostrado por las autoridades, particularmente del Gobierno de la Ciudad de México, para con los pueblos en la búsqueda de mejorar su situación actual ha crecido en las últimas administraciones, incluso generándose enlaces con instancias académicas como la Universidad Autónoma de la Ciudad de México y la UNAM, la realidad es que la relación de los habitantes de los pueblos para con las autoridades oficiales es una de profunda desconfianza hacia sus acciones, en la que no hay estructuras de comunicación entre ambas partes porque en la práctica, en la vida cotidiana de sus habitantes, no se ha reconocido legalmente a los pueblos como espacios con identidades propias y con derechos colectivos, e incluso se ha denunciado la intromisión de la autoridades e instancias gubernamentales en el control de proyectos relacionados con las comunidades, dejando a sus habitantes fuera de las actividades y decisiones. Dicha relación es igualmente frágil tanto con el gobierno delegacional como con el estatal y el federal, cuestión que es una de las primordiales a resolver en la ya mencionada construcción de una cultura de ciudadanía de diversidad en la ciudad.

SISTEMA DE ORGANIZACIÓN CÍVICO-POLÍTICO-RELIGIOSO: UN ENTRETEJIDO DE PARTICIPACIÓN SOCIAL

La herencia o tradición cultural de las formas comunitarias de organización juega un papel central en el hecho de que los pueblos de la ciudad continúen reproduciendo su vida social a pesar de los cambios en algunas pautas culturales que trajo consigo la transición de la vida cotidiana agrícola a la dinámica de asimilación por parte de la cultura mayoritaria urbana sobre estos espacios, principalmente la transformación de la estructura social y espacial de los pueblos.

Entre los cambios que desde la percepción de los habitantes de los pueblos originarios han incidido en los cambios en sus espacios de vida, pueden enumerarse la pérdida de tradiciones, la innovación de festividades y de elementos de la cultura urbana, así como el trastrocamiento de la participación de la vida en comunidad, principal, aunque no particularmente, en las generaciones más jóvenes; en conjunto se trata de cambios que amenazan la figura de la comunidad.

Particularmente puede señalarse el sistema de instituciones cívico-político-religiosas existentes en y propias de los pueblos como las formas de organización que permiten el funcionamiento de su vida social y cultural interna, y que los provee de cohesión social, manteniendo, transformando y adecuando, su identidad cultural.

Ello se entiende bajo la lógica de que existe en los pueblos originarios un sistema de organización de las tradiciones y especificidades socioculturales propias de la comunidad, bajo una matriz cultural compartida, el ya mencionado sistema ordenador de la realidad social; se trata de un sistema de organización social y política tradicional que ha operado continuamente en los pueblos originarios durante varios siglos, que sintetizan creencias mesoamericanas con elementos del catolicismo español, y en donde a través de un conjunto de relaciones se estructura la vida de la comunidad, ello aunado a un sistema de valores culturales congruentes a ésta. De ahí que su

reproducción establezca un vínculo tanto histórico como cultural, así como una forma de construcción y reconstrucción identitaria.

En este sentido, el pueblo como espacio de comunidad se contrapone con la ciudad, y su cultura urbana, como espacio de individualidad; característica que resulta evidente a los ojos de quienes no participan de estas formas de socialización y que reconocen el sentido de ser comunitario como una característica extraordinaria y esencial de los pueblos, característica fundamentalmente manifestada en cualidades como el compartir, la unión, la amabilidad, la hospitalidad, entre otras.

De esta forma, la amplia expresión cultural tangibilizada a través de la vida interna de los pueblos indios permite fortalecer su comunalidad¹¹⁸, entendida ésta como una forma de vida “expresada en un sistema de instituciones existentes en cada comunidad y pueblos *indígenas* que en forma colectiva asumen sus miembros durante su vida”¹¹⁹; y que les dota de sentido, partiendo del compromiso, la ayuda y la vida en común con base en la conservación de lazos de parentesco, trabajo y familia.

Hay que establecer que cada comunidad y pueblo tiene una forma particular de estructurar sus formas de participación organizacional de acuerdo a sus costumbres y su contexto, sin embargo existen aspectos que se comparten con otros en mayor o menor medida. Dependiendo de si se trata de pueblos originarios caracterizados por una organización sociocultural simple o por una compleja, el sistema de instituciones varía, al igual que forma y la participación de los habitantes, ello dependiendo del nivel de identificación y pertenencia cultural. Así, la continuidad de una tradición cultural en los pueblos originarios se ha posibilitado por la existencia de estas formas de organización que van renovando y manteniendo su identidad cultural, al ir estableciendo redes de relación y participación social.

En el sentido comunitario de los pueblos destacan el sistema de cargos, inscrito en el sistema de fiestas, y el sistema de representación política, todos ellos en diversos grados, como formas de organización predominantes y representativas, las cuales se conjugan entre sí y forman parte de la vida cotidiana de sus habitantes al tiempo que remiten a la continuidad de una compleja vida ritual y de una constante capacidad organizativa autónoma.

Estas diversas formas de organización que tienen los pueblos originarios no son desconocidas para el gobierno de la Ciudad de México, de manera tal que su existencia es entendida con el propósito común de la reproducción cultural de los pueblos para garantizar la integridad territorial, para lo cual resultan fundamentales sus formas particulares de elección y nombramiento de autoridades¹²⁰.

¹¹⁸ RENDÓN Monzón, *op. cit.*, p. 36.

¹¹⁹ Asamblea de Migrantes Indígenas de la Ciudad de México, “Sistemas de Cargos entre los Pueblos Indígenas de México”, [Disponibilidad: <http://www.indigenasdf.org.mx/cargos.php3>]

¹²⁰ “Situación de pueblos indígenas originarios y poblaciones indígenas radicadas en el Distrito Federal. Elementos para un diagnóstico”, *op. cit.*

Sistema de cargos

El sistema de cargos es una forma de usos y costumbres presente en los pueblos indios desde la antigüedad, que comprenden autoridades, comisiones y comités, tanto civiles como religiosos, prevaleciendo como elemento cohesionador de la comunidad, puesto que “los sistemas de cargos son las instituciones responsables de reproducir en una forma sistematizada la identidad, la memoria histórica, las relaciones sociales y los rituales de un grupo determinado materializándolos en las fiestas comunitarias”¹²¹.

Dependiendo del contexto, el cargo puede ser considerado como un ritual de paso (en la medida en que en los pueblos indios asumir un cargo se establece en relación con el cumplimiento de una cierta edad o condición, como el matrimonio) o una función u obligación que reafirma la pertenencia a la comunidad y por parte de la comunidad reconoce como miembro de la misma¹²². La importancia del sistema de cargos es que a través de éste se crean y amplían enlaces de parentesco ritual, lo que también se conoce como compadrazgo, reafirmando la comunalidad y delegando funciones, pues cada cargo tiene una función y actividades que dependiendo del pueblo pueden ser diarias, semanales, mensuales o anuales y que ponen en igualdad de participación con el pueblo independientemente del cargo que se tenga.

En este sentido hay que señalar que en los pueblos no todos participan con cargos pero sí con cooperaciones económicas para las festividades, con trabajo o en especie, como jueces y como testigos del cumplimiento de los cargos, de manera que la participación se da en diversos grados y de distintas formas por parte de los habitantes que poseen un sentimiento de identificación con el pueblo. Hay que agregar que el sistema de cargos en que se basa la vida en comunidad guarda una proporción igualitaria entre los habitantes en tanto que a través de él se realiza la elección sistemática, generalmente por periodos de uno o dos años, de quienes se encargaran de cada una de las funciones; asimismo, dependiendo del pueblo, existen o no ritos de elección o de cambio de cargos, a través de ceremonias sustentadas en los usos y costumbres de cada comunidad.

Es importante establecer que existen códigos internos para elegir a quienes los desempeñan, pues algunos cargos son jerárquicos, aunque otras veces se designan con relación al papel que ejercen las familias antiguas o los depositarios de la tradición, quienes son los transmisores de la memoria histórica, como los mayores o los sabios de los pueblos -quienes suelen tener el bastón de mando, así como los originarios o quienes cuentan con la confianza de la comunidad para asumir una función; todo lo cual asegura la permanencia de la tradición cultural.

En este sentido, la familia como organización social básica y la principal institución de socialización resulta un elemento fundamental para la reproducción de la comunidad; para los originarios de los pueblos es la educación familiar la principal forma de continuación de la tradición.

¹²¹ MÁRQUEZ Juárez, Francisco Xavier, “Sistema de cargos en San Gregorio Atlapulco” [Disponibilidad: http://www.sangregorioatlapulco.org.mx/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=28]

¹²² “Sistemas de Cargos entre los Pueblos Indígenas de México”, *op. cit.*

Lo cual se enmarca en el elemento de comunalidad de la educación india tradicional, que se realiza en el seno familiar y representa el medio para capacitar, informar y formar a las personas desde niños para que participen y reproduzcan la vida productiva y en comunidad.

De manera general puede señalarse que en las delegaciones donde se asientan pueblos originarios de estructura compleja se identifica la figura de la familia extensiva como la de mayor predominancia, mientras que en las delegaciones predominantemente urbanas es la familia nuclear: "Las delegaciones centrales presentan un mayor porcentaje de hogares unipersonales contrario a las periféricas como Milpa Alta, Cuajimalpa de Morelos, Xochimilco e Iztapalapa que representan los menores porcentajes de familias unipersonales porcentajes y los mayores porcentajes de hogares con 5 miembros y más"¹²³.

Otro elemento es el denominado poder político comunal, el cual se elige en asambleas para ejercer la voluntad comunal a través de los sistemas de cargos. Mediante este poder se establece que todos los miembros de la comunidad tienen el derecho de participar en la designación o elección de ellos y la obligación de cumplirlos cuando les sean conferidos, así como de la pérdida de parte de sus derechos comunitarios o el ser desconocido por el resto de la comunidad si no lo hacen¹²⁴. Aunado al poder político comunal se encuentra el de la asamblea comunal, que en los pueblos originarios tiene sus principales representaciones en las asambleas y en las juntas de mejoras. La asamblea representa la instancia donde se definen asuntos de la comunidad, la costumbre de "mandar obedeciendo", a través de la deliberación y la toma de decisiones, las cuales generalmente son realizadas vía el consenso. Prácticamente la organización de la asamblea tiene por finalidad la atención y solución de todos los asuntos y necesidades de la comunidad, sean relativos al territorio, formas de organización, trabajo colectivo, la fiesta comunal u otros; de hecho se dice que en la asamblea se deciden los caminos para definir el destino de la comunidad¹²⁵.

Pese a que la asamblea subsiste todavía, su sentido primordial se ha trastocado, ya que, en la percepción de los propios habitantes, las asambleas comunitarias se usan cada vez menos, y ya no como mecanismos de toma de decisiones sino más bien como un medio para informar. En este aspecto tiene mucho que ver el interés de la gente por participar, pues aunque las convocatorias para las asambleas son abiertas e inclusivas, la mayor parte de las veces sólo asisten aquellos que tienen una relación directa con grupos u organizaciones de los pueblos, o un cargo de representatividad. De ahí que pueda inferirse que la complejidad poblacional de los pueblos, a partir de la llegada de nuevos habitantes, hace que la figura de la asamblea comunal no sea la misma pues ya no participa todo el pueblo sino sólo aquellos que tienen interés o guardan

¹²³ XII Censo General de Población y Vivienda 2000

¹²⁴ Asamblea de Migrantes Indígenas de la Ciudad de México, "Pueblos indígenas", *op. cit.*

¹²⁵ *Idem.*

una identidad con este espacio, y aún así, hay que tomar en cuenta otros factores como la disponibilidad de tiempo¹²⁶.

Sin embargo, para quienes sí son partícipes, el principio de comunalidad que se establece con el sistema de cargos es una de las razones que explica el porque se ve como una necesidad¹²⁷ el hecho de tener un cargo, ya que el principio de comunidad da razón de existencia a sus habitantes en lo que es una relación dialéctica: existo por la comunidad y la comunidad existe por mi. En este sentido el cargo, aunque relacionado con la obtención de orgullo, prestigio y respeto entre la comunidad, va más allá de una cualidad de poder para quien lo detenta, se trata más bien de un principio de cumplimiento con la comunidad, pues asumir un cargo representa un gran compromiso ya que requiere disposición de tiempo, muchas veces de invertir una significativa cantidad de recursos económicos, que son proporcionados por la persona a quien se confiere el cargo pero que también puede abarcar a sus familiares directos o a una más o menos amplia y delimitada red de parientes, además del trabajo que se tiene que dedicar para la actividad o funciones que se asumen.

Dentro del sistema de cargos vigente en los pueblos originarios, y que es contextual, pueden señalarse entre las formas tradicionales de organización a las mayordomías, las fiscalías, las comisiones, las cofradías, las hermandades, los comités, las asociaciones y las organizaciones de peregrinaciones, representaciones y comparsas; así como las figuras de los mayordomos, los posaderos, los padrinos, los encargados, los topiles, los recaudadores, entre otros.

Es conveniente establecer que cada organización posee una base económica propia y que se trata de un complejo sistema que ha operado ininterrumpidamente en los pueblos durante varios siglos y que no debe ser confundido con la estructura de la Iglesia, pues obedece a lógicas distintas y mantiene un radio de operación independiente¹²⁸, aunque algunas festividades se realicen en conjunción con ésta.

El sistema de cargos está asociado principalmente con el sistema de fiestas religioso, lo cual no es una característica exclusiva aunque si predominante, ya que también se inscribe en el sistema civil, con la organización de las fiestas fundacionales de los pueblos, y de representación política. El sistema de fiestas religioso es uno de los principales elementos en torno al cual se estructura la identidad de los pueblos; esto se debe a que todos los pueblos comparten como elemento de cohesión social el culto y la veneración a los santos de cada pueblo, así como otras imágenes y fechas conmemorativas sacras, es decir, una religiosidad particular.

¹²⁶ Testimonios recogidos en trabajo de campo en el Taller "Fortalecimiento de las Instituciones de los Pueblos Originarios, Xochimilco, Milpa Alta y Tláhuac".

¹²⁷ Asamblea de Migrantes Indígenas de la Ciudad de México, "Pueblos indígenas", *op. cit.*

¹²⁸ GOMEZCÉSAR Ivan, "La ciudad de México y los pueblos originarios", *op. cit.*

La religiosidad popular

En los pueblos originarios y la construcción de su identidad cultural, la religiosidad ocupa un lugar muy significativo, principalmente porque en éstos se ha presentado, a lo largo de su historia, una intensa vida ceremonial:

Desde la congregación de los pueblos y la formación de sus barrios, sus prácticas religiosas han generado una amplia red de relaciones en todos los ámbitos de su vida comunitaria. Cabe resaltar el espacio religioso como reforzador de las identidades locativas entre los pueblos, por medio de peregrinaciones, procesiones y las invitaciones entre los santos patronos en su aniversario, en donde la entrega de promesas o correspondencias refuerzan su identidad a través del intercambio ritual, especialmente entre los pueblos sureños, que incluyen algunos pertenecientes a los estados colindantes de la Ciudad de México.¹²⁹

Ello se explica a partir de que la religión constituye uno de los principales factores de unidad y cohesión entre las sociedades, desempeñando un papel importante de identidad y pertenencia del individuo. En el Distrito Federal la religión con mayor participación de la población hablante de lengua indígena y de la población en general es la católica con 87.6 y 90.5 por ciento, respectivamente¹³⁰, sin embargo hay que tener en cuenta que se trata de una religiosidad popular¹³¹ devenida del proceso de conquista, en la cual

La evangelización[...]significó para los pueblos indios una verdadera transformación en sus conceptos religiosos, y que en más de un caso lejos de cambiar los contenidos de sus antiguas devociones cambiaron las formas que adoptaban dichas devociones, es decir, conservaron creencias prehispánicas adecuándolas a las nuevas imágenes religiosas, lo que dio paso al conocido sincretismo religioso.¹³²

Aspecto que ha dotado de particularidades a estos espacios, de tal forma que impregna en gran medida la vida en comunidad.

A este respecto Gilberto Giménez, al analizar la religión popular rural en el contexto mexicano, señala que es precisamente en los pueblos o comunidades locales que constituyen la unidad importante de los procesos sociales, económicos, políticos y culturales, donde los elementos y estructuras antiguas de la religión prevalecen; de lo que se deriva su definición de la religiosidad popular como “el conjunto de todas las prácticas simbólicas consideradas como religiosas por los campesinos pueblerinos tradicionales dentro del conjunto de sus prácticas y de sus relaciones sociales”¹³³. En este sentido, dicho autor concibe la religión como generador de sistemas de significados que forman parte tanto de la vida cotidiana como de lo que trasciende y forma parte del sistema cultural de una sociedad, delimitando con ello “modelos de mundo”.

¹²⁹ MORA Vázquez, *op. cit.*, p. 36.

¹³⁰ INEGI, *La Población Hablante de Lengua Indígena del Distrito Federal*, *op. cit.*, p. 49.

¹³¹ La categoría de religiosidad popular en los pueblos, específicamente en Xochimilco, es abordada y explicada en: SALLES Vania y José Manuel VALENZUELA Arce, *En muchos lugares y todos los días. Vírgenes, santos y Niño Dios. Mística y religiosidad popular en Xochimilco*, El Colegio de México, México, 1997.

¹³² PRAXEDIS Quesada, *op. cit.*

¹³³ Giménez citado en: SALLES Vania, *op. cit.*, p. 68.

Lo anterior es explicado por Vania Salles y José Manuel Valenzuela Arce a partir de que las prácticas religiosas, consideradas como procesos simbólicos, participan en la producción y reproducción de sentidos sociales, al ser producciones colectivas, contextuales, con estructuras de significación y sustentadas en bases materiales; a lo cual se aúna que incide en contextos culturales y simbólicos amplios que cargan de sentido a las interacciones sociales¹³⁴.

Así, la religiosidad popular en los pueblos originarios se tangibiliza a través de numerosas expresiones simbólicas que acompañan a las festividades seculares, tales como las procesiones y peregrinaciones. Estableciéndose con ello una red de participación colectiva que abarca pueblos originarios de una misma delegación, de delegaciones circundantes e inclusive a poblados de estados como Morelos, el Estado de México y Puebla¹³⁵. Por ejemplo, la tradicional peregrinación realizada al Santuario del Señor de Chalma, en el Estado de México, tiene un lugar principal al ser chalmeros un número significativo de pueblos de la ciudad, aunque también destacan las peregrinaciones a Amecameca y a la Basílica de Guadalupe, así como las peregrinaciones para visitar a santos de otros pueblos; así como festividades religiosas que se comparten como el 12 de diciembre, las posadas, los días de Todos Santos y Fieles Difuntos el 1º y 2 de noviembre, la Semana Santa, el Santo Jubileo, las visitas de las imágenes religiosas a los pueblos, entre otras. De hecho, la religiosidad popular es tan significativa que se han estudiado y registrado un gran número de fiestas patronales y religiosas en pueblos de las delegaciones Álvaro Obregón, Azcapotzalco, Iztapalapa, Magdalena Contreras, Milpa Alta, Tlalpan, Xochimilco, Coyoacán, Benito Juárez, Tláhuac e Iztacalco¹³⁶.

Pero sin duda, en la religiosidad popular es el santo patrono, el padre del pueblo, la principal figura en torno a la cual se estructura el conjunto de festividades de cada pueblo y el eje de construcción de su identidad cultural -de hecho las figuras de los santos patronos sustituyeron a las deidades naturales antiguas en los pueblos-, dado que

El santo patrono constituye siempre la base de la organización social y del consenso simbólico, en cuanto se lo considera no sólo como el protector y el abogado local, sino sobre todo como centro de convergencia de todas las relaciones sociales, principio vital de la comunidad y elemento clave de su identidad. Como los "dioses abogados" del pasado prehispánico, el santo patrono es el "corazón del pueblo" y resume en sí mismo -por sinécdoque o metonimia [por medio de una metáfora]- su identidad histórica, su realidad presente y su destino.¹³⁷

De esta forma, las fiestas de los santos patronos, también denominadas Fiestas Mayores, que dependiendo del lugar y sus costumbres puede durar uno o varios días, resultan las más significativas para cada pueblo porque representa una referencia al origen y a la unión de éste y de

¹³⁴ *Idem.*

¹³⁵ PORTAL Ariosa, María Ana, "Práctica religiosa e identidad social entre los pueblos de Tlalpan, México, D.F.", en: *Alteridades*, Año 4, Núm. 7, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa, México, 1994, p.39.

¹³⁶ "La etnografía de los grupos originarios y los inmigrantes indígenas de la ciudad de México", *op. cit.*

¹³⁷ GIMÉNEZ Gilberto, "Paradigmas de identidad" en: CHIHU Amparán, Aquiles, (et. al.), *Sociología de la Identidad*, UAM-Iztapalapa, México, 2002, p. 55.

la comunidad, aspecto manifestado en la tradición de hacer una comida en cada casa del pueblo e invitar a familiares y amigos a la celebración.

Dado que en lo general la fiesta representa una forma de integración simbólica y construcción y reconstrucción de la identidad, puede entenderse la definición del sistema de fiestas que pervive en los pueblos como “la renovación de antiguos pactos de identidad y cohesión social”¹³⁸, ello porque el ciclo festivo representa un punto de unión, producto de la participación comunitaria. De ahí que el sistema de fiestas sea la máxima representación de la reproducción ciclo con ciclo de una serie de relaciones, compromisos, deberes y obligaciones de quienes participan de dicho sistema, ya sea como encargados o como testigos.

Hoy en día el sistema de fiestas se refrenda en la mayordomía como la forma de organización más conocida y predominante en los pueblos originarios de la ciudad, principalmente porque se trata de las organizaciones encargadas de las fiestas religiosas del santo patrono, aunque también de alguna imagen de la religión popular como la del Niño pa en los barrios de Xochimilco; esencialmente “la mayordomía es una forma de organización que se originó en la época colonial: a un cacique, gobernador, albacea de fundaciones pías, capellán, fiscal o a cualquier particular con fervor religiosa, se le daba el nombramiento de mayordomo, o mozo mayor de Dios, como título de dignidad para coordinar la celebración de una fiesta”¹³⁹.

También se ha establecido que la mayordomía surge como una conjugación de las características fundamentales del antiguo sistema de fiestas mesoamericanas con los rasgos de las cofradías coloniales, las cuales eran organizaciones eclesiásticas, congregaciones o hermandades “con autoridad competente para ocuparse de obras de piedad”¹⁴⁰ a través de remuneraciones regulares que cubrían misas y absolución de castigos. De acuerdo con cada pueblo el número de personas que ocupan el cargo de mayordomo o mayordoma puede variar y sus funciones se concentran esencialmente en la planeación, organización y realización de la festividad religiosa, así como administrando el dinero que se obtiene por la cooperación aportada por el pueblo.

El hecho de que sea el sistema de fiestas el principal cohesionador social recae en la amplia gama de expresiones culturales que lo recubren y que lo caracteriza a los ojos de los otros: los grupos de danzantes; las bandas de música; las portadas o arcos de recibimiento y señalización de las festividades, hechas de flores, semillas y otros materiales; las ofrendas, velas, cirios, fuegos pirotécnicos, castillos de cohetes, flores; las promesas o correspondencias entre los mismos pueblos; las peregrinaciones; la comida tradicional, comilona o convite, entre otros muchos elementos. Sin embargo, muchas veces no se entiende el significado que las fiestas tienen como

¹³⁸ “Situación de pueblos indígenas originarios y poblaciones indígenas radicadas en el Distrito Federal. Elementos para un diagnóstico”, *op. cit.*

¹³⁹ Gobierno del Distrito Federal, Delegación Xochimilco “Las fiestas en Xochimilco”, [Disponibilidad: <http://www.xochimilco.df.gob.mx/tradiciones/index.html>]

¹⁴⁰ Secretaría de Gobernación, Archivo General de la Nación, “Cofradías y archicofradías”, [Disponibilidad: <http://www.agn.gob.mx/archivos/25.html>]

formas de recreación identitaria de estos espacios y que va más allá de los grandes gastos destinados a las celebraciones, por lo que suele concebirseles como peculiaridades turísticas.

El sistema de fiestas característico de los pueblos originarios refrenda el elemento de la comunalidad de los pueblos indios denominado como fiesta comunal, institución que tiene entre sus funciones culturales la de rendir culto a los santos patronos de los pueblos, con el fin de solicitarles y agradecerles favores; así como la transmisión de los poderes comunitarios y la celebración de eventos sociales y civiles. Estas expresiones constituyen oportunidades para adquirir y refrendar la identidad comunitaria y comunal, a través de la música, las danzas y un disfrute colectivo de excedentes, en un ambiente de alegría y recreación. Esta múltiple celebración se organiza, se financia, realiza y disfruta en forma comunal¹⁴¹.

Pese a que el sistema de fiestas y el sistema de cargos continúan representando formas de organización que reproducen la vida en comunidad, una de las principales amenazas reconocidas por los mismos originarios de los pueblos es que en la actualidad, si no en su totalidad sí en una parte significativa, para las nuevas generaciones participar en ellas no representa la obtención del prestigio, reconocimiento y respeto de antaño, con lo cual se pone en peligro su continuación, planteamiento que puede explicarse a partir de la complejidad que tuvo la relación de la vida en comunidad con las pautas culturales de la vida urbana.

También ha sido referido el problema del incremento de religiones ajenas a la religiosidad popular de estos espacios, tales como los mormones, presbiterianos, testigos de Jehová y adventistas, lo cual es percibido como una de las causas o posible amenaza en la pérdida de las tradiciones relacionadas con las actividades religiosas, ya que la mayoría de ellas no permite a los conversos participar en las festividades de los pueblos¹⁴². En términos identitarios esto podría ser explicado a partir de que las religiones tienen repertorios identitarios incompatibles con la religiosidad popular practicada en los pueblos originarios, por lo que son excluyentes.

Autoridades tradicionales y representatividad

Otras formas de organización significativas son las relacionadas con el sistema de representación política y gobierno. Básicamente pueden identificarse tres en los pueblos originarios: las autoridades agrarias, los coordinadores territoriales y los comités vecinales; siendo los primeros dos los que corresponden a autoridades tradicionales de los pueblos y el tercero, a una forma de representación y participación ciudadana surgida desde los gobiernos delegacionales. Dado que las autoridades agrarias, entre las que se identifican los comisariados ejidales, solamente se encuentran en aquellos pueblos donde pervive un cultivo agrícola tradicional y que los comités vecinales carecen de la representatividad que tienen las autoridades tradicionales, es el

¹⁴¹ Asamblea de Migrantes Indígenas de la Ciudad de México, "Pueblos indígenas", *op. cit.*

¹⁴² Testimonios recogidos en trabajo de campo en el Taller "Fortalecimiento de las Instituciones de los Pueblos Originarios, Xochimilco, Milpa Alta y Tláhuac".

coordinador territorial el que refiere la forma tradicional de representación política más conocida que existe en los pueblos originarios.

Ello se debe a que en todos los pueblos existe la figura de una “autoridad política del pueblo” que representa una forma de gobierno o autoridad tradicional, cuyos antecedentes provienen de las formas de gobierno sustentadas en el sistema de cargos *indígenas*, vigente en la época colonial, y en el ulterior régimen de municipio que existió en el Distrito Federal hasta 1928, cuya elección y subsistencia responde a la práctica de usos y costumbres¹⁴³.

Esta figura al paso de tiempo ha ido cambiando de nombre y reconocimiento de acuerdo con la administración en turno. Hoy en día se le conoce con el nombre de coordinador de enlace territorial, noción surgida hace cinco años, también denominado entre los habitantes como coordinador territorial; otros nombres con que han sido identificados en el pasado son los de subdelegados auxiliares, subdelegados políticos o jefes de oficina.

Básicamente el coordinador territorial ejerce una doble función dado que son elegidos por su comunidad y al mismo tiempo son empleados de la delegación correspondiente. Por ello, por una parte, relativa a los usos y costumbres, es la autoridad política del pueblo y ejerce de manera consuetudinaria facultades municipales de carácter rural como ser la primer instancia responsable de las necesidades de su comunidad, teniendo una participación comparable a la de jueces de paz, jueces cívicos, fedatarios públicos y autoridades registrales, así como ser coadyuvantes generales con otras autoridades como el ministerio público.

Entre sus actividades se encuentran aquellas que no requieren la participación de algún órgano jurisdiccional, tales como la organización de fiestas religiosas, autóctonas y cívicas; el impulso y promoción de trabajos colectivos de beneficio común; la organización de comisiones de trabajo comunitario y desarrollo cultural; el establecimiento de acuerdos entre los vecinos para resolver conflictos que pudieran desembocar en el Ministerio Público o el Juzgado Cívico; e incluso aquellas relativas a las defunciones en el pueblo y, cuando lo hay, lo relativo al panteón comunal.

Con relación a sus funciones administrativas, el coordinador territorial es representante, gestor y vínculo de los pueblos ante las autoridades delegacionales, centrales y federales, así como un servidor público que atiende las demandas y necesidades ciudadanas.

La caracterización actual de los coordinadores territoriales remite a un contexto en el que su elección, aunque hecha de acuerdo a los usos y costumbres, ya no es totalmente una atribución de la comunidad originaria como en el pasado, pues desde 1980 la convocatoria para la elección es impulsada desde la delegación, la cual puede o no intervenir en el proceso interno de elección. Así dependiendo de cada pueblo la designación del coordinador territorial se realiza a través de una consulta vecinal, por elección del Consejo Electoral de la Comunidad, por una jornada electoral libre y secreta, o por designación delegacional directa previo sondeo en el pueblo.

¹⁴³ Gobierno del Distrito Federal, Secretaría de Desarrollo Social, “Diagnóstico de las funciones y facultades de los Coordinadores de Enlace Territorial de las delegaciones del sur del Distrito Federal” [Disponibilidad: http://www.equidad.df.gob.mx/indigenas/diag_coord_territoriales.html]

Dentro de los usos y costumbres todavía vigentes se encuentra el requisito de que la persona que ocupe el cargo sea originario del lugar, ello en un 99 por ciento de los casos, así como el que, por costumbre pero no por norma, no haya participación de mujeres para este cargo, pues según el Gobierno del Distrito Federal el 100 por ciento de los coordinadores son hombres. Sin embargo, este es un aspecto que ha cambiado aunque no se tenga registrado; si bien es cierto que en el propio sistema de cargos son pocas las comunidades que confieren cargos a las mujeres, pueden encontrarse en Xochimilco, en la administración vigente, coordinadoras territoriales en cuatro barrios y colonias, pero no en los pueblos.

La duración del cargo, facultad recientemente establecida desde el gobierno delegacional, corresponde a un período de tres años, sin embargo pervive, por usos y costumbres, que sea la comunidad o el pueblo el que tiene la facultad de revocar el mandato a sus representantes. No obstante, este principio no ha sido del todo respetado por los jefes delegacionales dado que han rescindido dicho principio en virtud de que ellos tienen, mediante el Estatuto del Gobierno del Distrito Federal, el marco legal de nombrar a los servidores públicos y establecer la estructura organizacional de cada delegación, lo cual ha creado conflictos respecto a las autoridades tradicionales ya que éstas no entran dentro de la normatividad vigente, con lo que, de manera directa, se lanza una voz de indiferencia respecto a la tradición cultural de usos y costumbres de los pueblos.

En este sentido, se hace evidente un vacío legal y jurídico de reconocimiento a la figura de los coordinadores territoriales, pese a la importancia que tienen como autoridades políticas de sus pueblos y lo que representan como autoridades tradicionales, ya que “el Coordinador Territorial de hecho funge como autoridad, pero de derecho como empleado delegacional. No existe un reconocimiento jurídico que defina puntualmente los ámbitos y facultades de su competencia”¹⁴⁴.

Ello resulta patente en que, aunque la percepción económica para los coordinadores territoriales es similar, la contratación en cada delegación es distinta, ya que, dependiendo del lugar, puede ser como personal de estructura, como jefes de unidad departamental, o como prestadores de servicios profesionales.

Asimismo, su representación ha disminuido con el paso del tiempo por el control que ejercen los delegados políticos, lo que ha generado que las funciones de los coordinadores estén supeditadas, hecho que no pasa desapercibido a los ojos de los propios habitantes de los pueblos originarios, quienes señalan que las formas tradicionales de representación han ido perdiendo representatividad como consecuencia de los programas gubernamentales y la intromisión de las autoridades¹⁴⁵. En este aspecto puede señalarse que muchas veces los coordinadores territoriales comparten un sentimiento de ser utilizados por los gobiernos delegacionales y ser reconocidos o

¹⁴⁴ *Idem*.

¹⁴⁵ Testimonios recogidos en trabajo de campo en el Taller “Fortalecimiento de las Instituciones de los Pueblos Originarios, Xochimilco, Milpa Alta y Tláhuac”.

no a conveniencia, por lo cual han demandado que su cargo y funciones formen parte del marco legal y que se les respete su autonomía con respecto al órgano central delegacional.

Pese a todo la figura del coordinador territorial continúa representando una figura de autoridad tradicional en los pueblos y comunidades, sobre todo en el aspecto simbólico. Esa es la principal diferencia que tiene con los comités vecinales, instancias establecidas por el gobierno para crear un enlace con la ciudadanía y que existen tanto en las colonias como en los barrios y pueblos de la ciudad. Los comités, aunque reconocidos por la Ley de Participación Ciudadana como gestores, no han podido sustituir la organización tradicional de los pueblos, ni ejercer sus atribuciones totalmente, sobre todo porque en dichos espacios se tiene la percepción de que, junto con las figuras de la Junta de Vecinos y el Consejo Ciudadano, se trata de formas de participación ciudadana impuestas desde las administraciones delegacionales del Gobierno del Distrito Federal que “sólo han servido de mecanismos de control político y clientelar de la participación ciudadana”¹⁴⁶.

Sin embargo, aunque los comités vecinales en los pueblos no guardan la misma importancia que el coordinador territorial, se diferencian de los comités vecinales de las colonias del resto de la ciudad en el hecho de que “los códigos internos que los rigen [en los pueblos] aseguran que las diversas comisiones encargadas de hacer las gestiones respectivas ante las autoridades delegacionales, tiendan a funcionar con más eficiencia ante el compromiso de sus integrantes con todos los nativos del pueblo”¹⁴⁷.

Esta breve descripción de la actual circunstancia de las figuras de representación política en los pueblos subraya la condición de marginación en que su tradición cultural se reproduce y la necesidad que estos espacios tienen de que les sea reconocida su autonomía y su inclusión en todos los aspectos, como espacios que se construyen y reconstruyen en el contexto urbano de la Ciudad de México. En este sentido, la principal demanda de los pueblos originarios con respecto a sus formas de organización es que éstas les sean respetadas y que la relación con el gobierno incluya a sus autoridades tradicionales, así como la delimitación puntual de sus facultades, ello para que las formas de representatividad, tanto las de los pueblos como las surgidas desde el gobierno, puedan coexistir en un marco de respeto y legalidad.

La lengua náhuatl como vestigio cultural activo

La lengua hablada no solamente representa el más importante instrumento que los sujetos sociales tienen para comunicarse, sino que es a la vez instrumento para la preservación de la riqueza cultural de sus sociedades al ser elemento indispensable en la percepción y reflexión de lo que rodea, del pensamiento y de las cosmovisiones; en este sentido, la lengua materna constituye uno

¹⁴⁶ Gobierno del Distrito Federal, Secretaría de Desarrollo Social, “Organización política de los pueblos de Milpa Alta”, [Disponibilidad: http://equidad.df.gob.mx/indigenas/seminario/03_feb_primera_coord.html]

¹⁴⁷ MORA Vázquez, *op. cit.*, p. 39.

de los instrumentos más significativos en la comprensión de las particulares maneras de asimilar el mundo y en la reafirmación de la identidad cultural.

La lengua tradicional como elemento de comunalidad representa el medio de comunicación usado en la vida cotidiana de los pueblos indios; en este sentido, dicho elemento como tal no representa uno que caracterice a los pueblos originarios de la ciudad. Sin embargo, el náhuatl¹⁴⁸ pueda identificarse como lengua viva en algunos de ellos, en la medida que todavía es conservada como elemento identitario, ya sea porque es lengua materna, específicamente en Milpa Alta, o porque ha dejado una significación simbólica en el imaginario cultural de estos espacios como lengua originaria, siendo este aspecto el más reconocible.

El náhuatl era lengua dinámica en el periodo prehispánico, principalmente en la parte central del territorio, particularmente en los espacios subordinados a Tenochtitlan, periodo en que se convirtió en la lengua oficial en Mesoamérica. Su mayor estampa en el periodo posterior a la conquista española se ubica en el periodo colonial, pues durante éste en la mayoría de los pueblos se hablaba el náhuatl; la predominancia de la lengua se daba en diferentes ámbitos de la vida familiar, comunal y religiosa durante la época virreinal, hecho que se relaciona tanto por haber sido la lengua origen o materna de los habitantes de los pueblos que más tarde formarían parte de la Ciudad de México, como por haber sido vehículo para la enseñanza de la doctrina, evangelización, instrucción y alfabetización por parte de los colonizadores, aunque trastocando la pronunciación de la lengua; otro de los usos se relaciona con el ámbito legal, lo cual se demuestra a través de los archivos que guardan documentos coloniales escritos en náhuatl sobre asuntos tan diversos como títulos primordiales, escrituras, juicios, testamentos, entre otros:

Al entrar en contacto las dos lenguas, el náhuatl y el castellano, se produjo una serie de fenómenos de gran interés [...] los españoles conservaron las designaciones *indígenas* para gran número de objetos, plantas y animales sobre todo, y mantuvieron también [...] los nombres de los lugares. Pero, al adoptar estas palabras del náhuatl, las acomodaron a sus hábitos de pronunciación.¹⁴⁹

Es también durante la época colonial que inicia un largo proceso de desplazamiento de la lengua náhuatl, y en general de las lenguas de los pueblos indios, proceso que sería continuo y que se agudizaría con el paso del tiempo. Algunas de las bases que originaron la intensificación de dicho proceso pueden encontrarse en el México independiente, periodo en el que una de las metas era la enseñanza de la lengua castellana a los indios, con el objetivo de promover su asimilación en la sociedad nacional, para lo cual las autoridades gubernamentales implementaron en las comunidades indias una serie de políticas oficiales, principalmente educativas.

¹⁴⁸ Entre las acepciones de la palabra *náhuatl* se encuentran "lengua armoniosa, que agrada al oído" y "el que habla con autoridad o conocimiento, que es superior, competente y astuto"; gramaticalmente es considerada una lengua aglutinante debido a que en ella se unen dos o más raíces con afijos o sin ellos para formar nuevas palabras o modificar su significado original.

¹⁴⁹ ALATORRE, Antonio "El idioma de los mexicanos" en: Cultura Urbana, Año 1, Núm. 4, Mayo-Junio, UACM, México, 2005, p. 8.

La tendencia continuó, intensificándose, durante el Porfiriato, en el cual la política educativa oficial tenía como objetivo la eliminación de las lenguas indias y la promoción del castellano en todas las esferas. Ya a principios del siglo XX en el ámbito religioso, la lengua había entrado en desuso; lo mismo había pasado con la elaboración de trámites y documentos, los cuales se habían castellanizado. Fue en este periodo que se intensificó el desuso de la lengua náhuatl. Entre los hechos que influyeron se encuentra la cercanía que, a partir de la expansión de la ciudad, tenían los pueblos con el centro de la ciudad y que las interlocuciones en la vida cotidiana, las relaciones comerciales y de trabajo eran en castellano, lo que obligó a los hablantes de lenguas a aprenderlo; sin embargo, el principal hecho que intervino de manera definitiva en el desuso de la lengua náhuatl fue la política educativa que determinó como única lengua para la enseñanza escolar, en todos los grados, al español.

En 1921 fue enmendado el artículo tercero de la Constitución de 1917, en el cual se otorgaba al gobierno federal el poder para fundar y operar escuelas a nivel nacional. El nuevo sistema educativo basado en dicho artículo estableció una educación uniforme para todos los niños mexicanos, incluidos los niños *indígenas*. De hecho, para tal fin se estableció la doctrina oficial conocida como “método directo”, la cual prohibía a los maestros el uso de las lenguas indias en el aula. En el proyecto de homogeneización cultural y lingüística que durante años se procuró en el país, a los pueblos indios se les planteó como el grupo social que debía sacrificarse en aras de la unidad e integración nacional; política que influyó sin lugar a dudas en la reducción de espacios para su conservación.

Aunque se plantea que los nahuatlismos son connaturales al idioma de los mexicanos, la realidad es que actualmente el náhuatl ya no es fuente activa de vocabulario sea porque algunos resultan desconocidos y otros impronunciables ante el alejamiento que existe con la lengua española. No obstante, el mundo mexicano ha quedado permanente y orgánicamente nahuatlizado a través de un vocabulario propio del universo simbólico heredado desde la época prehispánica, que conjunta nombres de poblaciones, comenzando con el propio nombre de México, toponímicos, nombres de dioses, héroes, gobernantes, cuerpos celestes, artes y oficios, animales, plantas, alimentos, muebles e instrumentos varios, principalmente¹⁵⁰.

Asimismo, los cambios respecto a la concepción de la diversidad cultural de México, en los cuales diversas instituciones de ámbitos académicos, de salud, de derechos humanos y de cultura han hecho una ardua labor en el reconocimiento de esta realidad nacional, han devenido en una reestructuración de las políticas gubernamentales para que las voces de los pueblos indios y sus cargas simbólicas se dejen escuchar, ello en el discurso, porque en la práctica poco se ha hecho en esta materia. Los avances en una política educativa incluyente de las lenguas indias y la diversidad cultural son recientes, siendo el antecedente más lejano la *Ley para eliminar el*

¹⁵⁰ *Idem*, p. 18.

analfabetismo, aprobada en 1944 y que contemplaba el uso de la educación bilingüe y la preparación de material didáctico en lenguas *indígenas*.

De esa fecha en adelante los sucesos más significativos en torno a la materia datan de la década de 1990 y lo que va de este siglo: en 1992 se reforma el artículo 4º constitucional para incluir la definición del país como multicultural y plurilingüe; en 1993 entra en vigor la *Ley general de educación*, la cual exige la conservación y el fomento de los idiomas de los pueblos *indígenas*; en 1997 la educación primaria destinada a poblaciones *indígenas* cambia su denominación, de educación bilingüe bicultural a educación intercultural bilingüe; en 2001 se crea la Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe, que por vez primera plantea la educación intercultural para toda la población y la educación culturalmente pertinente para los *indígenas* a todos los niveles educativos; y en 2003 se expide formalmente la *Ley de Derechos Lingüísticos*, que, entre otras cuestiones, reconoce el derecho de la población *indígena* a la educación bilingüe, sin importar el nivel educativo o el tipo de escuela a la que se asista.

Como lengua dinámica el náhuatl ocupa el primer lugar con respecto a las demás lenguas *indígenas* del país¹⁵¹ debido a su número de hablantes, calculado en 1 millón 700 mil personas¹⁵²; en la Ciudad de México sobrevive en ciertos espacios, particularmente en algunos pueblos originarios de la delegación Milpa Alta, lugar en donde todavía existe gente que la habla o la entiende. Particularmente, el espacio donde funciona todavía como lengua materna y donde se ha localizado un número considerable de hablantes, 300 de acuerdo con los datos de Mora Vázquez, es el pueblo de Santa Ana Tlacotenco, en Milpa Alta. En este pueblo la lengua náhuatl es considerada elemento cultural digno de preservar y difundir, por lo que es el único espacio en la ciudad donde de forma comunitaria se ha dado una revitalización de la lengua a través de su estudio entre los pobladores¹⁵³.

No obstante, continúa teniendo una importancia significativa en otros pueblos originarios como los de Xochimilco, en donde la referencia a la lengua náhuatl se encuentra presente en su

¹⁵¹ De acuerdo con indicadores del Consejo Nacional de Población (CONAPO), el número de hablantes de lengua indígena en México pasó de 2 a 6 millones de personas en el periodo comprendido entre 1910 y 2000, según datos censales. Sin embargo, en términos relativos la presencia de las lenguas indígenas presenta una tendencia de decrecimiento, pues mientras que en 1910 la población hablante de alguna lengua indígena se calculó en 14.5 por ciento de la población de cinco años o más, ochenta años más tarde sólo representó 7.5 por ciento, registrándose la misma tendencia en los siguientes diez años al descender a alrededor de 7 por ciento, en el año 2000. En la actualidad se reconoce la existencia de 63 grupos etnolingüísticos, los cuales representan un poco más de la tercera parte de los que originalmente existieron, contabilizados aproximadamente en 172.

¹⁵² La distribución de las comunidades hablantes de náhuatl, y sus variantes dialécticas, abarca en mayor o menor medida todas las entidades federativas del país con la excepción de Yucatán; entre las cuales destacan cinco entidades por concentran en su conjunto más del 80 por ciento de las localidades nahuas del país, éstas son: Veracruz, Puebla, Hidalgo, San Luis Potosí y Guerrero. Véase: Consejo Nacional de Población, *Clasificación de localidades indígenas de México según grado de presencia indígena 2000*, CONAPO, México.

¹⁵³ En enero de 2005, tras tres décadas de interés por parte de pobladores -profesionistas y campesinos-, un grupo de profesores nativos del pueblo se agruparon para crear la Academia de la Lengua y Cultura Náhuatl, dedicada a su estudio y conservación; en esta academia se imparten clases tanto de la lengua náhuatl como de la cosmovisión mesoamericana, así como un diplomado apoyado y acreditado por la UNAM. Asimismo, desde 2004 se han llevado a cabo anualmente en esta población, congresos para la preservación y regularización del náhuatl.

memoria histórica, principalmente a través de apellidos, nombres y de topografía, y en el simbolismo que guarda como cultura, más que en la práctica de la misma como lengua, aunque se ha planteado que “los indios de Xochimilco dejaron de hablar náhuatl hace relativamente poco tiempo, y el castellano que hablan tiene una entonación, una música especial que todos están de acuerdo en atribuir a los hábitos de entonación de su antigua lengua, por ejemplo esa curiosa cadencia final [que tienen al pronunciar]”¹⁵⁴.

Asimismo, en los discursos de reivindicación, fortalecimiento o recuperación identitaria expuestos por habitantes de los pueblos originarios está presente el interés por la recuperación y práctica de la lengua náhuatl como elemento que consideran forma parte de su identidad cultural.

DIAGNÓSTICO DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS

El proceso histórico-social de los pueblos originarios de la ciudad permite señalar que se trata de espacios que han pervivido por una continuidad de su tradición cultural a partir de una identidad de ser pueblos, aunque lo sean en un contexto urbano, valiéndose de la apropiación contextual de referentes identitarios. En este sentido, la idea de continuidad establecida en estos espacios se encuentra expresada en el concepto de identidad que existe en la cultura náhuatl. En ésta, la palabra identidad se forma de los elementos verdad (*nelli*) y raíz (*huayotl*), y se refiere a la fuerza que le da sentido a la permanencia o a la continuidad de las cosas, de las costumbres, de los valores, de los conocimientos, a pesar de los cambios o las variaciones, es decir, remite a la idea de que todo puede destruirse o cambiar pero lo que perduran son las raíces.

A partir de este principio puede comprenderse una parte del porqué, a pesar de los cambios de la ciudad y el espíritu de convertirla en un prototipo de lo urbano y lo moderno, una parte significativa de sus pueblos antiguos perviven socioculturalmente. Lo cual habla de una adaptación de lo rural, de sus procesos culturales ahí predominantes y de sus formas de vida a las dinámicas de la ciudad moderna, en una transición de la vida cotidiana agrícola a la vida y cultura urbana que trajo consigo diversos cambios, entre los que destacan la modificación de la estructura social y espacial, nuevas formas de organización y participación, la transformación de las actividades productivas, y un consumo urbano y de las industrias culturales modernas.

Dichos cambios indudablemente trastocaron diversos aspectos de la vida interna en los pueblos¹⁵⁵, aunque cada uno de ellos requeriría de un análisis específico, dado que la identidad es ante todo un proceso histórico-contextual. Sin embargo, pueden identificarse cambios culturales generales, entre los más significativos pueden nombrarse aquellos relacionados con la vida familiar, la idea de comunalidad, la relación con el territorio, la pérdida y transformación de tradiciones y festividades, y el desinterés que la gente mayor percibe en las generaciones más

¹⁵⁴ Antonio Alatorre, *op. cit.*, p. 8.

¹⁵⁵ Un ejemplo de ello es el testimonio de un habitante de Milpa Alta, quien señalaba el cambio del uso del sombrero, tradicional entre los comuneros y campesinos, por las gorras de estilo americano.

jóvenes para promover la continuidad de ciertos elementos tradicionales, precisamente porque dichas generaciones se construyen culturalmente en las hibridaciones de lo tradicional y lo moderno, en donde lo primero ha quedado subestimado ante lo segundo.

Por todo ello bien cabría cuestionar que tanto se puede hablar de espacios rurales al hablar de los pueblos originarios, y si no sería más preciso para su estudio retomar el término de ruralidad urbana, de Beatriz Canabal Cristiani, como categoría de orden censal, pues de esa forma se les reconocería su particular característica de tener rasgos rurales y algunos agrarios pero inscritos en la ciudad y la vida urbana, y podría ser una forma de acercamiento más viable a sus problemáticas. Asimismo, puede discutirse qué tanto los parámetros y dinámicas de la vida moderna han contribuido a debilitar los nexos identificatorios tradicionales en los pueblos originarios y que tanto esto se debe a la no inclusión de la diversidad en el actual contexto urbano de la ciudad. A este respecto cabe señalar la opinión de la Doctora Natividad Gutiérrez Chong del Instituto de Investigaciones Sociales, quien en la clausura de un taller de trabajo con comunidades y pueblos originarios cuestionaba qué tanto la modernidad era la causa del desgaste paulatino de las culturas en los pueblos indios; tomando como ejemplo a Japón, indicaba que en este país puede encontrarse una tradición cultural milenaria conjugada y no peleada con la modernidad. Lo cual puede explicarse a partir de que la cultura ancestral de los japoneses ha sentado las bases de su identidad nacional y está relacionada con los principios en los ámbitos de vida políticos, económicos y sociales.

Los pueblos originarios no sólo han preservado la adscripción a determinados referentes identitarios que les permiten seguir construyendo y reconstruyendo sus identidades culturales particulares, sino que también han integrado, apropiado y resignificado algunos elementos de la cultura urbana, proceso que les ha hecho establecerse como comunidades diferenciadas inmersas en una sociedad mayor; ello porque las identidades se encuentran definidas por posiciones relacionales de poder e incluyen procesos de asimilación, recreación, innovación y resistencia cultural¹⁵⁶. En este sentido, un aspecto fundamental en la preservación de los pueblos originarios ha sido la adaptación cultural que han realizado a través de estrategias identitarias, entendidas como el uso de la identidad como medio para alcanzar un fin o el uso estratégico de los recursos identitarios¹⁵⁷. De esta forma ha sido observado que una característica que tienen hoy es la de gestionar y/o confrontar a partir o a través de su identidad, ya sea con autoridades o con la sociedad:

La tradición, la identidad vecinal, la preservación de la vida comunitaria, son argumentos que la gente del pueblo usa para negociar con las autoridades eclesiásticas y gubernamentales, con las compañías constructoras o con todos aquellos que se interesen por usar el suelo del pueblo. En este contexto, la identidad vecinal se convierte en una arena política de negociación, confrontación y lucha.¹⁵⁸

¹⁵⁶ VALENZUELA Arce. *El color de las sombras. Chicanos, identidad y racismo*, P y V, México, 1996, p. 38.

¹⁵⁷ El concepto de estrategia identitaria es desarrollado en el Capítulo I, pp. 33-34.

¹⁵⁸ SAFA Barraza, *op. cit.*, p. 147.

Lo anterior ha derivado en lo que investigadores como Iván Gomezcesár y Teresa Mora Vázquez han mencionado como un proceso de fortalecimiento del sentido identitario de los pueblos originarios o recomposición de su identidad locativa, el cual se ha hecho visible desde la década pasada y se ha manifestado en diferentes expresiones de orgullo y pertenencia.

Ello se entrecruza con un sentimiento compartido de pérdida de identidad, muchas veces enunciada como pérdida de costumbres, recursos, valores y conductas, de forma tal que los propios pueblos originarios han llevado a cabo proyectos de rescate comunitario, a manera de estrategias, para el fortalecimiento, la no pérdida de identidad y el reconocimiento de condición y derechos como pueblos de la ciudad. Entre dichas acciones pueden señalarse la búsqueda de sus raíces históricas locales; la elaboración de registros de la memoria histórica; la implementación de proyectos productivos; la recreación y recuperación de antiguas danzas y bandas de música; la difusión de las actividades y ferias tradicionales; la revitalización o rescate de la lengua náhuatl; una mayor presencia en festivales, foros culturales y encuentros con pueblos *indígenas* y con otros pueblos originarios; proyectos de reforestación y educación ambiental; la creación de grupos de jóvenes que forman colectivos con el fin de preservar, difundir y continuar la identidad cultural de los pueblos en la ciudad; e incluso la creación de páginas Web sobre los pueblos originarios, entre otras iniciativas surgidas desde los propios pueblos.

En este sentido, es en particular el rescate de la memoria histórica como elemento de identidad uno de los más destacados por parte los propios habitantes originarios, quienes en general coinciden en que la historia de los pueblos se ha realizado en una parte significativa de forma oral, donde los ancianos de las comunidades han venido relatando sus experiencias y vivencias, por lo que resulta necesario y urgente su registro antes de que se pierda; cuestión que en la construcción de la identidad cultural remite directamente a la vinculación del pasado con el presente.

Asimismo, es necesario notar que en todas estas acciones permea profundamente la idea de que la recuperación de la identidad debe partir desde el interior y que en ello resulta fundamental la organización y la participación a partir de la toma de conciencia de la situación actual de los pueblos originarios. En este sentido se enfatiza la importancia que tienen instituciones como la familia y la escuela para lograr una conciencia de la importancia de la conservación de la identidad en los niños y jóvenes, pues aunque se reconoce una escala de participación de estos últimos, desde quienes en lo más mínimo están interesados hasta quienes de verdad tienen la conciencia de la participación; se percibe en estos rangos de edad, las generaciones jóvenes, la mayor posibilidad de pérdida de interés en sus tradiciones culturales.

Hay que decir también que algunas de dichas acciones han sido apoyadas o llevadas a cabo como parte de proyectos surgidos desde los gobiernos delegacionales o desde el ámbito académico por parte de investigadores, en donde la participación de los habitantes de los pueblos ha formado parte de sus estrategias identitarias para su reproducción cultural; en este sentido,

puede identificarse la instrumentalización de la identidad a partir del uso de un discurso autorreferencial validado en los atributos histórico-patrimoniales que caracterizan a los pueblos originarios para la negociación de proyectos comunitarios.

A este respecto puede señalarse el caso del actual gobierno de la Ciudad de México a través de la Dirección de Atención a los Pueblos *Indígenas* del Distrito Federal, cuyo propósito es promover la producción de conocimiento sobre la ciudad y su diversidad cultural como un ámbito estratégico en la entidad y como componente fundamental para la formulación e instrumentalización de una política social incluyente e integral para los pueblos indígenas originarios y poblaciones indígenas radicadas en dicho espacio, promoviendo la equidad, el bienestar social, el respeto a la diversidad y el fomento de la participación ciudadana. Particularmente puede mencionarse la creación del Seminario permanente “Ciudad, Pueblos *Indígenas* y Etnicidad” y del Programa de Apoyo a Pueblos Originarios del Distrito Federal (PAPO), el cual tiene por objetivo el apoyo de proyectos comunitarios para actividades de desarrollo social que fortalezcan la identidad de los pueblos originarios¹⁵⁹.

Al interior de las comunidades la participación en proyectos venidos del Gobierno del Distrito Federal o diversas secretarías pueden tener lecturas varias, pues mientras algunos los ven como oportunidades para realizar acciones en beneficio de los pueblos, barrios y comunidades, como la elaboración de memorias históricas, obtención de infraestructura para la comunidad, etcétera; otros lo ven como formas de cotos de poder, manipulación, injerencia, obtención de información, proyectos o programas “con fines electorales” o para “emborregar” a la gente, que han generado divisiones entre las comunidades y su gente, insustentables por la falta de recursos que se les destinan, o bienintencionados pero faltos de conocimiento de las verdaderas necesidades para mejorar las condiciones de vida de las comunidades¹⁶⁰.

En general, ambas percepciones coinciden en la necesidad de participar en este tipo de proyectos por el bien de las comunidades, siempre y cuando se tome en cuenta la voz de los propios habitantes y buscando que al final se trate de proyectos autogestivos. Sin embargo, una parte significativa del conocimiento y demandas de los pueblos han surgido desde dichos espacios porque se han erigido como foros para que sean los miembros de la comunidad quienes se expresen. En este sentido, las instituciones académicas que realizan investigaciones, proyectos, talleres u otro tipo de actividades tienen una mejor percepción entre los habitantes de los pueblos originarios, por lo que su papel ha resultado fundamental en el conocimiento de sus necesidades.

Por otra parte, uno de los aspectos retomados en las necesidades sociales de los pueblos originarios, y que pocas veces se enfatiza, es su derecho a contar con medios de difusión y comunicación propios. Situación que desde dentro se percibe como compleja debido, en primer

¹⁵⁹ Gobierno del Distrito Federal, Secretaría de Desarrollo Social, Dirección General de Equidad y Desarrollo Social, [Disponibilidad: www.equidad.df.gob.mx]

¹⁶⁰ Percepciones sobre la participación de comuneros, chinamperos y habitantes de los pueblos originarios en actividades desarrolladas por autoridades o partidos políticos, recogidas en trabajo de campo en el Taller “Fortalecimiento de las Instituciones de los Pueblos Originarios, Xochimilco, Milpa Alta y Tláhuac”.

lugar, al desconocimiento del marco legal para los pueblos originarios en cuestión de los medios y, en segundo lugar, a las complicaciones para crear y mantener cualquier tipo de medio. Hoy en día la única radio comunitaria existente en estos espacios (la 87.5 FM) se localiza en San Pedro Atocpan, Milpa Alta; delegación que hasta 1994 contaba con otra radio comunitaria, cuya señal fue cortada ese año a raíz de la transmisión de temas relacionados con el conflicto de Chiapas y el EZLN¹⁶¹.

Pese a la marcada reivindicación y las propias iniciativas culturales surgidas desde los pueblos originarios para conservarse como espacios diferenciados culturalmente, existe un sentimiento de fragilidad de sus espacios y tradiciones culturales entre los habitantes, especialmente persiste la amenaza de que estos pueblos desaparezcan ante la continua urbanización y modernización, y sobre todo por la falta de su reconocimiento y derechos. A ello hay que añadir esta forma de pensamiento de la cultura mayoritaria existente en la urbe que representa la indiferencia, la ignorancia y el no reconocimiento de la diversidad cultural de la ciudad, donde “algunas personas extrañas a los pueblos originarios opinan que sería mejor que se integraran a la cultura de las mayorías en lugar de esforzarse en conservar los “residuos” de su cultura”¹⁶².

Al respecto de la fragilidad cultural existente en los pueblos originarios, la investigadora Consuelo Sánchez ha señalado que dicha condición no se debe a una suerte de incapacidad de éstos por conservar su cultura, sino que ha sido resultado de un sistema injusto; lo cual resulta patente en la revisión de su proceso histórico-social en la ciudad, que los ha excluido y marginado al tiempo que ha transformado una parte significativa de sus dinámicas internas. En este punto hay que retomar un hecho fundamental que muchas veces es dejado de lado al estudiar a los pueblos indios en lo general y a los pueblos originarios en lo particular, y que resulta una de las bases para entender su actual condición: el aspecto económico y de desarrollo humano.

De acuerdo con el *Informe sobre Desarrollo Humano México 2004* del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD)¹⁶³, aunque México se encuentra cercano al grupo de países de desarrollo humano alto¹⁶⁴ presenta fuertes desigualdades regionales y entre entidades federativas; básicamente, las regiones noreste, noroeste y centro tienen un IDH que las clasifica como de alto desarrollo humano, mientras que el resto del país entra en la clasificación de desarrollo humano medio.

En este contexto, entre los elementos que componen el Índice de Desarrollo Humano (IDH), el indicador que establece la mayor diferencia y que más destaca en todo el país lo

¹⁶¹ Relato de Estanislao García, comunero de Villa Milpa Alta. Relatoría de la Delegación Milpa Alta, *idem*.

¹⁶² SÁNCHEZ Consuelo, *op. cit.*, p. 61.

¹⁶³ El *Informe sobre Desarrollo Humano México 2004* se basa en el Índice de Desarrollo Humano a nivel municipal para proponer una visión local con respecto al estado de las capacidades básicas de los individuos de una sociedad (acceso a recursos, salud y educación). La tesis central afirma que una parte importante de las profundas desigualdades entre individuos y entre regiones en el país se debe a la dinámica local -el entorno en el que se vive- en términos económicos, sociales e institucionales.

¹⁶⁴ El informe mundial presenta tres categorías de desarrollo: desarrollo humano alto, correspondiente a niveles de IDH entre 0.8000 y 1; desarrollo humano medio, para valores de IDH entre 0.5000 y 0.7999, y desarrollo humano bajo, que se refiere a valores de IDH menores a 0.5000. En el caso de México, su IDH es de 0.802, lo que lo ubica en un rango de desarrollo humano alto.

representa la desigualdad del ingreso¹⁶⁵; aunque también hay que tener en cuenta que la mayor parte de la desigualdad del IDH nacional es resultado de diferencias dentro de las propias entidades federativas, lo cual representa un 64.12 por ciento¹⁶⁶.

De esta forma, en la generalidad de la información municipal del país, lo que en la ciudad correspondería a las delegaciones, puede observarse una clara relación inversa entre población *indígena* y desarrollo humano. De hecho, mientras mayor es el Índice de Desarrollo Humano (IDH) menor es el porcentaje de población clasificada como *indígena*. Ello se ejemplifica tomando como referencia a los 50 municipios de mayor y menor IDH, pues mientras en los de menor desarrollo humano más del 60 por ciento de su población sea considerada *indígena*, en municipios con mayor desarrollo humano la población considerada *indígena* representa menos del 10 por ciento¹⁶⁷.

En el caso del Distrito Federal, aunque éste se ubica en el primer lugar en los indicadores de IDH por entidad federativa, con un IDH de 0.8830¹⁶⁸, que corresponde a niveles de salud, educación e ingreso superiores a los del resto del país -de hecho todos sus municipios o delegaciones se encuentran dentro del nivel de desarrollo humano alto-, puede observarse que en las zonas rurales donde se localizan los pueblos de la ciudad existe una marcada marginación, sobre todo en relación a los servicios urbanos (escasez de agua, pavimentación) y sociales (escuelas, clínicas, etcétera). Contrastes que pueden verse en las zonas urbanas de las mismas delegaciones donde se localizan los pueblos: zonas de altos ingresos y niveles de escolaridad y donde hay fraccionamientos o zonas residenciales con todos los servicios; cuestión que ejemplifica la tendencia mencionada en relación a que en las poblaciones indias y rurales se presentan los niveles de desarrollo humano más bajos.

Lo anterior puede establecerse a través de la comparación entre los municipios de la Ciudad de México, pues mientras las delegaciones Benito Juárez, Coyoacán y Miguel Hidalgo representan las que tienen el IDH más alto de la entidad, y que incluso se encuentran entre los 15 municipios con IDH más alto del país; las delegaciones Xochimilco, Iztapalapa, Tláhuac y Milpa Alta, que se caracterizan por ser la más representativas en relación a guardar un carácter rural, población y pueblos originarios, tienen los índices de desarrollo humano más bajos¹⁶⁹.

Aunque el Índice de Desarrollo Humano representa sólo un indicador para medir la desigualdad que existe entre las delegaciones de la entidad, resulta un aspecto significativo en la denuncia que desde los mismos pueblos originarios se realiza a partir del sentimiento de exclusión

¹⁶⁵ Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, *Informe sobre Desarrollo Humano México 2004*, Mundi-Prensa Libros, México, 2005, p. 28.

¹⁶⁶ *Idem*, p. 3.

¹⁶⁷ *Idem*, p. 60.

¹⁶⁸ *Idem*, p. 25.

¹⁶⁹ El coeficiente de IDH para cada delegación, de mayor a menor, es el siguiente: Benito Juárez (0.9136); Coyoacán (0.8809); Miguel Hidalgo (0.8788); Cuauhtémoc (0.8671); Tlalpan (0.8588); Álvaro Obregón (0.8508); Azcapotzalco (0.8523); Iztacalco (0.8475); Magdalena Contreras (0.8417); Venustiano Carranza (0.8470); Cuajimalpa de Morelos (0.8398); Gustavo A. Madero (0.8392); Xochimilco (0.8320); Iztapalapa (0.8256); Tláhuac (0.8184); y Milpa Alta (0.7902). Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Índice de Desarrollo Humano Municipal México, Base de datos en Excell, [Disponibilidad: <http://saul.nueve.com.mx/disco/index.html>]

que es percibida por sus habitantes. A este respecto, puede señalarse que se trata no sólo de una exclusión económica sino también de una exclusión de naturaleza política, la cual sucede “cuando ciertas categorías de la población -mujeres, minorías étnicas o religiosas, migrantes, etc.- son privadas de todos o parte de sus derechos humanos y políticos”¹⁷⁰.

Así, puede señalarse como una constante la carencia de mención e inclusión de los pueblos originarios de la ciudad, salvo espacios específicos como la Secretaría de Desarrollo Social del Gobierno del Distrito Federal o las instituciones académicas, en los discursos, planes, proyecciones a futuro y plataformas; es decir, en cualquier tipo de políticas públicas.

Es por ello que puede entenderse que la principal reivindicación de los pueblos originarios se encuentre enfocada en primer lugar a la exigencia de ejercer sus derechos en todos los ámbitos, a ser tomados en cuenta y a vivir como pueblos en un contexto urbano; ello en congruencia con el tan enarbolado derecho a la diversidad en el contexto contemporáneo, pero que pocas veces es respetado.

A este respecto, quienes han estudiado las condiciones de los pueblos originarios coinciden en establecer que, a pesar del contexto actual, su reproducción, pervivencia, recuperación y reconstitución resulta viable si existen condiciones favorables para ello; condiciones que requieren de solventar necesidades inmediatas en lo general y en lo particular, como su reconocimiento en tanto pueblos y el de sus derechos, teniendo en cuenta que se consideran pueblos originarios inscritos en el contexto urbano, dado que

Una de las características de los pueblos originarios es que quieren mantener sus identidades distintas respecto de la cultura de la sociedad nacional, así como asegurar la supervivencia de sus comunidades y pueblos, asumir el control de su vida colectiva, decidir su propio futuro junto con el de la nación mexicana en general, y ejercer plenamente sus derechos y libertades. Todo ello se sintetiza en el reclamo de autonomía. Ésta sería la base de una nueva relación entre los pueblos originarios, la sociedad capitalina y el gobierno de la Ciudad de México. Pero este desafío no es privativo de la ciudad, es también un reto para el Estado mexicano y, en esa medida, implica cambios en los dos ámbitos: en el nacional y el local, de manera simultánea.¹⁷¹

En este sentido, la ya planteada necesidad de una cultura de diversidad en el imaginario social de los habitantes de la ciudad, así como en un plano nacional, resulta fundamental para poder realizar muchos cambios en relación a la inclusión y respeto de derechos de los pueblos originarios.

Pero cualquier cambio requiere, en primer lugar, de conocer, en todos los aspectos, a los pueblos de la ciudad, no sólo desde el discurso turístico y del folclor, por ello es que su caracterización resulta útil para identificar problemáticas generales. Sin embargo su estudio particular permite un acercamiento mucho más enriquecedor que da cuenta de necesidades, especificidades y construcciones culturales definidas, como sería el caso de Xochimilco, que lleven a repensar a los pueblos originarios desde su justa dimensión y contexto.

¹⁷⁰ BESSIS Sophie (comp.), “De l'exclusion sociale à la cohésion sociale. Synthèse du Colloque de Roskilde”, Paris, 1995, [Disponibilidad : <http://www.unesco.org/most/bessfre.htm>]

¹⁷¹ SÁNCHEZ Consuelo, *op. cit.*, p. 62.

IV. XOCHIMILCO: CONSTRUCCIÓN SIMBÓLICA DE UN IMAGINARIO CULTURAL

*Es asombroso observar cómo, a pesar de la integración de esta zona lacustre al área metropolitana, los pobladores originarios continúan realizando algunas prácticas productivas y sociales que aún los distinguen y permiten hablar de la persistencia del pueblo xochimilca: siguen practicando la tecnología tradicional y el mercadeo regional de hortalizas y plantas de ornato, con una vida semicanalera que incluye por supuesto el servicio turístico dominical [...]. Han preservado con gran celo sus costumbres cotidianas de ayuda familiar e intrafamiliar, así como las ceremonias, reflejadas en un sinnúmero de celebraciones religiosas a lo largo del año y que no están desconectadas de su entorno lacustre y productivo. [...] Xochimilco tienen diversos significados, [...] para la población nativa es el espacio social e histórico que permite su reproducción**

Como fue señalado, la particular construcción de la modernidad en la Ciudad de México remite a formas de convergencia entre lo urbano y lo rural, proceso que resulta mucho más visible en ciertas zonas, una de ellas la delegación Xochimilco. Es por su particular perfil sociocultural que este espacio ha sido objeto de estudio desde diferentes aspectos y perspectivas. Principalmente se ha enfatizado su representación como evocación del pasado de los pueblos indios y su caracterización como espacio rural-agrario, con una tradición lacustre y con referentes históricos manifestados en un conjunto amplio de expresiones culturales, principalmente sus festividades religiosas, que siguen reproduciéndose y resultan distintivas en el contexto urbano.

Ello ha tornado necesario, en diferentes momentos de la historia, el seguimiento de lo que este espacio es, representa y significa, principalmente para sus habitantes originarios, en quienes resulta patente una valorización positiva de su identidad cultural, en el “ser xochimilcas”. La reproducción, adecuación y transformación de sus costumbres, tradiciones y modos de vida, ritmo natural de la cultura, es lo que invita a su estudio; particularmente a interpretarlo y entenderlo no desde la óptica de la peculiaridad folclorista, sino como un espacio que conjuga rasgos tradicionalmente rurales y otros modernos por estar inscrito en el contexto urbano, con todos los procesos y dinámicas sociales que ello conlleva, y que representa una forma más de vivir, habitar y significar la ciudad.

Xochimilco ha sido retomado en las páginas de cronistas, historiadores e investigadores, de forma tal que se han hecho descripciones, narraciones y análisis abarcando temporalidades que van desde sus orígenes prehispánicos como señorío; pasando por las crónicas de la época colonial cuando adquirió el título de “Noble Ciudad”; su por momentos paulatina o acelerada pero siempre continua interrelación y posterior integración de municipio autónomo a delegación de la Ciudad de México a medida que ésta cobraba importancia; una tradición chinampera, única en el

* Canabal, Torres y Burela, “Xochimilco, espacio productivo y social” en: ROJAS Rabiela, Teresa (comp.), *Presente, pasado y futuro de las chinampas*, CIESAS/Patronato del Parque Ecológico de Xochimilco, México, 1995.

mundo; un sistema de fiestas que es reconocido porque abarca prácticamente la totalidad del año; su categoría, declarada a finales de la década de 1980, como Patrimonio Cultural de la Humanidad, la cual le dio reconocimiento a nivel internacional; hasta los múltiples estudios e investigaciones realizados en la actualidad sobre su proceso de urbanización y crecimiento, o las consecuencias que esa integración ha tenido en la agricultura chinampera, el agua, los canales y la vida interna.

Pero además de estas temáticas, Xochimilco también forma parte de un discurso identitario construido diariamente por sus habitantes a través de la reproducción de referentes culturales directamente relacionados con el espacio territorial, sus recursos naturales y la vida comunitaria. La conjugación de sus elementos históricos, sociales, culturales y ambientales la han dotado de una identidad cultural particular. Identidad que ha pervivido sustancialmente a través del tiempo transformándose contextualmente, y que, además, no ha sido entendida del todo, principalmente por la cultura mayoritaria; aspecto que ha pesado significativamente en la posibilidad de que sus pueblos originarios sigan reproduciéndose culturalmente, al negar un verdadero reconocimiento, comprensión e inclusión de la diversidad cultural existente en la ciudad.

En este sentido, en la multiplicidad de estudios de que ha sido objeto, uno que se torna necesario es el de su dimensión simbólica, pues se trata de un espacio cuya existencia representa un gran contenido de referentes identitarios que no pueden separarse de su situación y problemáticas actuales, y que representan a nivel general una temática necesaria en la comprensión de los pueblos originarios de la Ciudad de México.

Y es que la representación de Xochimilco como espacio remanente de una ciudad que parece cada día más querer enterrar un pasado rural que obstaculiza la llegada a una modernidad deseada y perfecta, ha quedado inserto en el imaginario colectivo nacional como una postal adjetivada de turística y folclórica, pero que resulta mucho más complejo que eso. El estudio de su dimensión simbólica permite un acercamiento a la construcción y reconstrucción de una identidad cultural compuesta desde una convergencia de lo rural con lo urbano a partir de referentes de sentido particulares, de significaciones culturales producto de lo que ha sido el proceso histórico, político, económico y social de la propia ciudad.

Más importante aún, el estudio de cualquiera de sus espacios requiere de situar en perspectiva una identidad cultural en común en el pueblo de Xochimilco. Es decir, a pesar que existen identidades diferenciadas dentro de la propia delegación a partir de las especificidades en la forma como se constituyen sus pueblos originarios y barrios antiguos, existen elementos que se comparten, conjugados en una identidad xochimilca, ello a partir de una apropiación simbólica de dos elementos fundamentales, el agua y las chinampas¹, y en torno a los cuales se identifica la reproducción de una tradición cultural construida y reconstruida durante siglos.

¹ La palabra chinampa se deriva del náhuatl *chinámitl* que significa "seto o cerca de cañas" y *pan* "sobre"; y se refiere a las "parcelas artificiales de forma rectangular, semejantes a islotes largos y angostos, rodeados por canales y zanjas, construidas en las orillas de los pantanos y lagos de poca profundidad de los vasos de

Para ello hay que situar su inserción en la dinámica de crecimiento de la ciudad con transformaciones que han marcado su contexto cultural, pero preservando la esencia de un espacio con características propias, particularmente las referentes a formas tradicionales de organización social, cívica y religiosa, con formas particulares de socialización, enmarcadas en un entorno lacustre y agrario.

De esta manera, Xochimilco forma parte de la heterogeneidad de lo que es hoy la ciudad de México; es parte de la dinámica urbana pero al mismo tiempo se construyen en sus barrios antiguos y pueblos originarios identidades culturales que dan cohesión a sus habitantes y los dotan de valores culturales propios, muchas veces opuestos a los valores característicos de la vida urbana. En este sentido, la trascendencia de conocer su construcción simbólica recae en resaltar el papel de la cultura como generadora de sentido y significación, y de la identidad como una de las categorías centrales de la cultura que permite organizar, explicar y comprender las formas de relación específicas que dan origen a la cosmovisión que comparte un grupo, pues Xochimilco, a partir de su particular construcción sociocultural, es un espacio signado por lo identitario.

Por ello entender su construcción simbólica requiere necesariamente de plantear un perfil sintetizado de su estado actual, dando relevancia a los indicadores culturales, para con ello comprender mejor la identidad cultural particular de sus pueblos originarios.

XOCHIMILCO EN EL SIGLO XXI

Ubicada al sur de la ciudad, Xochimilco representa, junto con Tláhuac y Milpa Alta, una de las demarcaciones del sureste del Valle de México constituidas históricamente como rurales, que hasta hace unas décadas eran asentamientos humanos aislados de la ciudad, en las que todavía pervive una vocación agrícola y pueblos originarios con tradiciones culturales particulares, así como áreas naturales necesarias para la viabilidad ambiental de la ciudad.

Territorialmente es la tercera delegación más extensa con una superficie de 125.2 kilómetros cuadrados, lo que equivale a 8.4 por ciento de la superficie total de la entidad². Su valor ambiental es ampliamente reconocido y radica en la distribución de su territorio, pues mientras su superficie urbana tiene una extensión de 2,505 hectáreas, que representan un 20 por ciento de la delegación, el área ecológica ocupa una extensión de 10,012 hectáreas, equivalente a 80 por ciento de la misma³. Sus características geográficas incluyen montañas, volcanes, manantiales y canales entre los que destacan los cerros de Xochitepec y Tlacualleli y los volcanes Teuhtli y

agua dulce de la Cuenca de México". Véase: Pérez Espinosa, Genovevo, "El trabajo y la producción e la chinampa", en: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, *Xochimilco. Un proceso de gestión participativa*, UNESCO-México, México, 2006, pp. 222-223.

² Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, *Cuaderno Estadístico Delegacional de Xochimilco*, Distrito Federal, Edición 2005.

³ Programa Delegacional de Desarrollo Urbano de Xochimilco 2005, citado en: UNESCO, *Xochimilco. Un proceso de gestión participativa*, op. cit., p. 7

Tzompol, así como un paisaje lacustre integrado por los canales Nacional, Chalco, Cuemanco, el Bordo, San Juan, Amecameca, Apatlaco y Santa Cruz, la presa de San Lucas Xochimanca y la Pista Olímpica Virgilio Uribe⁴. Sobresalen también los cuatro centros ambientales con los que la demarcación cuenta: el Centro Acuexcomatl, los Bosques de San Luis Tlaxialtemalco y de Nativitas y el Parque Ecológico.

Además de Tláhuac y Milpa Alta, Xochimilco limita con Tlalpan, Coyoacán e Iztapalapa⁵; delegaciones que, con sus particularidades, tienen una representación significativa de pueblos originarios, aunque las últimas tres representan también los espacios con los que la demarcación se encuentra mayormente conectada a la parte central de la ciudad. Los límites territoriales permiten establecer una relación de identificación entre los espacios que se reconocen como pueblos originarios, específicamente los de Xochimilco, Milpa Alta y Tláhuac, ya que comparten problemáticas similares como haber sido integrados paulatinamente a la ciudad, perder a lo largo del siglo XX una gran parte de su historia lacustre y caracterizarse por defender su autonomía territorial, pasado agrario y tradición cultural.

En cuanto a la forma como se integra la delegación, pueden identificarse tres regiones básicas que abarcan una complejidad social de barrios antiguos, pueblos originarios, colonias, unidades habitacionales y fraccionamientos. Estas regiones son: la zona chinampera y de ciénegas, que ocupó el antiguo vaso del lago Xochimilco-Tláhuac; la zona montañosa, en las faldas de la serranía del Ajusco, y la zona de los poblados ribereños del sistema lacustre, ubicada entre las dos anteriores⁶.

La distribución de las regiones tiene una connotación geográfica, histórica y social clara, pues permite identificar transformaciones socioculturales en mayor o menor grado de acuerdo con su integración al contexto urbano. De esta forma, a principios de la década de 1990, Beatriz Canabal Cristiani señalaba que la primera región se caracterizaba por estar comunicada totalmente con el tejido urbano de la ciudad, presentando una mezcla anárquica en los usos del suelo; mientras que las poblaciones de la segunda región se encontraban unidas por caminos rurales y aisladas entre sí; y la tercera región se unía por un importante eje carretero conectando a Tláhuac con Xochimilco.⁷

Esta apreciación, que tiene más de una década, resulta todavía vigente en cuanto a que es la primera región, la que corresponde al Centro Histórico de Xochimilco, donde se ubican sus barrios antiguos, la que se encuentra mayormente integrada al espacio urbano como tal, aunque no se han perdido del todo prácticas culturales propias de la identidad xochimilca. La segunda y

⁴ Departamento del Distrito Federal, Delegación política de Xochimilco, 1997, en: TERRONES López, "Xochimilco sin arquetipo. Historia de una integración urbana acelerada en el siglo XX", *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, Barcelona, Universidad de Barcelona, Vol. X, núm. 218, [Disponibilidad: <http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-218-37.htm>]

⁵ La actual definición geográfica de Xochimilco data del año 1931, pues antes de esta fecha, y ya como delegación de la Ciudad de México, su territorio incluía los pueblos de Mixquic, San Juan Ixtayopan y Tetelco.

⁶ CANABAL Cristiani, Beatriz (et al.), *La ciudad y sus chinampas: el caso de Xochimilco*. Universidad Autónoma Metropolitana- Xochimilco, México, 1992, p. 57

⁷ *Idem*.

tercera regiones todavía continúan guardando cierta distancia con la inserción total de sus espacios como urbanos, por lo que es posible encontrar en ellas formas propias del espacio rural-agrario, como los pueblos originarios.

Sin embargo la expansión de la ciudad a través de un acelerado desarrollo urbano y de infraestructura de caminos, así como los procesos culturales propios de la vida urbana han transformado estos espacios dando lugar a una especie de hibridación donde se conjugan elementos rurales y urbanos, algunas veces conciliados y otras tantas encontrados: "Hoy podemos decir que Xochimilco se encuentra en una etapa de transición cultural y que no es ya una comunidad plenamente agrícola ni rural, de hecho, muchos de sus barrios y colonias están totalmente ligados al sistema de vida urbano. De esta forma Xochimilco es hoy una sociedad semiurbana"⁸.

De esta forma, en un recorrido cotidiano puede observarse el constante flujo vehicular, tradicional de las principales vías de la ciudad, en las calles del centro histórico de Xochimilco, donde un extenso ambulante en la plaza central y sus calles aledañas, los ríos de gente y las múltiples bases de microbuses y camiones que conectan hacia las diversas rutas de las avenidas de la ciudad se entremezclan con el ambiente característico de la venta tradicional de los mercados central y de plantas ahí ubicados, cuya mercancía, una parte, es producto de la todavía existente actividad agraria de la zona.

Pero al mismo tiempo, un recorrido por la carretera Xochimilco-Tulyehualco, que conecta al centro de la delegación con sus pueblos originarios de Santa Cruz Acalpixca, San Gregorio Atlapulco, San Luis Tlaxialtemalco y Santiago Tulyehualco, permite vislumbrar ese Xochimilco homogéneo, pues la estructura física del recorrido pasa del centro urbano a la ruralidad urbana de los paisajes de invernaderos, ejidos y chinampas más propios de sus pueblos originarios.

La complejidad sociocultural de Xochimilco también se hace patente en su división política⁹, la cual se compone, de acuerdo con lo que reconocen los habitantes originarios, de 14 pueblos originarios: San Andrés Ahuayucan, Santa Cruz Acalpixca o Acalpixcan, Santa Cruz Xochitepec, Santa Cecilia Tepetlapa, San Francisco Tlalnepantla, San Gregorio Atlapulco, San Lorenzo Atemoaya, San Lucas Xochimanca, San Luis Tlaxialtemalco, San Mateo Xalpa, Santa

⁸ Juan Balanzario citado por Canabal Cristiani en: CANABAL Cristiani, Beatriz, *Xochimilco: una identidad recreada*. Universidad Nacional Autónoma de México-Unidad Xochimilco, México, 1997, p. 186.

⁹ Para establecer la división política actual de Xochimilco, fue necesario combinar la información de la página oficial de la delegación con investigaciones académicas, pues algunos nombres de los que da cuenta la información oficial se encuentran incompletos, principalmente falta el topónimo que acompaña el nombre en castellano correspondiente al santo del lugar, al tiempo que existe una divergencia entre el número de barrios antiguos y colonias, pues mientras la información oficial reconoce 14 barrios antiguos y 15 colonias, en la historia de Xochimilco que se encuentra en el mismo sitio Web se reconocen 18 barrios antiguos y 45 colonias. Véase: SALLES Vania y José M. VALENZUELA Arce, *En muchos lugares y todos los días. Virgenes, santos y Niño Dios. Mística y religiosidad popular en Xochimilco*, El Colegio de México, México, 1997; Gobierno del Distrito Federal, Delegación Xochimilco, "Límites de la delegación Xochimilco" y "Breve historia de Xochimilco", [Disponibilidad: <http://www.xochimilco.df.gob.mx>]; Centro de Información y Documentación Específica de Xochimilco (CIDEX), UAM-Xochimilco, [Disponibilidad: <http://www.xoc.uam.mx/~cidex/>]; CORDERO López, Rodolfo, "Xochimilco, ritos y fiestas contemporáneos, la cosmogonía xochimilca", en: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, *Xochimilco. Un proceso de gestión participativa*, op. cit., pp. 82-83.

María Nativitas Zacapa o Zacapan, Santa María Tepepan, Santiago Tepalcatlalpan y Santiago Tulyehualco; y de 17 barrios antiguos: Belem de Acampa o Belén Acampa, El Rosario Nepantlatlaca, La Asunción Atlitic o Colhuacatzinco, La Purísima Concepción Tlacoapa, La Guadalupita Xochitenco, La Santísima Trinidad Chililico, Nuestra Señora de los Dolores Xaltocan, San Antonio de Pádua Molotlán, Molotlan o Molotla, San Cristóbal Xal-lan o Xalan, Santa Crucita Analco, San Diego de Alcalá Tlalcozpan o Tlalcozpan, San Esteban Telcpanpa o Tecpapan, San Francisco Caltongo, San Juan Bautista Tlateuchi, Tlatehuchi o Tlatenchi, San Lorenzo Telcpanpa o Tlattecpan, San Marcos Tlaltepeltapan o Tlaltepeltalpan y San Pedro Tlalnáhua, Tlalnáhuatl o Tlalnahuac. Aunque se ha popularizado la referencia a que son 18 barrios tradicionales o antiguos (dándole por nombre al último, Barrio 18) cuestión incluso difundida por el Gobierno del Distrito Federal¹⁰, los originarios señalan que sólo son 17 y que el 18 es “puro cuento”, porque no se considera como antiguo.

A los barrios antiguos y pueblos originarios se agregan 15 colonias: Ampliación La Noria, Ampliación San Marcos, Ampliación Tepepan, El Mirador (Santa Cruz Xochitepec), Huichapan, La Concha, La Noria, Las Peritas, Oriente (San Lucas Xochimanca), Potrero San Marcos, San Bartolo El Chico, San Lorenzo La Cebada, San Juan Tepepan, Tierra Nueva y Zacatepec (San Mateo Xalpa), en las cuales, en diferentes grados, hay también una reproducción de la identidad cultural xochimilca, puesto que participan de las formas de organización tradicionales. Hay también 4 fraccionamientos: Residencial Aldama, Bosque Residencial del Sur, Jardines del Sur y Paseos del Sur y 20 unidades habitacionales, espacios alejados de las dinámicas culturales tradicionales.

La intención de enlistar los nombres completos de barrios, pueblos originarios y colonias responde a una reiterada ausencia en la información oficial de la delegación sobre una característica cultural fundamental de estos espacios, el reconocimiento de sus topónimos, pues no obstante suele utilizarse comúnmente el primer nombre, el que está en castellano y corresponde al santo del lugar, el nombre en náhuatl forma parte significativa de su identidad cultural porque remite al origen. No quiere decirse con ello que las autoridades nieguen el topónimo de manera oficial, pues en los señalamientos de las calles de barrios y pueblos originarios sí suelen colocar los nombres completos, incluso indicando si se trata de barrio, pueblo o colonia, pero ello ha sido más por una lucha de los habitantes que por un reconocimiento oficial de la historia territorial.

En este sentido, la constitución de pueblos originarios, barrios antiguos, colonias y fraccionamientos entremezclados, refiere una complejidad de las relaciones sociales y culturales ahí establecidas a partir de que, hoy en día, existe un Xochimilco que es significado por quienes son originarios o sienten una pertenencia a este espacio aunque hayan llegado a vivir ahí, y quienes habitan en esta delegación sin formar parte de esos procesos culturales. Asimismo, los pueblos originarios y los barrios antiguos, así como algunas colonias, tienen su propia organización

¹⁰ Folleto “Las chinampas de México, Patrimonio Cultural de la Humanidad”, Programa DFiesta en el D.F., Secretaría de Turismo, Gobierno del Distrito Federal.

que funciona a nivel comunitario pero que muchas veces choca, principalmente en la representación política, con la de las autoridades delegacionales.

Hoy en día la población de la demarcación es de 404,458 habitantes¹¹, aspecto que remite a una expansión demográfica consecuencia de la urbanización de este espacio y que ha marcado en gran parte su recomposición cultural. En este sentido, un dato representativo es que en un lapso de cinco décadas, de 1950 a 2000, su población haya aumentado de 47, 082 a 369,787 habitantes¹², es decir, casi ocho veces su tamaño.

En cuanto a su composición, el censo más reciente, tomando como indicador el criterio lingüístico, señala que la población indígena asciende a un poco más de dos por ciento del total, es decir, a 8,725 habitantes¹³. Sin embargo, como ya se ha establecido en el capítulo anterior, el criterio lingüístico, con las limitaciones que puede tener, solamente indica que el 2 por ciento de la población xochimilca habla una lengua india, siendo la principal el náhuatl, pero no establece el grueso real de esta población, especialmente porque una parte significativa es originaria, descendientes de generaciones de los antiguos pueblos indios, aunque no necesariamente hablen una lengua; en este punto hay que recordar que ésta en tanto referente identitario, lo es tan sólo en la medida en que sea apropiada por el grupo.

Pese a las imprecisiones, en uno de los estudios más recientes sobre la conformación del espacio en Xochimilco existe el reconocimiento de un alto nivel de arraigo en el territorio, expresado en que la mayoría de la población es originaria¹⁴.

Al respecto de la tradición agraria con que se identifica a Xochimilco, aunque minada en las últimas décadas, puede señalarse que tiene todavía una representación significativa para la demarcación, pese a que el perfil de la región tuvo sus principales cambios con el desarrollo urbano, enfatizado desde la segunda mitad del siglo pasado, a actividades secundarias y terciarias, las cuales se fueron entretejiendo con la actividad primaria todavía existente, todo ello enmarcado en procesos de transformación que han disminuido el entorno ambiental de la zona a través de la merma de lagos, canales, terrenos agrícolas, calidad del agua, vegetación y fauna.

Hoy en día, se estima que el 65 por ciento de su superficie se encuentra ocupada por la agricultura; sin embargo, dicho porcentaje no refiere la superficie que realmente se dedica a las labores agrícolas, ello como consecuencia de la degradación de los recursos y el escaso apoyo a ese sector. De hecho las actividades primarias han descendido en importancia en la generación de empleo, de tal forma que el sector principal de ocupación es el terciario (comercio, transporte,

¹¹ INEGI, *II Censo de Población y Vivienda 2005*.

¹² Programa Delegacional de Desarrollo Urbano de Xochimilco 2005, *op. cit.*

¹³ INEGI, *XII Censo General de Población y Vivienda 2000*.

¹⁴ Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, *Xochimilco. Un proceso de gestión participativa, op. cit.*, p. 30.

servicios) con el 72.8 por ciento; seguido del sector secundario (construcción e industria) con el 21 por ciento; y en último lugar el sector primario (principalmente agricultura) con 3.1 por ciento¹⁵.

De forma que se observa una estructura económica diversificada, donde las actividades del sector comercial y de servicios han desplazado a las actividades agrícolas, pues hasta hace algunas décadas una parte significativa de sus habitantes vivían de la producción agraria, principalmente de la producción de hortalizas y la floricultura, tanto para venta como para autoconsumo en el caso de las hortalizas. En este sentido, el hecho de que se tenga registrado un porcentaje significativo de áreas agrícolas, muchas de las cuales no se trabajan por falta de recursos, está directamente relacionado con la carga cultural que la tierra tiene en este espacio. Según datos oficiales, actualmente Xochimilco cuenta con 4 propiedades sociales, las cuales comprenden ejidos, repartidas en 3,761 ha¹⁶.

Por otra parte, entre los cambios de perfil de las actividades económicas uno que tiene un peso importante en la rama principal, la de servicios, es el turismo. El potencial turístico de Xochimilco a través de sus canales, explotado en las últimas décadas, se refleja en la existencia en la zona céntrica de más de 200 trajineras en los nueve embarcaderos de Cuemanco, Caltongo, Fernando Celada, Salitre, Belén, San Cristóbal, Zacapa, Las Flores y Nuevo Nativitas, los cuales funcionan a manera de puertos para el trasbordo de visitantes y en algunos casos de mercancías y usuarios locales de las actividades chinamperas. De hecho, la zona de los embarcaderos se ha erigido como la principal representación cultural de este espacio desde la perspectiva turística.

De la misma forma, la delegación como espacio de comercialización se sustenta en su tradición como productora de flores y plantas de ornato. Existen cuatro mercados especializados: el Mercado de Plantas y Flores de Cuemanco, el Mercado de Madre Selva, el Mercado de Plantas Acuexcomatl, en San Luis Tlaxialtemalco, y el Tianguis del Palacio de la Flor; así como un gran número de invernaderos a lo largo y ancho de la zona.

En este sentido, la cada vez más extensa presencia de invernaderos, visibles en el paisaje de la delegación desde los puntos más altos, es mencionada por los propios habitantes como uno de los principales cambios que afectan la identidad, dado que en éstos no se utilizan las técnicas tradicionales de cultivo; sin embargo es una realidad que, dentro de las limitantes que pueden tener, representan una forma de actividad económica rentable, generalizada en la delegación hasta el día de hoy y que les permite competir en la producción y venta de plantas con mercados nacionales e internacionales.

Ha sido la cualidad de ser “atractivo turístico” lo que ha provocado que sus necesidades de infraestructura sean vistas solamente desde esta perspectiva y que se planteen en relación a su potencialidad:

¹⁵ “Población Económicamente Activa por Rama de Actividad en Xochimilco”, INEGI, XII Censo General de Población y Vivienda 2000.

¹⁶ INEGI, *Cuaderno Estadístico Delegacional de Xochimilco*, Distrito Federal, Edición 2005

En los últimos años el crecimiento de la población en el sur de la ciudad, ha provocado que Xochimilco funja como una zona de servicios regionales. A ello se suma el crecimiento de los pueblos de montaña de la delegación y de Milpa Alta, lo que ocasiona la saturación de las estrechas carreteras que hasta ahora habían atendido estas poblaciones. La trama vial, tanto interna o regional, está poco desarrollada, provocando nudos vehiculares que limitan las oportunidades, en especial, su desarrollo turístico.¹⁷

En este sentido, pueden identificarse como las principales vías de comunicación de Xochimilco con la Ciudad de México el Anillo Periférico, Canal Nacional, División del Norte, Tenochtitlan, Moyoguarda, México y Caltongo; con su zona natural y tradicional de influencia, hacia el suroeste de la entidad, los caminos de Santiago Tepalcatlalpan y hacia el estado de Morelos, la carretera a Oaxtepec¹⁸. De esta radiografía vial parte la idea sobre que el territorio de Xochimilco se ha convertido en una zona de tránsito entre la ciudad y Tlalpan con Tláhuac, Milpa Alta y los estados de México (Chalco) y Morelos (Oaxtepec)¹⁹, por lo que no resulta sorprendente que en las últimas décadas hayan surgido diversos conflictos para detener la construcción de trayectos de camino o carreteras que hagan más rápido el tránsito entre estas zonas.

En lo que se refiere a la construcción sociocultural del espacio xochimilca se entrelazan una multiplicidad de aspectos, entre los que pueden señalarse, en relación a las necesidades de sus pueblos originarios, el grado de desarrollo y la marginación existente. El Índice de Desarrollo Humano de Xochimilco representa uno de los más bajos de la Ciudad de México, al tiempo que es también una de las delegaciones más marginadas, fenómeno que no es uniforme en su territorio. Básicamente las diferencias más marcadas pueden establecerse partiendo de que en el noroeste de la delegación, lo que es el límite con Tlalpan y Coyoacán, se localizan fraccionamientos de reciente creación que poseen todos los servicios urbanos, cuya población es predominantemente de clase media, tanto por los niveles de escolaridad como por el ingreso; por otro lado, en los pueblos originarios chinamperos, y especialmente en las colonias populares de la sierra, existen amplias zonas donde escasea el agua potable, no hay pavimentación y los servicios sociales son insuficientes, situación se acentúa conforme crece la distancia con el núcleo de la Ciudad de México.

Pero es el deterioro de los canales y la zona chinampera la problemática que en los últimos años ha tenido mayor visibilidad, en tanto que fue a partir del “valor excepcional” de las chinampas como particular paisaje de cultivo agrícola tradicional intensivo -único en el mundo porque fue artificialmente construido, generando un sistema de “utilización de las tierras en la zona lacustre” y

¹⁷ “Xochimilco. Mucho más que canales y trajineras” en: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, *Xochimilco. Un proceso de gestión participativa*, op. cit., p. 28.

¹⁸ Terrones retomando los mapas de Barbosa.

¹⁹ DELGADILLO Víctor [et. al.], “Ordenamiento urbano y asentamientos irregulares”, en: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, *Xochimilco. Un proceso de gestión participativa*, op. cit., p. 237.

la consolidación de un centro histórico y poblados de valor tradicional a su alrededor- que Xochimilco adquirió su categoría como Patrimonio Mundial de la Humanidad²⁰.

Problemática que no resulta infundada, dado que “para el año de 1987, fecha de la inscripción en la Lista de Patrimonio Mundial, el área canalera y de chinampas de esta demarcación ocupaba un espacio aproximado a las 2,200 hectáreas. Hoy en día se ha reducido a unas 1,800 hectáreas. La extensión de los canales es del orden de los 189 Km²¹. Lo que ha derivado en la posibilidad de que Xochimilco fuese incluido en la lista de Patrimonio en peligro, lo cual no ha pasado aún aunque se encuentra en la antesala, pues está en una lista permanente de revisión.

De esta forma, a un poco más de la mitad de la primera década del siglo XXI, Xochimilco se ubica como una delegación compleja en todos los ámbitos, donde el principal debate se centra en su viabilidad a futuro y su destino, principalmente en relación a sus chinampas, canales y región lacustre, pues de no atenderse sus problemas se prevé su desaparición en un plazo no mayor de 50 años²². Por ello es que es objeto de interés de instituciones académicas e internacionales que trabajan en proyectos para preservar lo que es considerado como un espacio de enorme significado, uno para la ciudad y otro para sus habitantes.

LA INTEGRACIÓN AL CONTEXTO URBANO

Los principales cambios que pueden identificarse en el espacio xochimilca en relación con su actual construcción cultural son resultado de un proceso histórico -que como ya ha sido señalado comparte con otros pueblos originarios de la ciudad- acentuado a lo largo del siglo pasado e intensificado a partir de 1929, cuando pasó de ser municipio autónomo a delegación de la Ciudad de México, hecho que ha derivado en transformaciones territoriales, políticas, sociales y ambientales directamente relacionadas con la forma de construir y reconstruir su identidad cultural.

De esta forma, la explicación de la historia contemporánea de Xochimilco no puede descontextualizarse de los procesos urbanos de la ciudad durante el siglo pasado, cuando Xochimilco se convirtió en área estratégica para el desarrollo y crecimiento de la ciudad a través de su incorporación jurídica, dando lugar a una serie de transformaciones y problemáticas en este

²⁰ Cuando un sitio es inscrito en la Lista del Patrimonio Mundial de la UNESCO, se identifica en él un “valor excepcional universal” que representa la razón que se argumenta para su inclusión en la Lista. De acuerdo con las Directrices Prácticas de la Convención del Patrimonio Mundial 2005, el valor excepcional universal es definido como aquel que trasciende por su excepcionalidad los valores establecidos dentro de las fronteras nacionales, y es incluido como un valor para el presente y futuro de todas las generaciones de la humanidad, cuya protección permanente es de la mayor importancia para la comunidad internacional. Véase: SCHULZE Niklas y Ciro Caraballo Perichi, “Xochimilco: un sistema de valores patrimoniales, atributos y amenazas”, en: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, *Xochimilco. Un proceso de gestión participativa, op. cit.*, p. 101.

²¹ “Xochimilco. Mucho más que canales y trajineras” en: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, *Xochimilco. Un proceso de gestión participativa, op. cit.*, p. 28.

²² LEGORRETA, Jorge, “Xochimilco, ante la última oportunidad para rescatarlo”, *La Jornada*, 12 de junio de 2005.

territorio que fueron “resultado de una multiplicidad de medidas tomadas en distintos momentos y no todas favorecedores de los intereses de Xochimilco y su gente”²³; de ahí que su integración a la ciudad se plantee como forzada, debido a que se dio en términos de la funcionalidad de los recursos y espacio xochimilca en beneficio de la ciudad.

Diversos autores, desde la sociología, la historia y la antropología, entre ellos Canabal Cristiani, Rojas Rabiela, Aréchiga, Legorreta, Terrones, Salles y Valenzuela Arce, coinciden en señalar que los procesos de integración funcional a la ciudad y de urbanización del espacio xochimilca fueron resultado básicamente de dos aspectos fundamentales: su función como proveedor de agua, hecho ocurrido en la primera mitad del siglo XX, y una integración territorial y urbanización aceleradas en la segunda mitad del mismo a partir del desarrollo urbano de la ciudad. En este sentido, resulta significativo que cada uno de estos procesos está directamente relacionados con dos elementos culturales esenciales identificados en la construcción de la identidad cultural xochimilca: el agua y las chinampas (la tradición agrícola).

En el proceso de Xochimilco como proveedor de agua, hay que señalar primero el vínculo histórico que dicho espacio ha tenido con la Ciudad de México, antes y después de formar parte de ella, pues en un primer momento ambos compartieron condiciones de vida lacustres, aspecto que la ciudad perdió cuando “poco a poco las corrientes procedentes del entorno montañoso que cierra el valle, fueron primero controladas como ríos y después cubiertas por nuevas calzadas y avenidas que conservan sus nombres (Río Churubusco, Río de la Piedad, Río Mixcoac, Río San Joaquín)”²⁴.

Asimismo se identifica una vinculación regional a partir de una tradición de intercambio comercial y de producción empezada en la época ancestral, donde los canales, cuya construcción era la forma de preservar el lago, fueron aprovechados para la comunicación entre las poblaciones de Xochimilco, las localizadas en las riberas del lago, y la ciudad²⁵. De manera tal que puede identificarse aquí una forma de coexistencia de la antigua ciudad de México con el espacio xochimilca.

Fue a partir de la pérdida del carácter lacustre de la ciudad y su conversión en centro de poder político, económico y social, lo que dio paso a una nueva relación de dependencia en la que Xochimilco quedó subordinado a las nuevas e inmediatas necesidades urbanas. Sin embargo, la utilización de este espacio y la explotación de sus aguas inició desde finales del siglo XIX, cuando el gobierno federal decide modernizar la obra pública hidráulica y construir en él un acueducto que dotara a la capital del agua que los manantiales de áreas circundantes como Chapultepec, Santa Fe y el Desierto de los Leones no podían ya proveer.

Así, el todavía entonces municipio foráneo de Xochimilco enmarcó su primera década del siglo XX en la realización de las obras de captación de agua de los manantiales que la conducirían

²³ SALLES Vania y José Manuel VALENZUELA Arce, *En muchos lugares y todos los días. Vírgenes, santos y Niño Dios. Mística y religiosidad popular en Xochimilco*, El Colegio de México, México, 1997, p. 40.

²⁴ “Zonas de Monumentos Históricos del Centro de la Ciudad de México y de Xochimilco”, *op. cit.*

²⁵ TERRONES López, “Xochimilco sin arquetipo. Historia de una integración urbana acelerada en el siglo XX”, *op. cit.*

por un acueducto a la Ciudad de México, lo que sería conocido como el Acueducto de Xochimilco. En el Diario Oficial del 20 de abril de 1904 se publicó el decreto de la expropiación de terrenos para su construcción, la cual inició el 18 de julio de 1905 y concluyó en 1912, convirtiéndose en una de las grandes obras públicas heredadas por el Porfiriato.

El acueducto unía a Xochimilco con la ciudad a través de un largo trayecto de 32 kilómetros de largo -que en gran parte es hoy en día la avenida División del Norte-, el cual iniciaba en el pueblo ribereño de San Luis Tlaxialtemalco y desembocaba en un edificio que albergaba la casa de maquinas en la colonia Condesa, donde el agua era almacenada, enviada a cuatro depósitos reguladores en Molino del Rey y redistribuida a la ciudad²⁶. Dentro del sistema de captación de agua desarrollado durante esta etapa pueden agregarse la construcción de casas de bombas de agua, canales y chimeneas de control de presión a lo largo del territorio xochimilca.

Para este tiempo ya habían desaparecido los lagos de Xochimilco y Chalco, a raíz del control del sistema hidráulico de la Cuenca de México llevado a cabo durante los siglos anteriores, por lo que la decisión de construir un acueducto actuó de manera directa e irrevocable en el espacio xochimilca en las siguientes décadas²⁷. En este punto hay que recordar que actualmente, aunque se haga referencia al lago de Xochimilco, éste ya no existe como tal, lo que se denomina "lago" es en realidad la multiplicidad de canales bifurcados a partir de lo que éste fue.

Hasta aquí puede señalarse que durante la primera mitad del siglo XX el gobierno asumió como política pública el entubamiento de ríos y la desecación de lagos y canales, en una lógica donde ello parecía ser la única solución y posibilidad para el crecimiento y la modernización de la ciudad. De hecho, para la década de 1940, tiempo en el que Xochimilco era ya delegación, el acueducto dejó de funcionar como consecuencia de fallas y pérdida de su caudal en 1930, de lo que derivó la instalación de bombas en Xotepingo para aumentar la capacidad de extracción del agua. La agresiva explotación de los diferentes manantiales de dio como resultado el corte del aprovisionamiento de agua a la ciudad, lo que dio lugar a que los canales que conectaban diferentes zonas de la ciudad desaparecieran como vías de comunicación, quedando solamente esta característica al interior de los canales de Xochimilco; como ejemplo puede citarse que el Canal Nacional o Canal de la Viga desapareció, rompiendo con ello el vínculo que comunicaba a Xochimilco con el centro de la ciudad y por el cual transitaban diversos tipos de embarcaciones, desde trajineras de carga, transporte colectivo público hasta las famosas chalupas²⁸.

Asimismo, desde este tiempo empiezan a notarse los efectos para el sistema ambiental de las decisiones tomadas, pues con el lento agotamiento de manantiales y canales por la

²⁶ TERRONES López, "Xochimilco sin arquetipo. Historia de una integración urbana acelerada en el siglo XX", *op. cit.*

²⁷ Para una profundización sobre la historia del sistema hidráulico xochimilca véase: ARÉCHIGA Ernesto, "De la exuberancia al agotamiento. Xochimilco y el agua, 1882-2004", en: TERRONES López, María Eugenia (coord.), *A la orilla del agua. Política, urbanización y medio ambiente. Historia de Xochimilco en el siglo XX*, Instituto Mora, Gobierno del Distrito Federal, Delegación Xochimilco, México, 2004, pp. 95-149.

²⁸ TERRONES López, "Xochimilco sin arquetipo. Historia de una integración urbana acelerada en el siglo XX", *op. cit.*

sobreexplotación de los mantos acuíferos registrados a mediados de siglo, las aguas tratadas y las aguas negras se volvieron opción para alimentar las chinampas, lo cual repercutió en la alteración de la zona lacustre, la de los suelos agrícolas y la desaparición de vegetación y fauna endémica.

Así, en un primer momento la relación de la ciudad con Xochimilco fue la de proveedor de agua para la subsistencia de su cada vez más creciente población, la cual, de acuerdo con Terrones, asumió el abastecimiento de dicho recurso como una necesidad y un derecho irrenunciable que debía ser garantizado por las autoridades locales.

En este sentido, durante este tiempo la infraestructura construida al interior de Xochimilco obedeció exclusivamente a las necesidades de las obras hidráulicas que se llevaban a cabo en ella, como fue el caso del tranvía eléctrico, inaugurado en 1908 y cuya ruta lo conectó a la ciudad para una mayor accesibilidad de los trabajadores del acueducto. De hecho, el acueducto tenía dos vías para tranvía, ubicadas sobre lo que es actualmente la carretera que va de Tulyehualco a Xochimilco; una ellas era para el transporte de los materiales para la construcción del acueducto, y la otra para pasajeros y transporte de los productos de los pueblos, éste tranvía era llamado por los lugareños como el “700” o “705”.

La explotación y sobreexplotación de los manantiales de Xochimilco como solución para los problemas del agua en la ciudad no fue su única contribución, pues fue también un factor decisivo para la para la modernización urbana de la ciudad, dado que:

Su papel como proveedor de un insumo hizo posible la subvención del crecimiento urbano y el desarrollo industrial durante gran parte del siglo XX. Sin el agua de Xochimilco, la aparición y el crecimiento de nuevas colonias en la capital no hubiera sido posible, como tampoco hubiera sido factible la política de industrialización[...] en ciertas áreas de la ciudad de México, sobre todo a partir de la medianía del siglo.²⁹

La ubicación e historia de Xochimilco lo han ligado a la capital del país, con la que ha mantenido una diversidad de interrelaciones económicas, políticas y culturales, intercambiando productos agropecuarios por bienes manufacturados y más tarde industrializados, dotándola del agua de sus manantiales y de la fuerza de trabajo, que poco a poco se fue alejando de las actividades agrícolas para ingresar a las filas del proletariado industrial, primero, y después ser parte de una reserva laboral para el sector terciario de la economía urbana.³⁰

El segundo proceso, el de la integración territorial del espacio rural xochimilca a la dinámica urbana, ha sido considerado como tardío desde la perspectiva del crecimiento urbano, ya que se ubica en la década de 1970, pero de ejecución acelerada e intensiva. El parteaguas de la conurbación, coinciden autores como Terrones y Canabal, lo constituyeron las obras realizadas con motivo de la Olimpiada de 1968, específicamente el canal olímpico Virgilio Uribe en Cuemanco, la construcción de obras viales de acceso a la delegación como la calzada México Xochimilco-Tulyehualco, la prolongación de la avenida División del Norte y Viaducto-Tlalpan, el Anillo Periférico Sur, así como las obras de urbanización alrededor del canal de Cuemanco y frente

²⁹ TERRONES López, “Xochimilco sin arquetipo. Historia de una integración urbana acelerada en el siglo XX”, *op. cit.*

³⁰ CANABAL Cristiani, Beatriz (et al.), *La ciudad y sus chinampas: el caso de Xochimilco*. Universidad Autónoma Metropolitana- Xochimilco, México, 1992, p. 7.

a Villa Coapa, en Tlalpan; todas ellas construcciones que impulsaron un crecimiento desordenado del espacio y que especialmente conurbaron el centro de Xochimilco, Tepepan y el norponiente de la delegación ³¹.

El impacto del proceso de integración territorial ha sido referido por Terrones, retomando a López Rangel, en términos de que antes de esa época, en el tejido de la ciudad de México no se percibía a Xochimilco, más que como una pequeña población adyacente a la ciudad; lo cual no quiere decir que no se encontrase en contacto con ella, pues dicho espacio lacustre tenía usos sociales recreativos, deportivos y culturales para la población en general, sin olvidar que existía un vínculo comercial por su carácter de productor agrario que después se transformó en proveedor de fuerza de trabajo:

Lo que sí cambió fue ya no sólo se hacía un uso social y funcional, sino que para este periodo se adicionó la "cualidad" de Xochimilco como una enorme reserva territorial para habitación y construcción de infraestructura para una población creciente que iba moviéndose de las delegaciones centrales a las periféricas. De ello derivó un problema que al día de hoy persiste, una intensiva ocupación, a la que le fue inherente un aumento de población, cuya principal transformación ha sido el cambio en el uso de suelo agrícola a uno urbano, pero que también incluye una serie de problemáticas económicas, políticas, sociales, ambientales y culturales que han trastocado su perfil sociocultural, pues se relaciona con sus recursos naturales, el paisaje delegacional y la composición espacial de los pueblos originarios y barrios antiguos.

Entre las más visibles pueden mencionarse la escasez de agua y los hundimientos diferenciales como consecuencia de la reducción de mantos acuíferos a partir del bombeo que todavía se hace; el deterioro por los desniveles del agua y contaminación de los canales; un desequilibrio biológico y ecológico; una anárquica urbanización en los suelos de conservación; el cambio de actividades tradicionales a unas mejor remuneradas; una explotación turística que no ha tenido en cuenta aspectos socioculturales; impactos sociales y ambientales por el deterioro ecológico de la zona lacustre y chinampera; la transformación política y administrativa del espacio; una creciente complejidad en la ocupación del territorio Xochimilca, especialmente en las relaciones entre sus habitantes originarios y quienes han llegado a vivir ahí como resultado de la urbanización del lugar; así como una percepción de amenaza latente en la pérdida de la identidad cultural de ante la "modernización" y las dinámicas urbanas.

De manera general, los autores coinciden en señalar dicho proceso como una urbanización anárquica o caótica, de fragmentación territorial en la traza del espacio, dando lugar a una imbricación de lo rural con lo urbano, que más que coexistir, se contraponen:

Incorporadas a la ciudad, el contraste de estas zonas de Xochimilco parece acrecentarse con el paisaje que se advierte desde el Periférico que divide y enmarca de manera entrometida y

³¹ Véase: TERRONES López, M^a E, "Xochimilco sin arquetipo. Historia de una integración urbana acelerada en el siglo XX", *op. cit.*; CANABAL Cristiani, Beatriz (et al.), *La ciudad y sus chinampas: el caso de Xochimilco*. Universidad Autónoma Metropolitana- Xochimilco, México, 1992.

despiadada la zona ecológica del lago de Xochimilco, sus canales y chinampas, con un complejo entramado de vías rápidas, puentes y calles invasivas. Entre estos elementos urbanos tan disímiles, brotan tulares que se rebelan a ser tragados por el asfalto. Estos ejes que han colaborado a la conurbación de Xochimilco a la ciudad, no coexisten con el paisaje de manera armónica; vinculan pero no integran la nueva ciudad al mundo lacustre.³²

A la caótica urbanización se suman las diversas y complejas formas de ocupación del territorio, principalmente en las inmediaciones de los espacios agrarias tradicionales, por parte de grupos externos, lo cual ha incidido directamente en la dimensión simbólica del espacio xochimilca, ya que, en primera instancia, esta situación ha desdibujado los límites territoriales y modificado, en una parte significativa de casos, la traza de barrios antiguos y pueblos originarios:

La zona ribereña, de pie de monte y de montaña vieron llegar nuevos grupos de avecindados que, aunados al crecimiento natural de su población, desdibujaron con la edificación de casas y conjuntos habitacionales los límites existentes entre estas poblaciones y derivaron en una integración forzada de poblados acostumbrados a la dinámica corporativa y autónoma que tenían desde la época colonial.³³

Ello puede explicarse, de acuerdo a Terrones, por una multiplicidad de causas, entre ellas una nula planeación urbana para esta área, así como la modificación de la legislación a principios de la década pasada sobre la propiedad agraria y ejidal, específicamente la modificación en 1992 del artículo 27 constitucional que permitió que espacios considerados zonas de conservación fuesen objeto del mercado inmobiliario y la demanda de terrenos para construir viviendas populares; es decir, se legitimó la apropiación privada de terrenos agrícolas y se pusieron candados para una eficiente aplicación de normas de regularización en áreas declaradas como de conservación. Como ejemplo puede señalarse que entre la década de 1980 y el año 2000 se construyeron en Xochimilco más de 78 000 viviendas en áreas de suelo de conservación³⁴.

A ello hay que agregar que la complejidad en las relaciones sociales consecuencia de la colindancia de barrios antiguos y pueblos originarios con colonias, complejos habitacionales y fraccionamientos de tipo residencial, ha desembocado en la conformación de un espacio donde existen un conjunto de grupos sociales con orígenes e intereses diversos; un espacio que de tener la característica de ser comunitario cuando todavía no formaba parte de la ciudad, pasó a disgregarse en dos: uno que corresponde a quienes ven en Xochimilco un espacio con el que guardan una identidad cultural y otro para quienes es sólo un espacio habitacional que no los dota de identidad alguna.

El problema en esta relación no es en sí la coexistencia, sino que existe por parte de los habitantes originarios una auténtica preocupación por la pérdida del territorio y por tanto de la

³² TERRONES López, "Xochimilco sin arquetipo. Historia de una integración urbana acelerada en el siglo XX", *op. cit.*

³³ Cruz citada por Terrones.

³⁴ DELGADILLO Víctor (et. al), "Ordenamiento urbano y asentamientos irregulares", en: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, *Xochimilco. Un proceso de gestión participativa*, *op. cit.*, p. 232.

identidad xochimilca, a medida que la ocupación territorial sigue vigente y amenaza con desdibujar aún más el paisaje y formas de vida tradicional, puesto que, desde su percepción, “la cultura de Xochimilco está en riesgo, desde las partes más altas de la montaña se puede ver como la mancha urbana va invadiendo lo que fue Xochimilco, un patrimonio todavía no perdido”³⁵.

A lo largo del siglo pasado se emitieron decretos para proteger y salvaguardar a Xochimilco, como los de 1936 y 1942 que lo declaraban “Zona Típica y Pintoresca y de Belleza Natural”³⁶; el decreto presidencial, reconocido por el INAH, del 4 de diciembre de 1986 que lo declaraba “Zona de Monumentos Históricos”³⁷; uno de los de mayor importancia en su historia contemporánea, el del 11 de diciembre de 1987, cuando fue declarado Patrimonio Cultural de la Humanidad por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO); el de mayo de 1992, cuando se le declara como Área Natural Protegida; su inclusión como sitio en el Convenio RAMSAR sobre la protección de humedales; o el origen en el año 2005 del Proyecto UNESCO-Xochimilco³⁸.

Pese a ello, la percepción de los habitantes sobre el proceso de explotación de sus recursos, así como la integración forzada del entorno rural de Xochimilco a lo urbano a partir de las necesidades de la ciudad, persiste y puede sintetizarse en una significativa frase enunciada por uno de los habitantes originarios del lugar: “La ciudad se comió a Xochimilco”³⁹.

Es bajo esta lógica de composición compleja de espacio lacustre y agrario al tiempo que urbano, de un proceso histórico que señala una deuda pendiente que la ciudad tiene con Xochimilco por el agua, de una activa defensa de la tierra y la territorialidad ante la anárquica urbanización que ha tomado forma a través de infraestructura y bienes inmobiliarios en zonas de suelo de conservación, desapareciendo chinampas, canales y áreas verdes, de un espacio social desigual en cuanto a dotación de servicios, y en donde el principal problema parece ser la conciliación de ambos aspectos, la condición urbana actual de la demarcación y su necesidad cultural, social y económica de conservar y mantener sus ancestrales e históricas condiciones geográficas y ambientales, como son sus canales y chinampas, para la conservación de lo que consideran su patrimonio tangible e intangible, que se establece el contexto de construcción y reconstrucción de la identidad cultural en Xochimilco.

³⁵ Declaración de Rodolfo Cordero, cronista de Xochimilco, en: *III Encuentro de Cronistas del Sur*, “El patrimonio perdido de los pueblos del sur, 1521-1960”, llevado a cabo en el marco de las fiestas de San Agustín de las Cuevas (Tlalpan) el 17 agosto de 2006.

³⁶ Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, *El Comité del Patrimonio Mundial ha inscrito el Centro histórico de México y Xochimilco en la lista del patrimonio mundial*, Convención sobre la protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural.

³⁷ “Zona de Monumentos Históricos”, *Diario Oficial*, 4 de diciembre de 1986.

³⁸ El Proyecto UNESCO-Xochimilco representa un plan con objetivos a corto y largo plazo para rescatar el patrimonio cultural de Xochimilco a través de la participación de diferentes actores sociales: habitantes, investigadores, científicos y autoridades de los tres niveles de gobierno

³⁹ Gonzalo Camacho, investigador originario de Xochimilco en la plática “Importancia del Niñoapan en el barrio de Xochimilco”, en el marco de la visita del Niñoapan al Museo Nacional de las Culturas Populares, Coyoacán, el 3 de febrero de 2006.

REPRESENTACIONES DE XOCHIMILCO

A partir del ya mencionado contexto de complejidad sociocultural en que se inscribe el espacio xochimilca, pueden identificarse dos lecturas o formas de representación, una que se construye desde fuera, a partir de los “otros”, y una que se constituye desde dentro, a partir del “nosotros”. Esta relación bien podría identificarse también bajo la percepción que muchos habitantes reconocen en el propio territorio, en donde establecen que, como en todos los pueblos, existen dos zonas, la turística y la del pueblo.

La representación desde los “otros”: folclore y turismo

En la lectura de Xochimilco realizada desde fuera, éste es visto y ha funcionado principalmente como un destino turístico y recreacional, siendo los paseos en trajinera por los canales centrales lo que ha sido destacado como típico y representativo:

Los canales y las chinampas de Xochimilco, sitio de esparcimiento de visitantes nacionales y extranjeros, con sus trajineras engalanadas con alegres portadas, representan el acervo cultural más entrañable de sus habitantes. El acceso a los canales se realiza por una red de embarcaderos, muchos de los cuales cuentan con servicio de estacionamiento, orientación turística, comida típica, tianguis de artesanías y servicios sanitarios, lo que, en suma, permite un agradable recorrido entre vendedores de flores, mariachis y otros conjuntos de música típica mexicana.

Xochimilco ha habilitado recientemente el embarcadero de Cuemanco, en el que se combinan la recreación y la conciencia ecológica: un paseo por sus canales recuperados y habilitados para la práctica del turismo responsable es, ahora, una de las mejores opciones para la diversión y el entretenimiento familiar⁴⁰.

De hecho se ha erigido como uno de los espacios de la Ciudad de México apropiados como referentes de identidad nacional, en el sentido de una cultura mayoritaria que reconoce de los pueblos indios solamente lo que el discurso nacional ha dictado como aceptable, es decir, la figura de espacio patrimonial como algo que pertenece a todos los mexicanos y que los caracteriza, tal y como se ha plasmado en diversas guías de turismo:

Paradójicamente, dentro de la urbe más grande del mundo tenemos aún (por fortuna) reminiscencias de nuestro pasado prehispánico, testimonios que nos ponen en contacto con aquella época esplendorosa de nuestra historia. Cualquier mexicano que se precie de serlo ha de disfrutar, al menos una vez en su vida, una visita a Xochimilco, a ese lugar que no olvidamos jamás porque ahí encontramos nuestras más profundas raíces. En un paseo dominguero, el visitante se reencuentra con el paisaje de las chinampas, único vestigio agrario precolombino que ha llegado hasta nuestros días. Pero visitar Xochimilco es mucho más que ir en busca de nuestra historia y nuestra cultura, es el deseo ferviente de rescatar la esencia mexicana.⁴¹

Evidentemente la representación de Xochimilco desde la visión de la cultura mayoritaria es la que predomina, puesto que forma parte de un discurso que lo ubica como referente nacional y parte de

⁴⁰ Folleto Las chinampas de México, Patrimonio Cultural de la Humanidad, Programa DFiesta en el D.F., Secretaría de Turismo, Gobierno del Distrito Federal, México, 2006.

⁴¹ DÍAZ Martha, “Xochimilco, tienes algo que no olvidaré jamás”, México desconocido, Núm. 221, Julio 1995.

la identidad cultural de los mexicanos, ello bajo la lógica de ser un espacio que resguarda parte del paisaje que predominó en la historia antigua del país, representado así el vínculo más cercano a un pasado lejano, muchas veces desconocido, pero que se ha convertido en referente histórico. A ello se aúna la caracterización como espacio de reposo y quietud que contrasta con la vida urbana de las grandes ciudades, como lo es la de México, en donde las constantes son el ruido y el ritmo de vida acelerado; discurso a partir del cual puede identificarse la ruptura que se hace de los espacios rurales con el contexto urbano y su no inclusión en el mismo.

Otro aspecto que ha contribuido a dicha representación es su declaración como Patrimonio Cultural de la Humanidad por parte de la UNESCO en 1987, hecho que modificó la percepción del espacio xochimilca como un bien patrimonial que debía ser protegido, pero que también incrementó el interés externo para convertirlo en punto turístico de la ciudad.

El problema a este respecto puede englobarse en la pregunta: ¿quién detenta el patrimonio cultural? Pues durante mucho tiempo las decisiones tomadas alrededor de Xochimilco y su patrimonio han dejado fuera las voces de los chinamperos, ejidatarios y habitantes originarios, quienes tendrían que ser los principales detentadores de sus bienes culturales, pues a partir de la calificación internacional de la UNESCO no han sido pocos los proyectos y programas que bajo la consigna de protección han utilizado dicho espacio con fines ajenos a los de sus habitantes, de lo que se desprende una característica que ha marcado particularmente el espacio xochimilca, la resistencias sociales para la defensa del territorio.

El caso más representativo por la resonancia que alcanzó fue el plan desarrollado entre 1989 y 1994 como parte de los propuestas gubernamentales del Distrito Federal para rescatar Xochimilco, el cual fue denominado Plan de Rescate Ecológico. Precisamente el contexto en el que se originó fue dos años después al estatus de patrimonio dada a este espacio y en el que el impacto ambiental por la urbanización, principalmente la contaminación de los canales y la urbanización de chinampas se hacía evidente. Dicho plan, que para investigadores como el arquitecto Jorge Legorreta representó un proyecto emanado de las primeras visiones de la globalidad, tenía fines turísticos y deportivos:

La propuesta era edificar un gran lago artificial con fines turísticos y deportivos de 360 hectáreas, 10 veces mayor que la superficie del lago de Chapultepec, y a su alrededor la creación de una zona de chinampas con clubes recreativos y deportivos, así como zonas culturales y áreas comerciales concesionadas; y en ambos lados del Periférico, la construcción de edificios elevados, similares a los existentes en los actuales tramos de San Jerónimo a Perisur; además, la creación, también al lado del Periférico, de dos grandes lagunas de regulación (Ciénega Grande y Ciénega Chica).⁴²

Como tal no fue llevado a cabo porque se modificó a raíz de la oposición comunitaria que encontró entre los habitantes de Xochimilco, principalmente en chinamperos y ejidatarios, debido a que cuando surgió la propuesta, en 1989, fueron publicados en el *Diario oficial* los decretos para

⁴² LEGORRETA, Jorge, "Xochimilco, ante la última oportunidad para rescatarlo", *op. cit.*

expropiar los ejidos de San Gregorio Atlapulco y Xochimilco como base para la instrumentación de dicho Plan de Rescate⁴³, lo que se constituyó en una de las más importantes resistencias agrarias en la década pasada, resistencia que logró frenar la urbanización de la zona chinampera y ejidal aledaña a Xochimilco y San Gregorio Atlapulco.

Sin embargo, una vez reformado, dicho plan se concentró en la edificación de obras como el Parque Ecológico de Xochimilco, el Mercado de Plantas y Flores de Cuemanco y una zona deportiva; construcciones que para especialistas como el propio Jorge Legorreta no contribuyeron a resolver los problemas de fondo que en ese momento, y aún el día de hoy, eran urgentes para la delegación, tales como la excesiva extracción del agua, la urbanización de la zona chinampera, y la contaminación y mantenimiento de los canales.

La realización, aunque fuera en parte, del plan de rescate incrementó el ya de por sí fuerte sentimiento por parte de los habitantes originarios de intromisión y utilización funcionalista de su espacio y recursos. Principalmente porque las versiones oficiales lo plantearon como solución a problemas que afectaban la imagen y sobre todo el turismo de la zona, así como un proyecto de participación de los habitantes xochimilcas y en beneficio de los mismos:

A pesar de su importancia, Xochimilco estaba muriendo. Hasta hace unos años, el número de visitantes había descendido a unos tres o cuatro mil cada semana. Los canales, en plena decadencia, estaban convertidos en una verdadera cloaca por las aguas negras vertidas ahí y por el lirio que, de adorno, se convirtió en una plaga que paralizó la corriente.

A causa de esto la agricultura se fue abandonando, el área se deforestó y las comunidades vieron emigrar a muchos de sus habitantes con la consecuente pérdida de cultura, valores y tradiciones xochimilcas. Aunado a lo anterior, cada temporada las lluvias torrenciales provocaban graves inundaciones con pérdida de vidas humanas y bienes. Triste panorama: una vez degradados el potencial turístico y la agricultura, se presentó el fenómeno de la urbanización de chinampas y ciénegas, ante su inutilidad como medio de subsistencia.

La solución a estos graves problemas tomó forma a finales de 1990, al concertarse el Plan de Rescate Ecológico de Xochimilco, que incluyó obras hidráulicas monumentales, tratamiento de aguas, y estudios históricos antropológicos derivados de las propuestas de ejidatarios, chinamperos, floricultores, horticultores, habitantes de San Gregorio Atlapulco, San Luis Tlaxialtemalco y los 18 barrios y 14 pueblos de Xochimilco. A este esfuerzo colectivo sin precedentes se unieron también investigadores universitarios de diversas disciplinas.

El plan culminó con obras muy concretas, entre las que destaca el bellissimo Parque Ecológico de Xochimilco, inaugurado en junio de 1993. Este parque es un amplio espacio de 189 ha ubicado al inicio de la prolongación del Anillo Periférico, junto a la pista olímpica de canotaje del Canal de Cuemanco. [...] Este parque fue ideado para toda la familia, pues cada quien encontrará aquí algo interesante, incluso un sensacional curso de verano.⁴⁴

De esta forma, la concreción del plan, especialmente simbolizado por el Parque Ecológico de Xochimilco (PEX), ha tenido lecturas que van desde el ejemplo de la explotación de un bien público en detrimento de las necesidades inmediatas del entorno ecológico y de una construcción que no identifica ni representa el espacio xochimilca y a sus habitantes:

⁴³ SALLES Vania y José M. VALENZUELA Arce, *op. cit.*, p. 42.

⁴⁴ DÍAZ Martha, "Xochimilco, tienes algo que no olvidaré jamás", México desconocido, Núm. 221, Julio 1995.

Desde su origen, [el Parque Ecológico de Xochimilco]ha despertado controversia toda vez que es producto de una expropiación a los ejidatarios de Xochimilco, maquinada y ejecutada en 1989 por Carlos Salinas de Gortari y el regente de la ciudad de México en turno, Manuel Camacho Solís. Esta expropiación encontró gran oposición y resistencia por parte de campesinos y ejidatarios -principalmente de San Gregorio Atlapulco, agrupados en el Frente Emiliano Zapata para la Defensa del Ejido- que fueron despojados de sus tierras, por tal motivo el PEX nunca ha tenido legitimidad y tampoco se identifica con el pueblo de Xochimilco. Es producto de un acto autoritario y despótico [...] nunca se ha vinculado realmente con los verdaderos defensores de la tierra y la ecología originarios de Xochimilco.⁴⁵

Así, la representación dada a Xochimilco desde el exterior se ha centrado en hacer de él un espacio que parece pertenecer a todos menos a quienes lo habitan, las más de las veces destacando esa condición de folclore y turismo que desde el interior se ha asumido como forma de actividad económica, como sería el ejemplo de las trajineras, que los mismos habitantes reconocen como una parte de lo que es hoy este espacio, pero que no representa su totalidad cultural.

Incluso cuando el propio espacio de Xochimilco representa el objeto de reconocimiento por su calidad de patrimonio cultural y el valor social, cultural, ecológico, económico y político que guarda, el discurso externo repite dicha condición de utilización. Una anécdota que puede ejemplificar ello fue la presentación oficial del libro *Xochimilco, un proceso de gestión participativa*⁴⁶, el cual recopiló las memorias del proyecto UNESCO-Xochimilco. En dicha ceremonia, organizada por la representación de UNESCO en México, el INAH y el Gobierno del Distrito Federal, en la mesa de presentación hubo alrededor de 10 funcionarios y autoridades y tan sólo un chinampero, quien destacó las necesidades de Xochimilco en un discurso, en el mayor de los casos, contrapuesto al enarbolado por los funcionarios; asimismo, la gran mayoría del público asistente se componía de medios de comunicación y personas relacionadas con las instituciones que publicaron el texto, aunque también hubo un grupo de gente de Xochimilco, sin embargo la presentación no parecía dirigida a estos últimos, sino a destacar la importancia que Xochimilco tiene para la Ciudad de México. Al final de la presentación, cuando los funcionarios se tomaron las fotos para la prensa, un grupo de ejidatarios del Frente Emiliano Zapata para la Defensa del Ejido desplegó una manta con una demanda para parar la urbanización de la zona ejidal de los pueblos originarios, aprovechando con ello la atención de los medios de comunicación y provocando cierta molestia entre los asistentes, quienes vieron como un acto de mal gusto tal intervención.

En contraposición, al otro día se llevó a cabo la presentación del mismo libro pero en Xochimilco, en la explanada del Convento de San Bernardino de Siena, sin medios de comunicación que cubrieran el evento y sin el número de autoridades que hubo en la ceremonia oficial, salvo el caso de Ciro Caraballo, coordinador del Proyecto UNESCO-Xochimilco, quien entre los habitantes es el único que tiene el reconocimiento de convivir y conocer el otro Xochimilco, el de los originarios, y con la participación de Rodolfo Cordero, el cronista del pueblo.

⁴⁵ VENANCIO González, Félix, "Parque Ecológico de Xochimilco: interés público", en: *El Ahuejote*, 16-31 de agosto de 2006, p. 7.

⁴⁶ Llevado a cabo el 25 de agosto de 2006 en el Castillo de Chapultepec, en la Ciudad de México.

En este sentido, resulta difícil cambiar la representación del Xochimilco turístico cuando desde las mismas instancias encargadas de difundir la riqueza cultural de Xochimilco se repite el discurso funcional de este espacio; tal y como puede apreciarse en una noticia reciente sobre un desarrollo económico planteado por la nueva administración del gobierno de la Ciudad de México, en el que esta delegación estaría incluida:

El jefe de Gobierno electo, Marcelo Ebrard, aseguró que las delegaciones Azcapotzalco, Iztapalapa y Xochimilco se convertirán en los tres nuevos polos de desarrollo económico en la ciudad de México, en las que se realizarán diferentes tipos de proyectos con inversión pública y privada, con un esquema similar al que se llevó a cabo en el corredor Reforma-Centro Histórico.

Dijo que en el caso de Xochimilco, que se ha convertido en una delegación dormitorio, se impulsarán actividades que vayan con la vocación del área, por lo que el objetivo es la construcción de un acuario, el cual será el pivote turístico de la zona sur. [...] “Xochimilco para mí es una prioridad. Tenemos que frenar la pérdida de superficie en la zona chinampera y rescatar los canales, por eso queremos hacer el acuario, con inversión pública y privada, que nos va a dar los recursos para sostener el área”.⁴⁷

Esta representación de Xochimilco como espacio que puede ser explotado en aras de su bienestar no tiene cabida para quienes lo habitan, pues la apelación a su valor sólo como “atractivo turístico” da una lectura pragmática, desprovista de la dimensión cultural y que continua reproduciendo un discurso parcial de lo que este espacio es. En este sentido, hay que señalar que no se subestima el hecho que la actividad turística representa una fuente de empleo para una parte significativa de la población, por ejemplo la que se realiza en los embarcaderos; sin embargo, la principal crítica es que se trata de una explotación turística que actúa en detrimento de los propios recursos con que se pondera la cualidad turística de la demarcación, lo que supone insostenible su conservación a futuro y repercutiendo en otros elementos que dotan de identidad al interior, como la chinampería o la existencia de los canales y todo el entramado social y cultural que se da en torno de ellos.

De ahí que una de las demandas de los pueblos originarios, barrios antiguos y colonias sea que los gobiernos delegacional y federal hagan una correcta difusión de Xochimilco y su cultura⁴⁸, lo cual implicaría un conocimiento más profundo de las especificidades culturales en el complejo mosaico que supone la demarcación en sí:

“Todos vemos los anuncios que indican que Xochimilco es Patrimonio Cultural de la Humanidad, como por ejemplo el rótulo colocado a un costado del Periférico, en prolongación División del Norte, así como dando la bienvenida a éste territorio; otro anuncio con estas características, el que se ubica en la esquina del Deportivo Xochimilco, donde inicia la carretera para adentrarse a los pueblos originarios de la montaña y la zona lacustre, y otro rótulo más en el Centro Histórico de Xochimilco, sobre la avenida Guadalupe I. Ramírez, unos metros antes del Templo de San Bernardino de Siena. ¿Pero qué tanto conocerán de este afamado Patrimonio, el común de la gente originaria y vecindada e incluso las autoridades en sus tres niveles?”⁴⁹

⁴⁷ GONZÁLEZ Alvarado, Rocío, “Ebrard: dispararán tres delegaciones el desarrollo del DF”, *La Jornada*, 10 de octubre de 2006.

⁴⁸ Observaciones registradas en: Taller “Fortalecimiento de las Instituciones de los Pueblos Originarios, Xochimilco, Milpa Alta y Tláhuac”, Delegación Xochimilco.

⁴⁹ José Genovevo Pérez Espinosa, cronista del pueblo originario de San Luis Tlaxialtemalco, testimonio hecho en el *III Encuentro de Cronistas del Sur*, “El patrimonio perdido de los pueblos del sur, 1521-1960”, llevado a cabo en el marco de las fiestas de San Agustín de las Cuevas (Tlalpan) en agosto de 2006.

Un ejemplo representativo señalado por los originarios refiere que la gente que visita Xochimilco no conoce o sabe decir qué es una chinampa, la cual suele ser confundida con las trajineras o con las chalupas; o interesarse por conocer parte de la vegetación y fauna endémica, como son los ahuejotes (árboles que crecen alrededor de las chinampas) y los ajolotes o axolotl, que componen parte del ecosistema particular de la delegación.

Sólo conociendo a profundidad la configuración de cada espacio y sus necesidades podrá resarcirse el conflicto siempre presente de los proyectos y programas de desarrollo que no toman en cuenta los procesos culturales de los habitantes, lo cual, desde su percepción pone en peligro su identidad cultural. Ello puede explicarse, en términos de la teoría de la identidad, a partir de que es el grupo dominante, en este caso la cultura mayoritaria de la ciudad, el que quiere asignar una identidad a partir de establecer elementos que desde fuera caracterizan a este espacio, como las trajineras o el ser destino turístico a partir de su folclore.

Esto ha sido enfatizado por algunos organismos como la propia UNESCO, la cual, en el más reciente proyecto que tiene con Xochimilco, ha enfatizado la necesidad de tomar en cuenta el factor humano y las construcciones simbólicas que los espacios patrimoniales conllevan en la creación de estrategias que permitan preservar el patrimonio cultural:

Luego de ocho años de la publicación de los resultados del "Informe de la Comisión de las Naciones Unidas para la Cultura y el Desarrollo", han comenzado a cambiar los proyectos de intervención de sitios con valor natural e histórico en América Latina, aunque no siempre a las velocidades deseadas. En dicho informe se especifica que, buena parte de los fracasos de los proyectos de inversión hasta ahora se debe a que "se ha subestimado la importancia del factor humano, la compleja trama de relaciones y creencias, valores y motivaciones que son el corazón de una cultura".⁵⁰

La representación desde el "nosotros": el imaginario xochimilca

Retomando la definición de imaginario cultural como una autoimagen colectiva que le da una representación cultural a un grupo social, y teniendo en cuenta que el imaginario cultural se constituye en la base y fundamento de las identidades culturales porque a través de él se crean autoimágenes sociales que dotan de sentido y referencia⁵¹, puede entenderse que la representación de Xochimilco desde el "nosotros", desde dentro, se conforma, en primer lugar, en la apropiación simbólica de este espacio y de diversos elementos culturales que son interiorizados por sus habitantes como elementos de referencia identitaria, que en términos simples significaría aquello que los hace distintos a otros lugares de la ciudad.

Esencialmente, el Xochimilco representado desde dentro va más allá de la figura de destino turístico con que se reconoce a este espacio desde fuera, se trata más bien del Xochimilco

⁵⁰ CARABALLO Perichi, Ciro, Álvaro López Lara, "La conservación del patrimonio y la participación social. La gestión interdisciplinaria como detonante del proceso", en: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, *Xochimilco. Un proceso de gestión participativa, op. cit.*, p. 72.

⁵¹ Véase: Capítulo I.

agrícola y de tradición lacustre, con un pasado histórico que resulta base en la conformación actual de su centro histórico, barrios antiguos y pueblos originarios porque forma parte de su identidad, y donde tiene lugar un amplio despliegue de expresiones culturales, especialmente representado en las festividades. Todo ello se identifica actualmente como los bienes patrimoniales materiales e inmateriales, categorías asumidas como parte del discurso de los habitantes de Xochimilco a partir de la intensificación en la importancia de este espacio como Patrimonio Mundial de la Humanidad, el cual ha implicado el reconocimiento de sus especificidades culturales y parece ser el camino más viable para preservar lo que internamente se considera significativo:

Los bienes patrimoniales son, ante todo, espacios o manifestaciones culturales, con valores reconocidos por parte importante del cuerpo social, que deseamos sean transmitidos a las nuevas generaciones. Éstos no sólo refieren a imágenes de un pasado, sino que también tienen un papel muy significativo en el presente, señalando componentes únicos de identidad y pertenencia. Estos bienes, materiales e inmateriales, permiten explicar quienes somos y que tanto podemos transformarnos, sin dejar de ser nosotros mismos. Esta herencia colectiva, natural y cultural, tiene al mismo tiempo una inmensa vocación de futuro, especialmente en el actual y conflictivo proceso de mundialización, donde se requieren de elementos visuales y referenciales que hagan referencia al territorio y a la identidad cultural de los pueblos. Un capital colectivo que puede permitir generar nuevas condiciones de vida social sustentable, sin poner en riesgo los elementos y valores que nos enriquecen como grupo, como región, como país, como cultura. Estos bienes naturales y culturales reservan valores simbólicos, estéticos y sociales, que ya han desaparecido de otros espacios del territorio o de la ciudad, debido al acelerado ritmo de transformaciones requeridas por la dinámica social y económica. Por ello son cada vez más importantes y significativos.⁵²

Los elementos materiales e inmateriales del patrimonio cultural y natural a los que se hace referencia se identifican del siguiente modo: en los elementos materiales, entendidos como el soporte espacial de la cultura, se ubican las construcciones, monumentos, sitios arqueológicos, entornos naturales y paisajes culturales; mientras que los elementos inmateriales corresponden a los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas -junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes- que los grupos reconocen como parte integrante de su cultura⁵³.

En este sentido, aunque muchos de los habitantes no utilicen el término de elementos materiales e inmateriales o puedan establecer a totalidad las relaciones simbólicas con los elementos que los dotan de identidad, sí identifican aspectos particulares que para ellos representan Xochimilco, con el cual crean una imagen del espacio que habitan, y al que se encuentran vinculados, al tiempo que identifican una forma de ser del “nosotros”, de los que habitan en Xochimilco o son xochimilcas.

¿Cuál es esa representación? Una aproximación a ella puede realizarse a partir de una reciente encuesta denominada *Encuesta de valores y representaciones del Patrimonio Cultural y*

⁵² CARABALLO Perichi, Ciro, Álvaro López Lara, “La conservación del patrimonio y la participación social. La gestión interdisciplinaria como detonante del proceso”, *op. cit.*, p. 71.

⁵³ LÓPEZ Lara, Álvaro, “Xochimilco: el patrimonio en el imaginario social de sus habitantes”, en: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, *Xochimilco. Un proceso de gestión participativa*, *op. cit.*, p. 88

*Natural de Xochimilco, 2004*⁵⁴, realizada para el Proyecto UNESCO-Xochimilco con la intención de aproximarse al imaginario social de sus habitantes a partir de sus percepciones sobre este espacio como patrimonio. Aunque el objetivo de la encuesta fue observar de qué manera influía la proximidad con los lugares y monumentos en las percepciones y valoraciones del patrimonio natural y cultural de Xochimilco, resultó una herramienta de trabajo importante en esta investigación en tanto que permite establecer esta representación desde dentro en un contexto contemporáneo.

Asimismo, significó una muestra representativa del universo de estudio xochimilca en tanto que comprendió pueblos originarios, barrios antiguos y asentamientos ubicados tanto en la Zona de Monumentos Históricos como en aquellos alejados de ésta⁵⁵. Aunque podría argumentarse como una de las limitaciones el hecho de que engloba tanto a población originaria como vecindada, la relación de pertenencia identitaria con el lugar se puede establecer a través de los porcentajes de la encuesta misma, aunando a ello que, como se ha establecido anteriormente, se reconoce la heterogeneidad social que compone al espacio xochimilca y por ello no se generaliza que para todos los habitantes de este espacio esta representación sea la misma, pero que sí resulta significativa, puesto que tiene un amplio poder de identificación.

A partir de los resultados puede realizarse una interpretación que señala una clara identificación de valores sociales y representaciones de los habitantes de lo que es su cultura local, diferenciada del resto de las delegaciones de la Ciudad de México y en donde existe una valoración positiva de la identidad xochimilca, sustentada sobre todo por el reconocimiento que se hace de este espacio como Patrimonio Cultural de la Humanidad, que en términos de la identidad responde a la relación de reconocimiento social por parte de los “otros”. En relación a ello, puede observarse que en el particular contexto de Xochimilco, aunque hay otras dimensiones de la identidad, o identidades colectivas, que coexisten, la que tiene mayor preponderancia es la identidad cultural, pues la mayor parte de los originarios, antes que nada se identifican como xochimilcas, sin que ello signifique que no se consideren como ciudadanos o cualquier otro habitante de la ciudad.

La diferencia con otros espacios de la ciudad está claramente señalada por los aspectos con que se identifica a Xochimilco como espacio para vivir⁵⁶: la *tranquilidad*, relacionada con la evocación a una provincia en el contexto urbano-; las *fiestas, costumbres y tradiciones*, que reflejan expresiones culturales propias de relaciones comunitarias de vida; la *vegetación, zonas*

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 87-99.

⁵⁵ En cuanto a la metodología de la encuesta, ésta se integró por personas de ambos sexos, residentes en la Delegación Xochimilco con 15 años cumplidos y más. La entrevista se aplicó de manera personal y a nivel de hogar. El operativo de campo se llevó a cabo durante el mes de agosto de 2004 y abarcó un conjunto de AGEBS (Áreas Geostatísticas Básicas) definidas bajo el criterio del Censo de Población y Vivienda de INEGI 2000, las cuales fueron seleccionadas por sorteo. Se definió una muestra de 640 casos distribuidos en dos conglomerados cualitativos. El primero comprendió el Centro de Xochimilco, los 17 barrios antiguos y el barrio 18 y algunos pueblos originarios como San Luis Tlaxialtemalco, San Gregorio Atlapulco, Santa Cruz Acapulxca y Santiago Tulyehualco; el segundo correspondió al área geográfica que se encuentra fuera de la poligonal del decreto de Zona de Monumentos Históricos de 1986.

⁵⁶ Cuadro 5.2 “¿Qué es lo que más le gusta de vivir en Xochimilco?”.

verdes y plantas, que pueden englobarse como el paisaje natural de la zona; *los canales y chinampas*, que remiten a su condición de entorno lacustre y cultura agrícola, única en la ciudad; y *la gente y la familia*, que enfatizan el papel el atributo del ser comunitario y la familia como núcleo social primario en la vida cotidiana.

En relación a la autoidentificación del carácter social de los habitantes originarios⁵⁷, los atributos que se destacan son lo de ser gente *amable*, atributo al que se le da mayor reconocimiento, seguido de ser *fiestera, tradicionalista, sencilla, trabajadora, honesta, respetuosa y unida*; todos ellos atributos positivos que enfatizan una autoestima alta del ser en colectividad.

A propósito de su identificación con las fiestas, hay que señalar que estas son mayoritariamente las relacionadas con la religiosidad popular, siendo ya característico de Xochimilco el dicho popular de que “En Xochimilco hay más fiestas que días del año”; las principales figuras de éstas fiestas las representan las que conmemoran a los santos patronos de los pueblos originarios y los barrios; los niños dios de cada uno de estos espacios; la figura del Niño o Niño pan⁵⁸, padre del pueblo, que aunque se ha difundido como representativa de todo Xochimilco, su culto popular tiene más relevancia en los barrios antiguos y el centro de Xochimilco; en contraposición, para los pueblos originarios dicho culto se da en relación con las representaciones de vírgenes y santos, especialmente con la Virgen de los Dolores. De hecho, actualmente el Niño visita los pueblos, lo que no sucedía anteriormente puesto que era una imagen de religiosidad popular exclusiva de los barrios xochimilcas.

No obstante, existe un atributo que es también reconocido como característico de la población, aunque sea identificado como un aspecto negativo, este es el de ser *conflictivos*. En referencia a ello, hay que señalar que los conflictos identificados en el espacio xochimilca, al igual que en la mayoría de pueblos originarios, tiene que ver con la defensa territorial ante los asentamientos irregulares, la demanda de la regularización de la tenencia de la tierra y la dotación de servicios urbanos básicos, entre ellos el agua. Han sido las expropiaciones de tierras y ejidos, el no reconocimiento de los límites en las trazas de los barrios antiguos y pueblos originarios, así como las construcciones y asentamientos irregulares en áreas de chinampas o en espacios donde se localizan elementos identificados como parte del patrimonio del lugar, donde se presentan las relaciones de conflicto. En este sentido, aunque en la percepción general se valore negativamente el ser *conflictivos*, en una lectura de una construcción identitaria realizada a partir de relaciones de dominio y poder por parte de instancias superiores, como pueden ser las autoridades y los gobiernos o los grupos culturalmente dominantes, dicho atributo puede tornar su valor a uno positivo en tanto que representa una instancia de defensa de un elemento que dota de identidad cultural.

⁵⁷ Cuadro 5.1 “Percepción sobre el modo de ser de la gente de Xochimilco”, en: *Ídem*, p. 89.

⁵⁸ Para un estudio a profundidad sobre la religiosidad popular xochimilca y la figura del Niño o Niño pan véase: SALLES Vania y José M. VALENZUELA Arce, *En muchos lugares y todos los días. Vírgenes, santos y Niño Dios. Mística y religiosidad popular en Xochimilco*, op. cit.

Hay también en esta representación atributos identificados por parte de los habitantes como elementos de alto valor para su vida cotidiana su vida diaria. Éstos son, en orden de importancia, las relaciones familiares, la religiosidad, las fiestas, y la ayuda en comunidad o ayuda a los demás⁵⁹. Aunque todos estos valores tienen una amplia aceptación en todos los grupos de edad en lo general, los valores de la religiosidad y de ayuda a los demás o reciprocidad son aquellos en los que se advierte una ligera tendencia a concederle menos importancia entre los grupos de edad inferiores a 40 años, lo que establece una de principales preocupaciones señaladas por los xochimilcas, esto es, la transformación de valores en las generaciones más jóvenes, una cuestión que es percibida como amenaza a la continuidad de su identidad cultural.

Otra forma de identificar la representación del “ser xochimilca” se refuerza a partir del apego a lo que consideran valores tradicionales que forman parte de su cotidianidad, entre los que se encuentran el trabajo, el respeto a los mayores, la amistad, y la tradición agrícola⁶⁰. Es particularmente la tradición agrícola un referente de sentido fuertemente arraigado entre los habitantes originarios, al cual se le atribuye un papel muy importante en la constitución de la identidad en la vida diaria incluso entre personas que no se dedican predominantemente a las actividades agrícolas, sin embargo, existe un pequeño porcentaje de personas que perciben una declinación de su importancia lo cual puede explicarse a partir de la diversificación de actividades económicas en la delegación.

En cuanto a los elementos que dotan de distintividad a Xochimilco como espacio en el que se habita, los principales elementos que a juicio de sus habitantes componen el patrimonio cultural son las chinampas, el centro histórico, las plazas, las parroquias y capillas y los canales, y en menor grado las zonas arqueológicas –de las cuales se contabilizan más de 60-; todos ellos elementos culturales materiales que evidencian la importancia de la traza de los barrios antiguos y los pueblos originarios como referentes de territorialidad y que permiten observar la reproducción de un discurso patrimonial basado en los elementos visibles. En este sentido, puede señalarse que una parte significativa del discurso autorreferencial de los xochimilcas se constituye a partir de los elementos que desde el exterior son reconocidos como particulares de este espacio.

De esta forma se comprende que elementos inmateriales de la cultura, como las tradiciones, los mitos y las leyendas sean considerados en una escala de menor importancia como partes del patrimonio en comparación con los elementos materiales antes señalados. Lo cual encuentra una explicación a partir de que “probablemente los elementos inmateriales sean menos valorados en razón de que la fiesta y la tradición oral están tejidas con la vida comunitaria de la población, y en ese sentido son tomadas como prácticas comunes”⁶¹.

⁵⁹ Cuadro 5.2 “Valores en la vida diaria de la gente de Xochimilco”, en: UNESCO, Encuesta de valores y representaciones del Patrimonio Cultural y Natural de Xochimilco, 2004, *op. cit.*, p. 90.

⁶⁰ Cuadro 5.3 “Valores en la vida diaria de la gente de Xochimilco”, en: *Idem*.

⁶¹ LÓPEZ Lara, Álvaro, “Xochimilco: el patrimonio en el imaginario social de sus habitantes”, *op. cit.*, p. 90.

A partir de las acotaciones hasta aquí señaladas, puede decirse que la representación de Xochimilco desde el “nosotros” se compone de una multiplicidad de elementos tanto tangibles como intangibles que entremezclan atributos derivados de la vida cotidiana de sus habitantes, los cuales son reflejo de una tradición cultural que incluye un pasado histórico ancestral; la importancia que la actividad agrícola ha tenido en los pueblos originarios como eje simbólico de identidad; de una cultura lacustre, directamente relacionada con la cuestión agrícola, que ha dado paso a una conformación social y cultural particular de Xochimilco; y de expresiones culturales manifestadas en las festividades, costumbres y tradiciones presentes en el día a día.

Se trata pues de una construcción cultural donde lo ambiental y ecológico se ha entremezclado con lo histórico, lo social, lo económico y lo político. De ahí que, acuerdo con la investigación documental y el trabajo de campo realizado, es posible señalar que en el espacio xochimilca existen dos referentes simbólicos ejes, complementarios, en la vida simbólica de sus habitantes originarios: el agua, que engloba una cultura lacustre a través de los manantiales, los canales y la figura de lo que fue el Lago de Xochimilco; y la chinampa, que engloba la actividad agrícola tradicional de la demarcación.

Son estos dos elementos a partir de los cuales puede establecerse la construcción de la identidad cultural en Xochimilco en un nivel general, pues la carga simbólica que cada uno tiene ha dado paso a una tradición cultural contextual en los barrios antiguos y pueblos originarios, principalmente. Además, los otros elementos culturales interiorizados como referentes identitarios se significan también en torno a dichos elementos, siendo así que alrededor del agua y las chinampas giran el pasado histórico y el origen, la actividad laboral tradicional, el calendario agrícola, las festividades religiosas y otras manifestaciones inmateriales de la cultura como la memoria colectiva y las costumbres heredadas.

El agua como elemento significativo de la identidad cultural xochimilca ha sido referido por diversos autores como fundamental para el desarrollo de la agricultura chinampera, en tanto que ésta se desarrolló a partir de la creatividad en el manejo prehispánico de las aguas: “la población desde la época prehispánica hasta el siglo XX había ganado terreno a los lagos a través de un crecimiento territorial sobre chinampas, creadas *ex profeso* tanto para la producción agrícola como para los asentamientos humanos”⁶².

Incluso, como parte fundamental de la cosmogonía xochimilca se ha acentuado dicha relación:

Con sus lagunas de espejos oscuros, líquidos, la chinampería de Xochimilco lleva en aquellas una isleta ceremonial al centro; y el establecimiento de los primeros calpulli del Olac ribereño emergieron marginalmente de las faldas de los altépetl, los brotaderos de agua. Los aluviones de la montaña fueron aprovechados para ganar terrenos al lago y con motas de tierra arrancadas de las orillas para fortalecer el césped formado con las raicillas de las plantas acuáticas y de los pantanos, crearon camellones o chinampas propicias a una agricultura

⁶² TERRONES López, “Xochimilco sin arquetipo. Historia de una integración urbana acelerada en el siglo XX”, *op. cit.*

consecuente, metódica, apropiada, favorable, benigna, próspera y ritual de una cosmogonía única.⁶³

A ello que hay que aunar los múltiples estudios realizados en Xochimilco y que han determinado el peso simbólico de los canales y en general de la zona lacustre como espacios de integración económica, territorial y de sociabilidad:

A lo largo de los canales han ido fluyendo también los sentidos de la vida social. Los canales son algo más que costuras que separan chinampas no sólo porque son las avenidas por donde circulan las formas, productos y prácticas simbólicas de cada momento sociocultural, sino porque colaboran a la organización de las distintas esferas de la vida cotidiana, bajo la presión del crecimiento urbano que se extiende sin reconocimiento a su territorio, a su topografía y a sus formas de continuar la historia.⁶⁴

En este sentido, la historia juega un papel fundamental en la identidad cultural xochimilca, principalmente porque la relación con el pasado prehispánico -ubicado en el contexto de los pueblos indios de Mesoamérica, con quienes comparte una tradición cultural- se encuentra presente en el imaginario cultural, remitiendo al origen y a la posibilidad de encontrarlo tangibilizado en algunas formas que perviven, como el cultivo en los espacios productivos tradicionales de chinampas y ejidos, o los propios barrios antiguos y pueblos originarios, lugares donde se habita.

Los barrios y los pueblos de Xochimilco han logrado imponer su propio ritmo y continuar como engranajes de la política local. A través de la negociación o del abierto conflicto, han realizado una historia particular en la que sus formas de identidad social han perseverado a pesar de los cambios que la modernización urbana ha impuesto a su territorio. En este caso, habría que ponderar su constancia, y de esta forma considerar que el tiempo ha sido su gran aliado.⁶⁵

De esta forma, la construcción y reconstrucción de la identidad cultural xochimilca puede explicarse a partir de la apropiación simbólica que los habitantes, quienes se adscriben a esa identidad, hacen de Xochimilco como espacio de vida; de ahí que el hecho contextual de que dicho espacio sea hoy día patrimonio cultural implica tener un elemento para negociar con la ciudad que durante años sólo ha visto este espacio desde su funcionalidad, la posibilidad de proteger los elementos que los dotan de identidad: lo que queda de la zona lacustre, las chinampas y ejidos.

La relación histórica y cultural del otro Xochimilco sólo la guardan aquellos que participan en su identidad cultural, porque para ellos todavía tiene significado el lugar donde se vive. Esa es la razón de que, tan sólo en lo que va de la primera década del siglo XXI, se hayan realizado una serie de obras que desde diferentes aspectos recopilan la historia de Xochimilco en lo general y en la particularidad de sus espacios sociales, tanto de pueblos originarios como de los barrios.

⁶³ CORDERO López, Rodolfo, "Xochimilco, ritos y fiestas contemporáneos, la cosmogonía xochimilca", en: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, *Xochimilco. Un proceso de gestión participativa*, op. cit., p. 80.

⁶⁴ SANZ, Nuria "Xochimilco, Patrimonio Mundial en comunidad" en: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, *Xochimilco. Un proceso de gestión participativa*, op. cit., p. 48.

⁶⁵ TERRONES López, "Xochimilco sin arquetipo. Historia de una integración urbana acelerada en el siglo XX", op. cit.

V. SAN LUIS TLAXIALTEMALCO: CONSTRUCCIÓN Y RECONSTRUCCIÓN IDENTITARIA DE UN PUEBLO ORIGINARIO

*Soy de San Luis**

Poema de Silvano Cabello Pérez

*Soy de San Luis Tlaxialtemalco,
hermoso pueblo donde nací;
sus manantiales son un encanto,
sus frescas aguas me hacen feliz.*

*Un ahuehuete gallardo se alza,
entre las aguas del manantial,
donde los peces, nadando saltan
y rayos solares brillo les dan.*

*Por los canales corren tranquilas
muy silenciosas sin descansar;
entre las flores y enramadas
las aves cantan ¡qué dulce hogar!*

*Bello vergel son las chinampas
con hortalizas y flores mil,
sus ilusiones y esperanzas,
en ellas forja el petlaxil.*

*Su nombre es: Acuexcomatl
que siempre en náhuatl pronunciaré,
es la hondonada donde las aguas,
en ondas juegan suave vaivén.*

*Siempre a su lado fiel compañera
regando juntos con el sudor
entre los surcos la sembrera
eso es San Luis ¡gracias señor!*

San Luis Tlaxialtemalco, también conocido como San Luis de las Flores por su tradición de pueblo floricultor, podría remitir para quien no lo conoce a un espacio sacado de alguna obra literaria o a la clásica evocación de un pasado rural que algunos conciben como muy lejano, casi impensable en la actualidad de una ciudad como la de México, que, como ya ha sido planteado, no suele concebirse desde su diversidad cultural.

Sin embargo, en el año 2003 este pueblo originario de Xochimilco, asentamiento ribereño del antiguo lago de Xochimilco, estuvo de fiesta al conmemorar 400 años de su fundación, evento que tuvo como marco la presentación del libro *La fundación de San Luis Tlaxialtemalco según los títulos primordiales de San Gregorio Atlapulco: 1519 -1606*, que no es otra cosa que su “acta de nacimiento”, la recopilación de su origen histórico. Ello fue resultado de un interés comunitario por recuperar una parte de la memoria histórica de su pueblo, considerada elemento importante de su identidad cultural actual.

Sus características socioculturales descubren un espacio donde se imbrican elementos de la cultura urbana con los devenidos de una cultura tradicional xochimilca, no necesariamente peleados salvo cuando se pone en peligro lo que se considera el eje de la vida en San Luis, el territorio, que incluye desde la traza del pueblo hasta los recursos naturales que en él perviven, y en torno al cual se entreteje una vida organizacional compleja y un conjunto de expresiones culturales particulares que le dotan de distintividad y de una definición social con la que se ubican en el sistema social.

* Tríptico *San Luis Tlaxialtemalco 400 años de su Fundación 1603-2003*, Comité Organizador de las Festividades del IV Centenario de la Fundación del Pueblo de San Luis Tlaxialtemalco Xochimilco, 2003.

En este sentido, el orgullo, la valoración positiva de la identidad y el relato autorreferencial que sustenta este pueblo originario es ser uno de los pocos espacios que perviven del antiguo paisaje lacustre chinampero de Xochimilco, al conservar los acalotes y apantles (canales y zanjas) y la tradición agrícola del cultivo de chinampas, elementos que forman parte fundamental de una identidad cultural que se construye y reconstruye en el contexto urbano de la Ciudad de México.

PUEBLO ORIGINARIO XOCHIMILCA

San Luis Tlaxialtemalco es uno de los cuatro pueblos originarios enclavados al este de la delegación, en la zona de los denominados poblados ribereños del sistema lacustre de Xochimilco; los otros tres pueblos, sus vecinos más cercanos, son Santa Cruz Acalpixca -conocido por la elaboración de los dulces cristalizados-, San Gregorio Atlapulco -uno de los pocos espacios en Xochimilco donde pervive la figura agraria del ejido- y Santiago Tulyehualco -conocido actualmente por su producción de alegría o amaranto-. Esta zona se ubica entre la zona chinampera y de ciénegas, que ocupó lo que antaño fue el lago de Xochimilco y la zona montañosa, en las faldas de la sierra del Ajusco¹ (específicamente lo que son las faldas del cerro Teutli).

Un aspecto distintivo en comparación con otras zonas de Xochimilco, por ejemplo donde se asientan los barrios antiguos, que fueron habitados principalmente por españoles y mestizos, es que en los pueblos originarios ribereños de Xochimilco la población ha preservado simbólicamente ese vínculo con el pasado a través del reconocimiento de su origen ancestral y en algunos casos la conservación del náhuatl en ciertos ámbitos de la vida social, sin embargo, lo más significativo es la relación con el territorio, la cual incluye las chinampas y ejidos, así como el agua en su forma de canales, o en otras palabras una cultura lacustre.

Como en la mayoría de los pueblos originarios de Xochimilco, en San Luis Tlaxialtemalco no se observa un paisaje totalmente rural porque la urbanización del espacio se ha imbricado en éste. Es precisamente la complejidad de su particular construcción espacial, cultura, social y económica, propia del espacio xochimilca a raíz de su proceso histórico-social, la que se asienta en las múltiples formas con que puede denominarse, pues para los censos oficiales se trata de un espacio rural o semirural, mientras que la lógica de integración a la ciudad lo ubicaría como un pueblo urbano o semiurbano.

Ante tal disyuntiva, el término más adecuado surge desde el propio estudio del espacio xochimilca realizado por Beatriz Canabal Cristiani, quien identifica una ruralidad urbana o una ruralidad integrada a la ciudad, lo que otros autores, como Neira Orjuela, denomina como agricultura urbana. Ello se corrobora en su paisaje, compuesto por la urbanización de una parte del

¹ CANABAL Cristiani, Beatriz (et al.), *La ciudad y sus chinampas: el caso de Xochimilco*. Universidad Autónoma Metropolitana- Xochimilco, México, 1992, p. 57.

territorio, entremezclado con una zona chinampera donde subsiste la actividad agrícola²; de hecho, el pueblo originario de San Luis Tlaxialtemalco junto con el de San Gregorio Atlapulco comparten un mismo ecosistema y constituyen la zona más extensa de chinampería con aprovechamiento productivo³, lo que los dota de una carga simbólica especial para sus habitantes, sin embargo, en ambos, especialmente en San Luis Tlaxialtemalco, la proliferación de invernaderos es cada vez más evidente.

De esta forma, lo mismo se percibe una infraestructura característica de las otras delegaciones menos periféricas de la ciudad y repetida en otros pueblos originarios: casas habitación que desordenada y abigarradamente se extienden por las calles, establecimientos diversificados como misceláneas, tortillerías, una funeraria, una sastrería, un centro de salud comunitario, templos e iglesias de grupos no católicos, papelerías, cafés-Internet, locales donde se dan masajes o se colocan uñas, y tiendas especializadas en la venta de productos para cultivo: fertilizantes, tierra, etcétera. Paisaje que coexiste con el ambiente de campo de la tierra cultivada, el tianguis local extendido alrededor de las calles de la parroquia del pueblo, el Mercado de Plantas Acuexcomatl y las chinampas que forman parte de la casa de las familias que todavía las trabajan, áreas de cultivo donde pueden observarse lo mismo hortalizas que flores y plantas. Situación que puede sintetizarse en la vista que provee una fotografía aérea del pueblo: espacios verdes invadidos por una capa urbana de cemento, tinacos y cables de luz.

La particularidad del ambiente de San Luis Tlaxialtemalco puede atribuirse a que, hasta cierto punto, se encuentra no muy próximo al centro de Xochimilco, donde se concentra propiamente la zona totalmente urbanizada de la delegación así como los principales puntos señalados como turísticos, no obstante se ha señalado que “hay que reconocer que aunque San Luis mantiene mucho de su carácter de pueblo, ya no es ni un pueblo pequeño, ni uno lejos de la gran ciudad, ni de los procesos de cambio económico y social global”⁴. Un dato es contundente, el crecimiento demográfico que el pueblo ha experimentado, pues mientras que en 1871 San Luis contaba con 298 habitantes, para principios del siglo XXI se registraban 102 familias, y a partir del censo del año 2000 pudo determinarse que la población ascendía a 12, 553 habitantes, de la cual el 50 por ciento es originaria del lugar⁵.

² De acuerdo con Neira Orjuela, quien retoma los datos sobre el Índice de Marginación Urbana (el cual evalúa las carencias sociales en distintas colonias, barrios o zonas de la ciudad y pueblos) del CONAPO en el año 2003, San Luis Tlaxialtemalco presenta una doble caracterización de los grados de marginación, pues mientras la parte del pueblo aledaña a la zona chinampera es considerada con un *nivel medio* de marginación, la parte que da al cerro es considerada de *alta* marginación; características que enfatizan las problemáticas socioeconómicas latentes en dicho espacio de agricultura urbana.

³ LOPEZ, Álvaro, “Lecciones de la planeación participativa”, en: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, *Xochimilco. Un proceso de gestión participativa*, UNESCO-México, México, 2006, pp. 141.

⁴ Phil Crossley, Doctor en Geografía por la Universidad de Texas en Austin, quien ha realizado investigaciones en la zona chinampera de San Luis Tlaxialtemalco desde principios de 1990; testimonio a propósito del IV Centenario de la fundación del pueblo, Agosto de 2003.

⁵ NEIRA Orjuela, Fernando, Participación laboral y autonomía femenina: el caso de la actividad productiva familiar del invernadero en el pueblo de San Luis Tlaxialtemalco en Xochimilco, Tesis de doctorado, El Colegio de México, México, 2003, pp. 64 y 42.

Hay que señalar que a pesar de la distancia que guarda con el centro histórico de Xochimilco, este pueblo originario se encuentra ubicado dentro de la poligonal que delimita las zonas consideradas como Patrimonio Cultural; además, por su importancia está enlistado entre las principales 9 localidades de la delegación Xochimilco⁶.

En su particular conformación juega un papel importante su ubicación espacial, pues Santa Cruz Acalpixca, San Gregorio Atlapulco, San Luis Tlaxialtemalco y Santiago Tulyehualco se interconectan entre ellos y con las otras zonas de Xochimilco a través de su principal vialidad, la carretera Xochimilco-Tulyehualco -lo que fue el Antiguo Camino a Xochimilco-, la cual parte de la avenida Guadalupe Ramírez en el centro de Xochimilco y es el eje carretero que lo une con Tláhuac⁷, eje que, como ha sido documentado, ha significado el principal acceso a la traza urbana irregular en los pueblos originarios ribereños:

Desde finales de los años ochenta hasta nuestros días, el crecimiento urbano de la demarcación se expandió hacia las zonas de pueblos ribereños al lago siguiendo el camino a Tulyehualco, el cual se ha constituido en el corredor a través del cual es evidente la urbanización de las chinampas y la que mayores efectos nocivos ha revertido al sistema de canales.⁸

Esta relación identitaria que San Luis Tlaxialtemalco como pueblo originario establece dentro del mismo Xochimilco, y de manera general con la Ciudad de México, puede percibirse en los señalamientos viales que dan la idea de poblaciones que no forman parte de la ciudad, como los que señalan “A San Luis Tlaxialtemalco”, encontrados en el trayecto que va del centro de Xochimilco a los pueblos originarios ribereños o, al contrario, los señalamientos viales que llevan “A México” y que establecen el camino que desde los pueblos debe tomarse para llegar al centro de Xochimilco -uno de los señalamientos viales se encuentra sobre la carretera Tulyehualco a Xochimilco, cerca de la calle Horticultor y Floricultor-, y de ahí a las principales vialidades que conectan con delegaciones consideradas urbanas, como Coyoacán, Tlalpan e Iztapalapa.

Esta misma relación se puede identificar en el discurso cotidiano de los habitantes, para quienes ir o el que alguien vaya para “México” remite a los espacios de la ciudad que no se relacionan con Xochimilco, sobre todo con las zonas chinamperas y lacustres; espacios que no incluyen las delegaciones de Tláhuac y Milpa Alta, consideradas como iguales en el aspecto de compartir características rurales. Sin embargo, esta diferenciación no quiere decir que no se consideren parte de la ciudad, pues los mismos habitantes señalan y se reconocen como parte de la Ciudad de México y como ciudadanos.

En este sentido, lo que se establece con esta situación es una relación identitaria de “nosotros” y “los otros” a partir de la carga simbólica que el proceso histórico-social de integración

⁶ INEGI, *Cuaderno Estadístico Delegacional de Xochimilco*, Distrito Federal, Edición 2005.

⁷ CANABAL Cristiani (1992), op. cit., p. 58.

⁸ Terrones retomando a Barbosa en: TERRONES López, “Xochimilco sin arquetipo. Historia de una integración urbana acelerada en el siglo XX”, *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, Barcelona, Universidad de Barcelona, Vol. X, núm. 218, [Disponibilidad: <http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-218-37.htm>]

de Xochimilco a la ciudad ha tenido, y en la cual se crea una relación ambigua de pertenencia a la ciudad como pueblo originario y diferenciación como espacio de pervivencia de una tradición agrícola y lacustre con formas de organización y expresiones culturales que distan del resto de la sociedad urbana, a la cual también pertenecen pero que al mismo tiempo representa una amenaza a la pérdida de identidad, la cual se hace patente en el permanente conflicto de posibles asentamientos urbanos y construcción de infraestructura urbana para interconectar más la ciudad.

Desde la teoría de las identidades puede establecerse también que se trata de una situación donde la identidad cultural de ser pueblo originario de Xochimilco tiene predominancia sobre otras formas de identidad, pues en la generalidad de los originarios de Xochimilco se es antes y primero que nada xochimilca, y ya después pueden reconocerse en otras formas de identidad colectiva.

Por otro lado, al igual que en otros pueblos originarios, uno de los principales problemas actuales es San Luis Tlaxialtemalco es la conciliación de aspectos de su desarrollo económico, cultural y social con el desarrollo urbano de la zona, pues el cambio de los cultivos, técnicas y métodos agrícolas, al igual que los modos de vida devenidos de la cultura urbana han trastocado los espacios sociales de su vida cotidiana, cuya implicación directa es la percepción de una posible pérdida de identidad.

Es precisamente a través de un acercamiento a San Luis Tlaxialtemalco en su cotidianidad como puede explicarse la particular forma como se construye y reconstruye su identidad cultural como pueblo originario, ello a partir de los principales elementos culturales que se reconocen como dadores de referencia, lo que representa el *habitus* de Bourdieu, o en otras palabras la cultura incorporada o interiorizada -los esquemas de percepción, apreciación y evaluación- a partir de los cuales los originarios de San Luis Tlaxialtemalco producen sus prácticas sociales de pertenencia.

En este sentido, puede apreciarse que los diversos ámbitos que forman su vida cotidiana se entrecruzan la historia, la religiosidad popular, el territorio, las chinampas y los canales, y las formas de organización que dan lugar a una identidad cultural propia de este contexto histórico, pero que es producto a su vez de una identidad recreada a través de cuatro siglos de existencia de este pueblo originario, en donde la identidad del hoy representa para ellos la posibilidad de la identidad del mañana, entendiendo por esto su existencia como pueblo originario xochimilca en el futuro.

MEMORIA HISTÓRICA: ORIGEN, FUNDACIÓN Y RECREACIÓN

San Luis Tlaxialtemalco corresponde a un pueblo originario fundado en la época colonial, por lo que no es considerado como de origen prehispánico, aunque sus habitantes sí, ya que éstos guardaron sus raíces prehispánicas a partir de ser un asentamiento producto de la segunda etapa de congregación de indios a principios del siglo XVII⁹.

Su nombre, otorgado en dicho periodo, como el de todos los pueblos originarios se encuentra compuesto¹⁰ por el del santo patrono del pueblo, nombre en castellano, San Luis Obispo de Tolosa, y con el patronímico náhuatl Tlaxialtemalco, nombre que describe un rasgo característico del lugar en la antigüedad, pues significa “*En donde está el incensario del juego de pelota del dios de la lluvia, Tláloc*”¹¹, también referido como “*en el lugar donde está el bracero de mano (incensario) para el juego de pelota consagrado al dios de la lluvia Tláloc*”, o “*donde está el bracero de mano del juego de pelota de Tláloc*”¹². San Luis Tlaxialtemalco cuenta además con el glifo de su patronímico, del cual se mando a construir una escultura en el marco de la conmemoración del IV Centenario de su fundación, en el año de 2003.

De acuerdo con las recopilaciones históricas se ha establecido que parte de la congregación de los habitantes del pueblo de San Luis Tlaxialtemalco, fundado el 25 de julio de 1603, formaban parte del pueblo de San Gregorio Atlapulco. Incluso se ha señalado que San Luis fue en el pasado el barrio más grande de San Gregorio Atlapulco y que ambos pertenecieron a la parcialidad de *Tepetenchi*¹³; por lo cual ha sido referido que la fundación de este pueblo puede entenderse en términos del reacomodo político y territorial que en Xochimilco supuso la política de congregaciones.

Así, la historia de origen ha estado ligada a la de San Gregorio Atlapulco, con el cual colinda, por ello es señalado que “la historia de San Luis Tlaxialtemalco no puede escribirse si no hacemos referencia constante a su vecino San Gregorio Atlapulco; entre ambos caminaron un

⁹ Joaquín Praxedis señala que para el caso de Xochimilco se desconoce la fecha exacta del primer proceso de congregación de pueblos indios de la colonia, pero que existe la certeza de que existió un segundo proceso de congregación de acuerdo con lo registrado en los Títulos Primordiales del pueblo de San Gregorio Atlapulco. Véase: PRAXEDIS Quesada, Joaquín, “Los Santiagos de Xochimilco”, en: *Disfruta Xochimilco. Ayer y Hoy*, Núm.9, Julio-Agosto, Revista Independiente de Difusión Cultural, México, 2005, pp. 14-15.

¹⁰ MORA Vázquez, Teresa, “El atlas etnográfico de los pueblos originarios”, en: *Diario de campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología*, Núm. 82, Enero-Febrero, INAH, México, 2006, p. 34.

¹¹ 1) De Tlachquiahtlamalco; a su vez de Tlachquiahuatl = “juego de pelota consagrado al dios de la lluvia, Tláloc”; Tlematl = “Bracero de mano o incensario”; y Co = “en”

2) En el centro del pueblo de San Luis Tlaxialtemalco se encuentra una inscripción en piedra que señala el patronímico como: Tlaxialtemalco = “donde se hacen braceros”; Tlaxiacatl –hacer; tlemaitl –bracero; co-lugar.

3) Se ha señalado que en los registros históricos del siglo XVI el nombre del pueblo se anota como Tlasaltemalco o Tlaxaltemalco sin la “i”.

Véase: 1) Trípico *San Luis Tlaxialtemalco 400 años de su Fundación 1603-2003*; 3) PÉREZ Zevallos, Juan Manuel y Luis REYES García, *La fundación de San Luis Tlaxialtemalco según los títulos primordiales de San Gregorio Atlapulco: 1519 -1606*, Gobierno del Distrito Federal, Delegación Xochimilco, Instituto Mora, Comité Organizador del IV Centenario de la fundación de San Luis Tlaxialtemalco, México, 2003, p. 10.

¹² CORDERO López, Rodolfo, “Xochimilco, ritos y fiestas contemporáneos, la cosmogonía xochimilca”, en: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, *Xochimilco. Un proceso de gestión participativa, op. cit.*, p. 83.

¹³ Folleto *San Luis Tlaxialtemalco 400 años de su Fundación 1603-2003, op. cit.*

largo trecho durante la época colonial y compartieron espacios, autoridades y sobre todo una historia común¹⁴. Y de ahí que una algunas de sus principales relaciones identitarias históricas actuales se establezcan precisamente a partir de este hecho:

Tlaxialtemalco es resultado de una congregación indígena que se realizó "por las fiestas de Santiago", el 25 de julio de 1603, en "un año ácatl", con los "cuidalinderos de Jesús Nazareno o Cuaxoxtentli", con los "Acoxpanecos" provenientes del señorío de Texcoco, con los de "Cintatlalpan" y con los de "Xochitepetl", que estaban ubicados en las márgenes del viejo Manantial de Acuexcómac, donde hoy está el llamado bosque de San Luis.¹⁵

Y para que conste lo ponemos por razón en este escrito y nosotros que nos hallamos presentes: Don Pedro Felipe, Alcalde de este pueblo de San Gregorio; Don Diego Juan, Fiscal de San Luis; Don Baltasar de San Mateo, que en este día sucedió esta lastima y se vio con grandes necesidades al tiempo y cuando se congregaron que es fecho en este año mil seiscientos tres.¹⁶

Un hecho fundamental de esta relación identitaria es que a partir de los Títulos Primordiales¹⁷ de San Gregorio Atlapulco, el pueblo de San Luis Tlaxialtemalco recuperó a principios de este siglo los manuscritos indígenas coloniales que establecen el origen y proceso histórico de su conformación como colectividad, y con ello de su memoria histórica como parte fundamental de su actual identidad cultural.

De esta forma, *La fundación de San Luis Tlaxialtemalco según los títulos primordiales de San Gregorio Atlapulco: 1519 -1606* significó, 400 años después, la posibilidad de conjuntar la narración ancestral de su congregación, fundación y construcción particular social, política, cultural y espacial como pueblo con antecedentes prehispánicos, reivindicando esta condición característica de los pueblos originarios de la Ciudad de México¹⁸. Asimismo, la realización de

¹⁴ PÉREZ Zevallos, Juan Manuel y Luis REYES García, *La fundación de San Luis Tlaxialtemalco según los títulos primordiales de San Gregorio Atlapulco: 1519 -1606*, p. 7.

¹⁵ Historia oral, informante José Genovevo Pérez Espinosa, cronista del pueblo originario de San Luis Tlaxialtemalco.

¹⁶ Traducción castellana de la interpretación náhuatl del Mapa-Jeroglífico-Título de Propiedad del Pueblo de San Gregorio Atlapulco, en CHAPA, N. Sostenes, retomada de: *Consideraciones históricas para el diseño del proyecto de museografía de los "Museos del Agua" y "Museo Tradicional de la Chinampa"*, en *San Luis Tlaxialtemalco, Xochimilco*, Documento enviado el 11 de octubre de 1994 a la Coordinación Nacional de Monumentos Históricos – INAH, por el Inspector Federal de Monumentos y Zonas Históricas, p. 1.

¹⁷ Los Títulos Primordiales son manuscritos de los pueblos indios generalmente escritos en náhuatl, elaborados entre los siglos XVII y XVIII con la intención de definir los linderos de lo pueblos y conservar por escrito la historia y los derechos ancestrales que poseían sobre la tierra, por lo cual la mayor parte de su información refiere al siglo XVI. Se piensa que la elaboración de éstos fue una respuesta a la política de "composiciones de tierras y agua" que la corona española llevó a cabo desde la segunda mitad del siglo XVII. Básicamente, los títulos se componen de documentos y registros parciales, que varían en el caso de cada pueblo, pero por lo general contiene mercedes de tierra, *xiuhpoualli* o anales, testimonios de caciques o principales del pueblo, cartas de compra-venta, memoriales e incluso los largos litigios por tierras con los españoles; a través de los títulos no sólo se establecen los límites territoriales, sino que también se establecen las fundaciones de los pueblos, nombres de lugares y pasajes históricos significativos para los pueblos. Por algún tiempo fueron señalados como documentos apócrifos y por tanto carentes de reconocimiento, especialmente ello sucedió durante la segunda mitad del siglo XVIII, cuando los pueblos indios presentaron sus títulos primordiales en las cortes coloniales con la intención de que les fueran devueltos parte de sus antiguos territorios; sin embargo, después de la revolución mexicana, a partir de 1917, el Estado mexicano aceptó los títulos primordiales como prueba legítima de posesión de tierras y territorio de los pueblos indios.

Véase: PÉREZ Zevallos y Reyes García (2003), *op. cit.*

¹⁸ Cabe señalar que el financiamiento para la realización del texto fue aportado por el Programa de Apoyo a Pueblos Originarios del Distrito Federal (PAPO), al quedar seleccionada su propuesta en la convocatoria que

dicho texto fue un trabajo colectivo del pueblo para el propio pueblo, en una coyuntura de reforzamiento de la identidad:

Cabría agradecer la participación de los vecinos de San Luis Tlaxialtemalco quienes por medio de sus 146 mayordomos lograron rescatar esta historia fundacional y recuperar, para los habitantes de este pueblo y de Xochimilco, al igual que para los historiadores y antropólogos, esta fuente escrita en la lengua original de nuestros ancestros y reconvenir nuestra memoria con estos manuscritos que plasman la crónica remota.¹⁹

La relación histórica de ambos pueblos se advierte también en el texto mismo, compuesto de cuatro manuscritos o documentos: el “Título de propiedad del pueblo de San Gregorio Atlapulco (circa 1559)”, que es la merced de tierra otorgada por Hernán Cortés en 1532 y la confirmación de ésta por el virrey Luis de Velasco en 1559; el “Conflicto por tierras de los naturales de San Luis Tlaxialtemalco contra Juan Andrés Meretil (1595)”, que refiere un conflicto por las tierras que los habitantes de San Luis Tlaxialtemalco habían prestado a los de Santiago Tulyehualco; el “Título de congregación de San Gregorio Atlapulco (1603)”, que señala la historia del pueblo de San Gregorio Atlapulco en el reacomodo político y territorial que supuso la política de congregaciones, así como la narración del traslado de una parte de su población al lugar donde se fundaría San Luis Tlaxialtemalco; y los “Anales de San Gregorio Atlapulco (1519-1606)”, conformados por la crónica del proceso de conquista y los asuntos más relevantes para el pueblo.

Otro aspecto significativo es que el texto se encuentra escrito en náhuatl y traducido al español, dando un lugar importante a la retórica *náuatl* o *huehuetlatolli*, que se refiere a “la palabra de los viejos”, entendiendo la figura de los viejos como los principales depositarios de la tradición y cuyo discurso se dirigía a todos los pobladores, especialmente a los niños y a los que aún no nacían, figuras que representaban los futuros custodios del pueblo²⁰. En este sentido, la retórica náhuatl continua presente en el discurso identitario de los originarios de San Luis Tlaxialtemalco, en donde permea frecuentemente el llamado a las “futuras generaciones” como un modo de establecer la importancia de la continuidad de su cultura e identidad en el contexto actual.

La importancia que el agua como recurso natural y elemento simbólico tiene en Xochimilco en su generalidad se enfatiza en San Luis Tlaxialtemalco, cuya identidad cultural está profundamente ligada a ésta, principalmente bajo la figura del manantial de Acuexcómac²¹, el cual ha sido referido como “el eje de ubicación del pueblo, de donde “todo parte” y donde termina”²², que físicamente ya no existe por el proceso de utilización del agua de Xochimilco para la Ciudad de México, pero que en el imaginario cultural de los originarios ha pervivido por la carga simbólica que tiene al remitir al origen:

dicho programa realizó para el apoyo de proyectos comunitarios que fortalezcan la identidad de los pueblos originarios. En San Luis se ha designado cuatro veces el PAPO, uno de los cuales se utilizó para la adquisición de una canoa comunitaria.

¹⁹ *Ídem*, p. 7.

²⁰ *Ídem*, p. 16.

²¹ Palabra náhuatl que significa “En el depósito de las aguas”; también se le denomina indistintamente como Acuexcómac o Acuexcomatl, ésta última significa “tinaja donde brota el agua”.

²² CANABAL Cristiani, Beatriz, *Xochimilco: una identidad recreada*, UAM- Xochimilco, México, 1997, p. 160.

Cayó un fuerte aguacero en las faldas del cerro del Teuhtli vertiente al calpul-li de San Juan Evangelista, que creció la barranca de Xochitepec y tan rápida corriente que embistió al referido calpul-li, arrastrando las casas que topaba y su ermita hasta el ojo de agua de Acuexcomac, al mismo tiempo que subieron las aguas de este manantial obligando a sus habitantes a trasladarse al lugar donde hoy se sitúa el pueblo de San Luis.²³

Nuestra cultura está íntimamente relacionada con el manantial de Acuexcomac, lugar sagrado de nuestro pueblo, porque en sus alrededores se establecieron los primeros pobladores que después en 1603 fueron congregados donde hoy esta nuestra comunidad.²⁴

Los registros geográficos que datan de finales del siglo XVII²⁵ señalan que el manantial de Acuexcomac en el territorio de San Luis Tlaxialtemalco, fue el más grande y caudaloso de la Cuenca de México al contar con un ancho de 20 metros y una profundidad de casi 12 metros, del que también se señala la transparencia de sus aguas así como su composición de plantas y animales acuáticos.

Además del Acuexcomac, también denominado como “El encanto” y “La Fuente”, se ubicaban una multiplicidad de manantiales grandes y pequeños, ojos de agua y canales derivados de la zona chinampera; concepción que ha quedado inscrita en la memoria de sus habitantes y en donde, en torno al recurso del agua como elemento formativo del territorio, la historia y la vida social en general, se ha configurado una cultura lacustre, propia de la comunidad.

La figura del Acuexcomac se conforma como parte de la memoria histórica de los habitantes a través de la historia oral en las figuras de los mitos locales, siendo uno de ellos el relato de la creación de los manantiales:

Se cuenta que el volcán Teuhtli estaba sediento, por vivir en un lugar agreste y seco, que pidió agua al Popocatépetl, pero este no pudo darle y le dijo que fuera con el Tepozteco, el cual le daría agua.

El Tepozteco mandó a una serpiente con un cántaro con agua, la cual llegó a Milpa Alta y retó al sediento personaje y le dijo que si le ganaba, le regalaría el cántaro con agua, los dos lucharon y la serpiente arrojó con fuerza el cántaro en San Luis Tlaxialtemalco y de ahí se formaron los manantiales y ojos de agua.²⁶

En este caso, la función del mito como fuente de identidad colectiva se patentiza en la presencia que el pasado prehispánico tiene en el imaginario cultural de los habitantes del pueblo. No obstante, otros mitos que componen esta historia oral están relacionados con el proceso histórico-social del agua y el territorio de San Luis Tlaxialtemalco y del mismo Xochimilco.

²³ Manuscrito del archivo particular del D. Alberto Crescencio Tlátic, último cacique de Tepetenchi y último calpixque de D. Martín Zerón de Alvarado en San Gregorio Atlapulco; en CHAPA, N. Sostenes, retomado de: *Consideraciones históricas para el diseño del proyecto de museografía de los “Museos del Agua” y “Museo Tradicional de la Chinampa”, en San Luis Tlaxialtemalco, Xochimilco*, op. cit.

²⁴ Historia oral: informante José Genovevo Pérez Espinosa.

²⁵ Uno de los estudios más importantes, comúnmente referido en relación a los manantiales de este pueblo originario es el de “Memoria de las Aguas Potables de la Capital de México” de Antonio Peñafiel, el cual data de 1884.

²⁶ Relato que el Profesor Modesto Cabello Martínez hacía a los habitantes del pueblo, Folleto *San Luis Tlaxialtemalco 400 años de su Fundación 1603-2003*.

Puede señalarse que, de acuerdo con la información documental y la memoria histórica de los propios habitantes, hasta finales del siglo XIX el entorno de San Luis Tlaxialtemalco era el de un paisaje de zona lacustre, abundante en agua y con una vida productiva agrícola, canalera y social plena, en donde todavía su principal manantial, el Acuexcomac, formaba parte de ese entorno:

[El Acuexcomac] “hacía correr aquí sus aguas cristalinas” y abundaban las carpas coloradas, sardinas, pescado blanco, ajolotes, ranas, acociles, almejas; aves como patos, golondrinas, zarcetas, etc. Mientras que en las chinampas se cultivaba maíz, hortalizas y flores como alcatraz, chícharos, clavellinas, margaritas, margaritones imperiales, amapolas, ahelí, espuelas, violeta, pensamientos y nomeolvides, nube, mercadela, y cempasúchil.²⁷

Pero es a partir de 1900²⁸ que en el imaginario se rompe esta relación natural y cultural, ello con el inicio en 1905 de las obras para captar las aguas superficiales de los manantiales de Xochimilco, especialmente con la construcción del acueducto Porfiriano que iniciaba precisamente en el manantial Acuexcomac de San Luis Tlaxialtemalco, donde entre 1906 y 1910 se construyó una de las plantas de distribución de agua potable de Xochimilco -las otras se ubicaron en los manantiales de Nativitas, la Noria y Santa Cruz Acalpixca-, para lo cual “se arrojaron cientos de carros de piedra para reducir el diámetro del manantial de San Luis, donde se colocó una estructura metálica con dos bombas eléctricas, un vertedero con canal de desfogue, en éste sitio del bosque pueden verse todavía el inicio del acueducto, el vertedero y el canal de desfogue”.²⁹

A propósito de esas primeras obras hidráulicas en San Luis Tlaxialtemalco, que resultaron en una expropiación de las tierras del pueblo por parte de las autoridades, en ese entonces porfirianas, la historia oral hace referencia a la forma como ese pedazo de tierra fue vendido:

Para poder captar las aguas de éste manantial a principios del siglo XX, la junta directiva de provisión de aguas potables”, adquirió del Sr. Juan Martínez los terrenos suficientes para realizar tal obra, por \$ 15 000 oro adquirió el gobierno de Porfirio Díaz una superficie de 132 320 metros cuadrados.

Cuentan los viejos de Tlaxialtemalco que Juan Martínez fue compadre del presidente Porfirio Díaz al igual que Iñigo Noriega Laso, quien creó la “Compañía Agrícola de Xico”[...]con la explotación del Valle de Xico se inició la desecación del Lago de Chalco.³⁰

La primera planta de agua empezó a funcionar en 1908, a la cual se uniría en 1932 “la FYUSA”, otra planta o “casa de bombas”, como también se les conoce, que captaría el agua de otro de los manantiales de la zona. En este punto puede identificarse la relación de marginación y subordinación que marcó a los pueblos originarios durante todo el siglo pasado, en la cual empieza

²⁷ Silviano Cabello Pérez, “San Luis Tlaxialtemalco”, en: ROJAS Rabiela, Teresa (comp.), *Presente, pasado y futuro de las chinampas*, CIESAS, México, 1995, p. 155.

²⁸ En 1901, en el contexto porfiriano de las grandes obras hidráulicas para abastecer a la Ciudad de México, el Ingeniero Manuel Marroquín y Rivera presenta un proyecto al Ayuntamiento de México que consistía en aprovechar hasta 2 mil litros por segundo de los manantiales de Xochimilco. La consecución de tal obra quedaría registrada en el texto: MARROQUIN y RIVERA, Manuel, Memoria descriptiva de las obras de provisión de aguas potables para la Ciudad de México, Imprenta y Litografía Müller Hermanos, México, 1914.

²⁹ Historia oral: informante José Genovevo Pérez Espinosa.

³⁰ Historia oral: informante José Genovevo Pérez Espinosa.

a establecerse la utilización de sus recursos para proveer a la gran Ciudad de México, relación que para los originarios del pueblo resultó trágica, tal y como lo han señalado en sus testimonios: “[con las obras del Porfiriato] ahí se inició nuestra tragedia[...] se mató la flora y la fauna nativas de la región[...] imaginen el desastre ecológico de nuestros pueblos”³¹.

A partir de este hecho, considerado por la población como el periodo en el que empieza el entubamiento del agua y la desaparición de los manantiales, el perfil de la vida social empezó a cambiar paulatinamente. Para finales de 1960 se secan los manantiales y los principales canales que unían a Xochimilco con el centro de ciudad desaparecen, lo que provocó el fin de una época para toda la región lacustre, dejando sólo lugar a la evocación de lo que fue; imágenes que las nuevas generaciones seguramente no podrán concebir de tan lejanas a la realidad actual:

El embarcadero de Tlamelaca con sus lavaderos públicos, los canales nacionales, de Ameca y el Canal de Chalco, por donde transitaron con sus canoas tanto los chinamperos de Tlaxialtemalco, como los de Tláhuac, Tulyehualco, Tetelco y Mixquic, con destino al mercado de Jamaica, donde hacían “riendilla” cerca del canal de La Viga en las chinampas de Ixtapalapa e Iztacalco, son relaciones que se dieron en tres pueblos lacustres que dan identidad a toda una región.³²

Queda en la memoria de los viejos, las imágenes de los manantiales de Tulyehualco, el Acuexcómac en Tlaxialtemalco, el Moyotepec en Atlapulco, los de Acalpixca, los de Nativitas, el Quetzalapa, los de la Noria y Tepepan[...]³³

De esta forma, se refiere como cada vez más el entorno se fue transformado y adecuándose a la construcción de obra hidráulica y urbana³⁴, entre la que se cuentan pozos extractores, una planta tratadora de agua, caminos y transportes, impactando con ello la zona lacustre y las chinampas, y por ende, deteriorando el ambiente, así como cambiando el paisaje del lugar:

Todavía queda en la memoria de algunos, cómo el tranvía eléctrico llegaba hasta Tulyehualco, de 1913 o 1914 hasta 1933, en un horario de 5 de la mañana hasta las 7 de la noche, le decían el “705” o el “700”, con su respectiva “góndola” y sus ganchos a manera de percheros para colgar los ramos de flores que vendían en Xochimilco.

³¹ Ruben Cabello, “San Luis Tlaxialtemalco, un pueblo chinampero que sobrevive a la urbanización”, en: ROJAS Rabiela (1995), op. cit., p.165-167.

³² “San Luis Tlaxialtemalco: Espacio privilegiado del antiguo paisaje lacustre chinampero”, José Genovevo Pérez Espinosa, cronista del pueblo de San Luis Tlaxialtemalco, en: III *Encuentro de Cronistas del Sur* de México “El patrimonio cultural perdido de los pueblos originarios”, San Agustín de las Cuevas, Tlalpan, 17 agosto de 2006.

³³ PÉREZ Espinosa, José Genovevo, “El trabajo y la producción en la chinampa”, en: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, *Xochimilco. Un proceso de gestión participativa*, op. cit., p. 222.

³⁴ En una consulta al Archivo Histórico del Distrito Federal sobre planos referentes al pueblo de San Luis Tlaxialtemalco, se pueden encontrar cerca de 50 planos que indican tanto perfiles hidráulicos del manantial de San Luis (se conjetura que se refiere al Acuexcomac), la ubicación y construcción de las plantas de bombeo, así como la localización de los manantiales y pozos de captación de agua; ciertos planos no presentan fecha de realización y otros tienen la indicación de haber sido realizados en los años 1917 ó 1932. Asimismo, algunos de ellos tienen por título “Obras de provisión de aguas potables para la ciudad de México”. Véase: Archivo Histórico del Distrito Federal, *Selección de planos referentes al pueblo de San Luis Tlaxialtemalco*, 11 de Marzo de 2003.

También recuerdan cómo en 1928, el camino real a Tulyehualco fue asfaltado y se convirtió en la carretera Xochimilco a Tulyehualco, al paso del tiempo se convirtió en la carretera vieja, este tramo en San Luis se llama [actualmente] avenida 5 de Mayo.

Por donde pasaba el tranvía, se le conoció como “La vía”, luego se transformó en la carretera Tulyehualco a Xochimilco o la carretera nueva. Aquí a este tramo se le llama avenida Año de Juárez.³⁵

De hecho, en la década en que fue introducido el Tranvía que llegaba a Santiago Tulyehualco pasando por San Gregorio Atlapulco y San Luis Tlaxialtemalco, la Compañía de Tranvías de México planteaba que ese tranvía sería la vía que habría de unir un futuro próximo a la Ciudad de México con la capital del estado de Puebla³⁶.

Esta serie de cambios, particularmente los relacionados con el recurso del agua, que indudablemente incidieron en otras esferas de la vida social y productiva, se conformaron como una parte de la memoria histórica identitaria de los habitantes de San Luis Tlaxialtemalco, pues en la historia oral del manantial del Acuexcomac, donde después se construyeron las plantas de agua porfirianas, no sólo se recrean las historias del origen prehispánico, sino también las de un pasado que ha reconstruido culturalmente la identidad:

[En el Acuexcomac] sus habitantes recrean “la leyenda de la sirena”, la “leyenda de la iglesia que se hundió”, “la leyenda del niño que se convirtió en carpa”, el mito relacionado con la construcción de la casa de bombas y el acueducto, donde “un padre fue llamado para arrojar sal a las aguas para conjurarlas” o la de que “el maligno pidió vidas para continuar la obra” o la de “que les apareció a los peones un charro negro que les exigió sus almas”³⁷

De alguna forma, la existencia de estos mitos y leyendas en la memoria social de los habitantes de San Luis puede entenderse como una forma de refrendar ciertos valores sociales, que en este caso serían la importancia del agua como elemento cultural y productivo para la vida cotidiana, el sentimiento de haber sido despojados de éste, y la creencia en que la realización de las obras de entubamiento podían tener consecuencias en el ámbito de lo sobrenatural. Un ejemplo referido es el citado mito del padre que fue llamado para conjurar las aguas del Acuexcomac: “se cuenta que cuando se iniciaron las obras de construcción de la planta de San Luis, la fuerza del agua era enorme, que se tuvieron que “conjurarse” para lo cual se mandó traer un sacerdote, quien avento [sic] sal a las aguas y así se echo a “andar las obras”³⁸.

Ello puede explicarse a partir de un aspecto particular identificado en la construcción simbólica de este pueblo originario, el hecho de que existe una recreación en el sentido de significación que sobre un mismo elemento, como el manantial Acuexcomac, o un hecho histórico, las obras hidráulicas, se construye a través del tiempo, resultado de una adecuación a los cambios

³⁵ “San Luis Tlaxialtemalco: Espacio privilegiado del antiguo paisaje lacustre chinampero”, *op. cit.*

³⁶ Investigación iconográfica de José Cruz Cuaxospa Velásquez, expuesta en la parroquia de San Luis Tlaxialtemalco, en el marco de la fiesta patronal de San Luis Obispo de Tolosa, 20 de agosto de 2006.

³⁷ “San Luis Tlaxialtemalco: Espacio privilegiado del antiguo paisaje lacustre chinampero”, *op. cit.*

³⁸ Historia oral de San Luis, Profesor Modesto Cabello Martínez, en: *Consideraciones históricas para el diseño del proyecto de museografía de los “Museos del Agua” y “Museo Tradicional de la Chinampa”, en San Luis Tlaxialtemalco, Xochimilco, op. cit.*, p. 3.

estructurales del entorno; recreación que permite seguir estableciendo el nexo entre pasado y presente, es decir, la memoria histórica.

La importancia que los pueblos prehispánicos otorgaban a la memoria y a su cultivo, prosigue en el periodo reciente. Las preocupaciones actuales por mantener esfuerzos y medidas que preserven la memoria se derivan de considerarla como recurso para el sustento grupal. En efecto, en Xochimilco se ha conservado esta preocupación enmarcada en importantes esfuerzos por mantener tanto los referentes fundadores como otros más actuales.³⁹

En este sentido, puede encontrarse una recreación de identidad a partir de la recuperación de la importancia del Acuexcomac como eje de lo que fue la zona lacustre de Xochimilco, ello a través de la conformación de un espacio que señalara su importancia para San Luis Tlaxialtemalco. De esta forma en 1995 se inició, en una parte del sitio donde se ubicaba dicho manantial, la construcción del Centro de Educación Ambiental Acuexcomatl⁴⁰, con la intención de crear un espacio dedicado a la generación e intercambio de experiencias que sensibilizaran a la población en cuanto a los hábitos y valores sobre la conservación y respeto por la naturaleza, y su importancia frente a la problemática ambiental.

En este espacio, cuya extensión es de 7.5 hectáreas, se distribuyen diversas áreas demostrativas y de esparcimiento, entre ellas las de apicultura, piscicultura (aquí se crían ajolotes para repoblar los canales), viveros e invernaderos, dos casas de bombas antiguas, una biblioteca, una ludoteca, aulas, un salón de usos múltiples, teatro al aire libre, cabañas rústicas para campamentos, una laguna artificial, instalaciones deportivas y áreas libres. Dicho centro puede pensarse como una forma de estrategia identitaria por parte de los habitantes para conciliar dos aspectos de su realidad actual: los modos de vida de la cultura urbana y los de la cultura tradicional.

De esta forma, para los habitantes de este pueblo originario su historia no puede comprenderse sin hacer alusión al Acuexcomac, sitio en el que además del Centro de Educación Ambiental Acuexcomatl, se ubican las oficinas de la Dirección General de la Comisión de Recursos Naturales y Desarrollo Rural (DGCORENADER), y el Bosque de San Luis Tlaxialtemalco, el cual también tiene una fuerte carga histórica y simbólica, pues es uno de los límites territoriales del pueblo, donde

Durante mucho tiempo, desde la construcción del acueducto, fue lugar de encuentro con la naturaleza de los habitantes de la zona pero principalmente de los oriundos, fue lugar de esparcimiento, de recoger leña para el "tlecuil", de pastoreo, de recoger agua cuando faltaba en el pueblo, de pescar y cazar, de aquí salían las mejores plantas de ornato para los jardines públicos de la ciudad, aquí se realizaba "la sanjuaneada".

³⁹ VALLES y VALENZUELA Arce (1997), *op. cit.*, p. 227.

⁴⁰ Desde 1998 el funcionamiento y administración del CEA Acuexcomatl quedó a cargo de la Secretaría del Medio Ambiente del Gobierno del Distrito Federal.

[Respecto a la historia del bosque] Es probable que la propuesta de Don Miguel Ángel de Quevedo haya influido para plantar cientos de árboles de alcanfor/eucalipto para crear el bosque de San Luis.⁴¹

Es en esta zona territorial donde se ubica parte de la historia del agua del pueblo: las dos casas de bombas antiguas y el espacio donde se ubicaba el ojo de agua del manantial Acuexcomac.

De ahí que una de las propuestas y proyectos venidos desde la propia población, quien está a la espera de que pueda concretarse, sea la construcción de un "Museo del Agua", a partir de la restauración, adecuación y rescate de las casas de bombas y el ojo de agua como forma de dignificación de lo que es considerado el que fue el sitio acuífero más importante de la Cuenca de México:

Con éstas dos casas de bombas que cuentan con sus motores casi intactos, con los restos del manantial, con el vertedero, el canal de desfogue y el inicio del acueducto que en la parte del bosque no está recubierto de concreto se debe construir "El Museo del Agua".⁴²

[A propósito del Museo del Agua] En este sentido se orienta la función del museo comunitario de sitio ubicado en Acuexcomac, cuyo objetivo será difundir, sensibilizar y educar acerca de la importancia del agua en la cuenca de México, su problemática y aprovechamiento racional, tomando como elemento fundamental la zona lacustre de Xochimilco: su disposición, la extracción, el uso, los usuarios y sus manifestaciones culturales en la Zona chinampera.⁴³

Perfil que reafirma el presupuesto teórico sobre que la identidad es siempre histórica y que una condición para su formación es su capacidad de permanecer, aunque sea de forma imaginaria, en el tiempo y en el espacio, así como en la diversidad de situaciones.

EL TERRITORIO COMO ESPACIO DE VIDA Y DISTINTIVIDAD

Territorio, historia y cultura son elementos esenciales en la identidad de los pueblos originarios en lo general, por ello es que en estos espacios se definen de forma concreta sus delimitaciones, apoyados, como ya ha sido referido, en la historia a través de sus títulos de propiedad.

La trascendencia del territorio recae en que no sólo se constituye en el espacio físico donde se lleva a cabo la vida cotidiana, sino también el espacio simbólico donde la cultura se expresa y la identidad se construye y reconstruye a través de establecer la relaciones de distintividad y diferenciación entre "nosotros" y "los otros".

En San Luis Tlaxiátemalco los límites territoriales o fronteras espaciales están perfectamente definidos y tienen una carga histórica y simbólica. La delimitación del pueblo, de oriente a poniente, va del Bosque de San Luis, también denominado como de Acuexcomac o del Acuexcomatl (que representa el límite territorial con el pueblo originario de Santiago Tulyehualco), a la calle Cuacotli (el límite con el pueblo originario de San Gregorio Atlapulco).

⁴¹ Historia oral: informante José Genovevo Pérez Espinosa.

⁴² Historia oral: informante José Genovevo Pérez Espinosa.

⁴³ Documento "Museo del Agua", Secretaría del Medio Ambiente, Centro de Educación Ambiental Acuexcomatl.

Estos límites territoriales no han estado alejados de conflictos entre los pueblos mismos e incluso con la delegación, especialmente con relación a Santiago Tulyehualco, pueblo con quien se registra en la historia un conflicto por unas tierras prestadas a éste por parte de los de San Luis Tlaxialtemalco⁴⁴, y con quien en la actualidad existe una diferencia porque, a decir de los habitantes de San Luis, parte de la comunidad de Tulyehualco quisiera que el Bosque de Acuexcomac pasara a formar parte de los linderos de Tulyehualco.

El pueblo se compone de 9 barrios: Barrio San Juan, Barrio San José, Barrio La Guadalupita, Barrio Teconcahuco, Barrio San Miguel, Barrio San Antonio, Barrio Niños Héroes, Barrio Temacpalco y Barrio San Sebastián; en ocasiones las autoridades delegaciones ubican al Barrio Quirino Mendoza en el Bosque de San Luis y por tanto como parte de éste, sin embargo los habitantes no lo reconocen como tal y señalan su ubicación en Santiago Tulyehualco.

Las calles señaladas como principales son las de Floricultor, Horticultor y Agricultor, todas ellas con nombres evocativos de las principales actividades productivas y que reflejan parte de su tradición cultural; así como Acuexcómac, Olivo, Tulipán, Hortensia y Camelia, de la cuales la primera evoca el manantial elemento esencial de identidad y el resto señalan nombres de algunas flores representativas de la cualidad de floricultor con que se reconoce a San Luis Tlaxialtemalco.

También se considera como parte fundamental de la traza el edificio que ocupa la parroquia dedicada al santo patrono del lugar, San Luis Obispo de Tolosa. En un sentido general de Xochimilco, la parroquia o iglesia tiene un lugar significativo en los pueblos y barrios no solamente por ser el hogar del santo patrono, sino también porque es el principal espacio de encuentro social y comunitario, tal y como ha sido referido por los cronistas: "estas capillas [las edificaciones religiosas construidas entre los siglos XVII y XVIII] y sus espacios atriales siguen siendo el punto focal de los encuentros sociales de cada uno de los barrios y pueblos de Xochimilco"⁴⁵.

En particular, la parroquia de San Luis data del siglo XVII y una de las características más valoradas y reconocidas por los habitantes son sus cuatro retablos que datan del siglo XVIII:

En la parroquia de Tlaxialtemalco [...] se encuentran 4 retablos con un valor en general incalculable, dos están dedicados a San Luis Obispo, otro a San Sebastián y otro a "Cristo carga la cruz y visita a su madre", que probablemente sea la cuarta estación que realizaban los padres franciscanos o "padres descalzos" que evangelizaron la zona, en un vía crucis principiando en el convento Xochimilca dedicado a San Bernardino de Siena. Una pintura lateral de San Luis Obispo, tiene fecha de 1753. La pintura dedicada a San Sebastián de 1789 dice al pie: A devoción de Antonio de la Cruz y de Don Nicolás y de Don Francisco José se hizo éste lienzo de San Sebastián, dueño de la ciénega llamada Tlapacatlán, a 1789.⁴⁶

⁴⁴ "Conflicto por tierras de los naturales de San Luis Tlaxialtemalco contra Juan Andrés Meretil (1595)". Véase: PÉREZ Zevallos y REYES García (2003), *op. cit.*

⁴⁵ CARABALLO Perichi Ciro (*et. al.*), "El centro histórico y los pueblos lacustres: Xochimilco un espacio social de enorme riqueza cultural", en: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, *Xochimilco. Un proceso de gestión participativa*, *op. cit.*, p. 256.

⁴⁶ Historia oral: informante José Genovevo Pérez Espinosa.

Por otro lado, dada la condición de zona chinampera y área protegida que tiene parte del pueblo de San Luis Tlaxialtemalco, además del hecho de que todavía existe una agricultura tradicional, las chinampas forman parte importante de la traza territorial. A propósito de la recopilación de los elementos que forma parte de este pueblo originario, se enlistaron en 2003 los parajes en los que éstas se localizan: Tlamelactli (Tlamelaca), Tlapacatitlan, Ahuehuetitla, Oztotenco, Zacapan, Colaltenco, Tototliapan, Tezcantlacpan, Cuaxoxtentli, Acuexcómac, Ateponaxco, Güerraco, Totocapan, Michapan, Tecuitlapan, Ahuizotla, Pepehtlacayan, Totomeichan, Amexcalac, Tolcuapaxtitlan, Xohuilapan, Tlacuacpan⁴⁷. Otros elementos referenciales son la zona donde se ubicaba el manantial Acuexcomac y el actual Bosque de San Luis, los cuales, junto con las chinampas, la ciénega, forman parte de lo que se considera como las áreas comunes legadas por los antepasados.

Un aspecto importante del territorio es que a partir de él se dota de identidad y distinción; estableciendo formas de relación identitaria en diferentes niveles. Los habitantes de San Luis Tlaxialtemalco, al igual que en otros pueblos originarios de Xochimilco, utilizan una forma especial para referir la pertenencia a su pueblo, en este caso mediante reconocerse como petlaxiles.

Petlaxil (que en algunos textos aparece como petlatzil) proviene del náhuatl *petlatl* que significa petate y de *xictli* que significa ombligo, nombre compuesto que refiere a “el que construye petates” o “en el ombligo del petate”; siendo la primera acepción la forma más referida de lo que se entiende por petlaxil.

Se piensa que la designación de petlaxil se deriva de que, en el pasado, los habitantes de San Luis se valieron de la abundancia de los tules y carrizos de todos tipos que les proporcionaba el entorno ambiental producido por la “ciénega” de la zona chinampera, para la elaboración de petates; pero esta no era su principal actividad, pues también se dedicaban a la pesca, a la caza, a la agricultura de chinampas (con tierra y agua de canal) y terrazas o del cerro (con tierra arenosa).

Teniendo en cuenta los antecedentes de que los cinco barrios prehispánicos de Xochimilco se dividían por características específicas y que en el periodo colonial su división e identificación para los españoles estaba dada por los oficios que se realizaban en cada uno⁴⁸, puede considerarse que el mismo principio se seguía con el pueblo de San Luis Tlaxialtemalco. En este punto hay que aclarar que, aunque a éste se le conoce por su actividad floricultora, ésta especialización de cultivo en realidad se adquirió a mediados del siglo XX, pues incluso antes de ese tiempo el cultivo era tanto de hortalizas como de flores.

⁴⁷ Folleto *San Luis Tlaxialtemalco 400 años de su Fundación 1603-2003*, op. cit.

⁴⁸ “[...] en la época prehispánica había en Xochimilco cinco barrios con actividades características; para el siglo XVIII, se dividían en barrios que mantenían oficios característicos. En San Pedro (el barrio más viejo de Xochimilco), vivían los herreros, en San Antonio, los ceramistas y paneleros. En San Marcos, otro de los barrios antiguos, había pedreros, lapidarios y ceramistas, quienes hacían incensarios y braceros funerarios. En La Concepción, otro barrio antiguo, habitaban escultores. En La Asunción o Tlacoapa radicaban los fabricantes de cestos y los chiquihuiteros. En Caltongo (viejo) vivían cesteros y carriceros. En San Juan, otro de los viejos barrios xochimilcas, estaban los floricultores y los portaderos.”; J. Farías Galindo retomado en: SALLES Vania y José Manuel VALENZUELA Arce, *En muchos lugares y todos los días. Virgenes, santos y Niño Dios. Mística y religiosidad popular en Xochimilco*, El Colegio de México, México, 1997, pp. 25-27.

Este reconocimiento de ser petlaxil ha quedado grabado tanto en la historia oral como en la escrita, como en esta referencia que evoca la vida del petlaxil en el pasado y el profundo vínculo con la naturaleza y la tierra:

El petlatzil se regocija, se siente feliz, siempre pensando en la superación de su familia y de su pueblo. En su mente no caben ya tantas ideas y entonando canciones o silbando alegres melodías, surcando los canales, transporta en su canoa flores y hortalizas para expenderla en el mercado de Xochimilco donde ansiosos esperaban los intermediarios, revendedores o transportistas dueños de grandes canoas, medianas o de parte[...] Todos esos productos han formado parte de nuestra vida en la alimentación y como fuente de ingresos[...] así que cada puñado de tierra de estas chinampas está impregnado del tenaz esfuerzo del petlatzil .⁴⁹

Pero también puede encontrarse en el actual discurso autorreferencial para la protección de los recursos naturales y territoriales del pueblo: “Muchos petlaxiles estamos comprometidos en revalorar la palabra de los antiguos y proteger las áreas comunes que nos legaron como el bosque, las chinampas y terrazas”⁵⁰.

De esta forma, entre los pueblos originarios de Xochimilco, la primera relación identitaria colectiva que se establece se da en relación al pueblo al que pertenecen; los petlaxiles son de San Luis Tlaxialtemalco, sus vecinos al poniente son los chicuarotes, los de San Gregorio Atlapulco; y al oriente son los chiquihuiteros, los de Santiago Tulyehualco; y así con el resto de los pueblos.

Evidentemente esta forma de autonombrarse y de ser denominados sólo es asumida por quien participa de la identidad cultural del pueblo y reproduce culturalmente un sentido de cohesión y pertenencia, pues al igual que el resto de Xochimilco el perfil social se ha diversificado bajo la figura de los *avecindados* (que pueden ser de otros pueblos de Xochimilco o de otras delegaciones), a lo cual se aúna la percepción generalizada por parte de los adultos de que en las generaciones más jóvenes existe una desvinculación con la tierra y lo que esta significa, así como un sentimiento de pena para asumirse como petlaxiles. Ello es percibido como una forma de ruptura identitaria, por lo que entre las generaciones de mayor edad se enfatiza que “los más jóvenes tienen que conocer la historia de su pueblo, valorar su identidad, para que no se avergüencen, que digan soy de Tlaxialtemalco, de San Gregorio, y que no digan que son “de un pueblito de Xochimilco”⁵¹.

Pero entre quienes sí asumen su pertenencia al pueblo originario, es posible señalar que ésta es la identidad colectiva a la que le dan preponderancia, lo cual no quiere decir que excluyan a otras sino simplemente que, para ellos, es la más importante, incluso por encima de la de ser *xochimilca*: “Primero soy de Tlaxialtemalco, después de Xochimilco, después de México”⁵².

⁴⁹ Silviano Cabello Pérez, “San Luis Tlaxialtemalco”, en: ROJAS Rabiela, Teresa (comp.), *Presente, pasado y futuro de las chinampas*, CIESAS, México, 1995, p. 155.

⁵⁰ Escrito de José Genovevo Pérez Espinosa a propósito del Bosque de San Luis, Noviembre de 2006.

⁵¹ Registro realizado en 2005, en casa de José Genovevo Pérez Espinosa.

⁵² Registro realizado en 2005, en casa de José Genovevo Pérez Espinosa.

Ello no representa una afirmación que resulte generalizable, pero sí observable sobre todo en la gente mayor y en aquellas que realizan actividades relacionadas con difusión de la cultura, quienes trabajan las chinampas, quienes participan de organizaciones del pueblo, etcétera. También es significativo señalar que, aunque se da predominancia a la pertenencia al pueblo para establecer su diferenciación con los otros pueblos, cuando surge una situación que afecta la identidad se agrupa en la de ser pueblos xochimilcas; por lo que puede observarse que las fronteras identitarias en estos espacios pueden moverse para perseguir un fin común, aunque también se realiza en otro tipo de situaciones, como las fiestas de otros pueblos a las que se asiste por invitación, o las peregrinaciones a las que los pueblos de Xochimilco, identificados como un grupo, asisten.

Otro aspecto en esta relación de identificación y diferenciación, es la afirmación por parte de habitantes, tanto de San Luis como de otros pueblos originarios, sobre la posibilidad de saber de qué pueblo de Xochimilco es una persona a partir de su fisonomía facial y corporal⁵³, lo que encuentra explicación a partir de que, en los pueblos originarios y barrios antiguos de Xochimilco, hay establecidas familias histórica y biológicamente arraigadas al territorio, que son extensas y a partir de las cuales se derivan formas de parentesco cerradas, en donde, a decir de los propios habitantes, casi todo el pueblo resulta ser familia.

La identificación de las familias se realiza a partir de los apellidos, los cuales guardan un importante significado de identidad relacionado con el linaje prehispánico, en el caso de San Luis Tlaxialtemalco, uno de los apellidos más abundantes es el de Cuaxospa⁵⁴, aunque también se identifican como importantes los de Xolalpa, apellidos que señalan la presencia de familias de descendencia náhuatl.

En este sentido, puede ubicarse que el náhuatl como cultura permea todavía, de manera simbólica, a este espacio y que ello puede apreciarse en muchos ámbitos de la vida cotidiana, desde los nombres de calles, apellidos familiares, objetos, flores, plantas, animales y parajes, hasta en las formas de organización interna y en la figura de las relaciones que se establecen con el espacio, la familia y la comunidad.

⁵³ Registro realizado en el Taller "Fortalecimiento de las Instituciones de los Pueblos Originarios, Xochimilco, Milpa Alta y Tláhuac", en agosto de 2006.

⁵⁴ PÉREZ Zevallos y Reyes García (2003), *op. cit.*, p. 41.

ORGANIZACIÓN INTERNA: COMUNIDAD Y FAMILIA

La organización social al interior de los pueblos originarios, lo que corresponde a su sistema de organización cívico-político-religioso, es reconocida como una parte fundamental en el mantenimiento de expresiones culturales como las festividades, costumbres, rituales y tradiciones, las cuales representan prácticas sociales que forman parte de la vida cotidiana, a la vez que en un análisis teórico pueden identificarse como elementos identitarios.

Pero la existencia de estas formas de organización social, que se llevan a cabo en colectividad, requieren necesariamente de la existencia de un componente fundamental: la comunidad. En este sentido, el concepto de comunidad se encuentra fuertemente vinculado al espacio xochimilca en la percepción general de sus habitantes, especialmente relacionado con la participación en el ámbito de lo social, particularmente las festividades, y lo religioso⁵⁵.

Sin embargo, la idea de comunidad existente en Xochimilco, fundamentalmente en los pueblos originarios con tradición chinampera como San Luis Tlaxialtemalco, puede entenderse a partir del calpulli como forma de organización social primaria en la antigüedad y las relaciones que a través de éste se establecían:

La organización de los pueblos chinamperos está basada en los antiguos "calpullis", los cuales eran comunidades de personas ligadas por la sangre. No había propiedad privada porque ésta pertenece al "calpulli", y la familia que cultivaba un terreno tenía derecho a usar los productos y a pasar su parcela a sus familiares, pero aquel que sin causa justificada dejaba de labrar la tierra durante dos años consecutivos perdía todo el derecho sobre ella.⁵⁶

Aunque propiamente la figura del calpulli como tal se perdió a partir del proceso de colonización, principalmente por las disposiciones espaciales que tomaron los territorios y a raíz de la incursión de la propiedad privada por adjudicación de tierras hecha por los españoles, un elemento que pervivió de los pueblos indios antiguamente asentados fue el principio de comunalidad, entendida ésta como las relaciones de trabajo, ayuda interfamiliar y organización a partir de la participación como expresión de pertenencia a la comunidad. En este sentido, el sistema de cargos prehispánico representaba una parte fundamental de dicha comunalidad.

Dados los procesos históricos que dieron lugar a un marcado sincretismo en la región de lo que fue la cuenca de México, puede entenderse que la comunalidad como tal se haya transformado pero que la figura de la comunidad permaneciera fuertemente vinculada a la vida social cotidiana de los habitantes de los pueblos originarios, principalmente relacionado con una tradición cultural fundamentada en la actividad agrícola y enfatizada en el ámbito de la religiosidad popular derivada de dicho proceso. De esta forma puede entenderse que "la comunidad y su

⁵⁵ Gráfica 5.14. *Encuesta de Valores y Representaciones del Patrimonio Cultural y Natural de Xochimilco, 2004*, en: LÓPEZ Lara, Álvaro, "Xochimilco: el patrimonio en el imaginario social de sus habitantes", en: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, *Xochimilco. Un proceso de gestión participativa*, op. cit., p. 98.

⁵⁶ Enrique Florescano citado en: *Consideraciones históricas para el diseño del proyecto de museografía de los "Museos del Agua" y "Museo Tradicional de la Chinampa", en San Luis Tlaxialtemalco*, op. cit., p. 5.

sistema lógico-tradicional todavía se mantiene porque las formas heredadas de producción, inmersas dentro de un ámbito mayor, que incluye lo religioso y lo social, dan una explicación y un sentido a la vida, son fuente de orgullo satisfacción”⁵⁷.

En este sentido, los principales procesos de sociabilidad y organización se fundamentan en la figura de la comunidad a partir de la adscripción que se hace a ésta en la vida cotidiana. No obstante, el principio de comunidad requiere de un elemento primario para poderse llevar a cabo: la familia. Entendiendo a ésta en su acepción de familia extensiva y no de familia nuclear.

La familia representa en el contexto xochimilca, casi como en ningún otro lugar de la ciudad, el núcleo social primario de la vida cotidiana y por ende de la comunidad, donde las formas de organización religiosa ocupan un lugar preponderante, tal y como lo señala Beatriz Canabal Cristiani:

Un esquema de relación social de la vida cotidiana en Xochimilco, ligado a la festividad religiosa, quedaría como sigue: individuo-familia-comunidad, en donde el individuo interactúa preponderantemente a través de su familia y ésta se enlaza con la comunidad. Si se rompe el lazo entre alguno de estos tres elementos, la relación se pierde y se hace más directa: individuo-comunidad.⁵⁸

De esta forma puede entenderse que la familia y las relaciones familiares se consideren como el principal de los valores en la vida diaria de la gente de Xochimilco⁵⁹, cumpliendo una importante función en la reproducción de la identidad cultural: ser la vía a través de la cual se conservan, consolidan y extienden las relaciones sociales, por ello es que “las tradiciones xochimilcas son parte fundamental del proceso de conservación de su identidad. Éste abreva de una memoria social que se reproduce en los espacios cotidianos de interacciones íntimas en donde la familia, en su connotación amplia, cumple un papel fundamental como productora y reproductora de pautas culturales tradicionales”⁶⁰.

No en balde este espacio representa una de las pocas delegaciones donde, a pesar de las transformaciones económicas, demográficas y culturales del contexto social, puede observarse una relación de estructura y extensión parental a partir del grupo familiar, como la ya señalada respecto de las principales familias que pueden identificarse en cada pueblo o barrio a partir del apellido; así como la concepción de que la familia es el espacio principal para que las nuevas generaciones continúen con las tradiciones, costumbres y defensa del territorio, pues a decir de uno de los habitantes “las cosas que no se pierden (la tradición) se encuentran dentro de la familia”.

Así, el sentido de comunidad, cuyo eje lo representa la familia y los nexos parentales, se convierte en un atributo que la gente de los pueblos originarios asumen como un valor o atributo

⁵⁷ Canabal Cristiani (1997), *op. cit.*, p. 198

⁵⁸ *Ídem*, p. 196.

⁵⁹ Gráfica 5.2 Valores en la vida diaria de la gente de Xochimilco, *Encuesta de Valores y Representaciones del Patrimonio Cultural y Natural de Xochimilco, 2004*, en: LÓPEZ Lara, Álvaro, “Xochimilco: el patrimonio en el imaginario social de sus habitantes”, *op. cit.*, p. 90.

⁶⁰ VALLES y VALENZUELA Arce (1997), *op. cit.*, p. 227.

positivo, en el caso de San Luis Tlaxialtemalco dicho sentido es referido a partir de la afirmación de sus habitantes de que “todo el pueblo se conoce”.

El ser en comunidad en este espacio se patentiza a través de diversos aspectos de la vida cotidiana como la convivencia que existe entre quienes habitan el pueblo, e incluso entre originarios y vecindados; aunque también en otro tipo de situaciones, como el fallecimiento de una persona: “Todo el pueblo se apoya en los velorios. Se apoya en los quehaceres, el panteón, principalmente las familias grandes. [...] Todo el pueblo se organiza para pagar los gastos, generalmente la familia con la ayuda de los hijos, pero se corre la voz en el pueblo y todos ayudan⁶¹”.

De esta forma, a partir del sentimiento de pertenencia al pueblo como espacio de vida, es que se lleva a cabo una manera particular de conocer y ordenar la realidad y que corresponde al valor de vivir en comunidad; forma de concebir el mundo que encuentra su principal contraposición con el individualismo como característica de la ciudad y su cultura urbana.

Dicha forma de ordenamiento de la realidad da lugar a manifestaciones y expresiones culturales, como las festividades, las costumbres y los rituales, llevadas a cabo en distintos ámbitos de la vida cotidiana -como lo religioso, lo civil y lo político-, que dotan de normas de convivencia al interior del pueblo, pero que la vez confieren de distintividad ante otros pueblos y espacios de vida.

En este sentido, en San Luis Tlaxialtemalco, como pueblo originario con una estructura social compleja, de acuerdo con la caracterización realizada por Vázquez Mora⁶², las principales formas de organización que pueden identificarse son las juntas de mejora y las asambleas en el ámbito de lo civil; las comisiones, las fiscalías y las mayordomías, en el ámbito religioso; y la coordinación territorial en el plano de lo político.

Cada una de estas formas de organización tiene una importancia particular, sin embargo, unas tienen mayor peso simbólico que otras en relación al nivel de participación que de ellas establece la propia comunidad. En relación a ello, a partir de un reciente registro realizado por el Proyecto-UNESCO Xochimilco en 2005, se establece que en San Luis Tlaxialtemalco hay 18 organizaciones sociales registradas⁶³, las cuales son principalmente de chinamperos y floricultores, así como de carácter civil; sin embargo dicho registro no contempla las formas de organización religiosa que en este espacio son también numerosas, aunque si se señala que la participación cotidiana se establece en redes familiares, vecinales y comunitarias, es decir, a partir de la figura de la comunidad.

⁶¹ Testimonios de un matrimonio, ella originaria de San Luis Tlaxialtemalco y su esposo vecindado, a propósito de la forma como la gente del pueblo percibe la comunidad. Registro realizado durante la visita de la Virgen de los Dolores a una familia de la comunidad.

⁶² Véase el sub-apartado *Caracterizaciones* en: Capítulo III. Ciudad de pueblos originarios.

⁶³ Cuadro 8.3. Zona de influencia de las organizaciones en Xochimilco, *Base de datos sobre actores y organizaciones sociales en Xochimilco, actualizada al año 2005*, en: LÓPEZ, Álvaro, “Lecciones de la planeación participativa”, op. cit., p. 138.

De esta forma, y a partir del trabajo de campo y documental realizado, puede establecerse que las formas de organización social pueden identificarse a partir situaciones contextuales, lo que deviene en su mayor o menor visibilidad. En este sentido, son las formas de organización religiosas las que mayor peso tienen en la vida comunitaria de San Luis Tlaxialtemalco, pues es prácticamente a partir de la participación en el sistema festivo como se legitima o no la pertenencia a la comunidad. No obstante, las formas de organización política y civil tienen un peso también significativo pero más limitado a la participación de grupos específicos del mismo pueblo.

En relación al ámbito político, la figura del coordinador territorial existe en San Luis Tlaxialtemalco y sigue teniendo el peso de ser la “autoridad política del pueblo” o autoridad tradicional, al tiempo que tiene la función de ser empleado administrativo de la delegación Xochimilco. Se le reconoce como la representación más importante que existe en el pueblo, por lo que ejerce las funciones propias de las autoridades tradicionales: la organización de actividades, proyectos y trabajos colectivos de beneficio común; la organización de comisiones de trabajo comunitario y de desarrollo cultural; el establecimiento de acuerdos entre los vecinos para resolver conflictos; aquellas relativas a las defunciones en el pueblo y al panteón comunal, entre otras.

Aunque también, desde la percepción de los habitantes, guarda la característica de ser representante de la delegación, ello por la doble función de autoridad tradicional y empleado administrativo que los coordinadores territoriales tienen en los pueblos⁶⁴. En este sentido, se le ve como un enlace administrativo, como un gestor que depende de la delegación, asimismo se reconoce el poco margen de maniobra que la figura del coordinador territorial puede tener ante la delegación, ya que las autoridades gubernamentales no suelen reconocerle su atributo de persona elegida por la comunidad para representarlos políticamente, e incluso existen percepciones relacionadas con los intereses de grupos de partidos políticos⁶⁵.

No obstante la ambigüedad en torno a su figura, la elección del coordinador territorial se realiza a partir de los usos y costumbres -entre los cuales se encuentra la de ser originario del pueblo- vía voto popular a través de aplausos en una junta comunitaria, su cargo dura tres años de acuerdo a lo establecido por el gobierno de la Ciudad de México, pero puede ser revocado, también por usos y costumbres, si la comunidad así lo decide.

Otra forma de representación política la configuran los comités vecinales, que aunque existentes no tienen un peso significativo entre el grueso de la comunidad, más bien se constriñen a pequeños grupos de trabajo que buscan, sobre todo, la realización de proyectos de índole cultural para la continuidad de la identidad.

Las organizaciones civiles, que como ya se mencionó abarcan productores, chinamperos, floricultores y grupos de trabajo con fines de protección territorial o de recursos resultan conocidos

⁶⁴ Véase: *Autoridades tradicionales y representatividad*, en el Capítulo III. Ciudad de pueblos originarios.

⁶⁵ Percepciones de habitantes de San Luis y de otros pueblos originarios registradas en el Taller “Fortalecimiento de las Instituciones de los Pueblos Originarios, Xochimilco, Milpa Alta y Tláhuac”, en agosto de 2006.

entre la comunidad pero, al igual que con las organizaciones políticas, la participación de la comunidad es solo de una parte de ésta, de quienes están relacionados con esos ámbitos; sí existe cohesión entre estos grupos pero no puede generalizarse a todo el pueblo. Como ejemplo pueden nombrarse los comités de vecinos para la defensa del bosque de San Luis Tlaxialtemalco.

En este sentido, las juntas de mejora y las asambleas son formas de participación de la comunidad que continúan teniendo vigencia para la exposición de conflictos y problemáticas varias al interior del pueblo, sin embargo no toda la gente del pueblo asiste, más bien los que suelen ir son casi siempre los mismos, habitantes que están de alguna u otra manera relacionados activos dentro de la comunidad.

De esta manera, puede señalarse que son las formas de organización religiosas las que tienen la mayor participación de la comunidad; característica que se repite en otros pueblos originarios y barrios antiguos de Xochimilco y a partir de la cual se ha construido la imagen festiva y colorida de esta delegación. Cabe señalar que las fiestas en Xochimilco van más allá de la imagen espectacular que les ha otorgado la cultura mayoritaria, pues se trata de elementos que dotan de un referente de sentido y de solidaridad a la comunidad; en donde se mezclan formas de ritualidad de la religiosidad popular con aspectos sacros de la religión católica, dando paso a una particular identidad cultural.

Lo que cultural y simbólicamente representan las fiestas son las reafirmaciones de cohesión y solidaridad al interior de un grupo social, ello representado a través de un ritual que trasciende el acontecer diario, pues hay que recordar que las fiestas corresponden a eventos extraordinarios en tanto celebran acontecimientos especiales. En este sentido, la festividad permite fortalecer los lazos de unión a través de la comunidad, la pertenencia entre los iguales; por ello, las fiestas en Xochimilco tienen la importancia social de motivar el trabajo colectivo.

En San Luis Tlaxialtemalco el sistema festivo religioso se organiza a partir del sistema de cargos⁶⁶, el cual sincretiza elementos prehispánicos y coloniales que se reproducen y contextualizan en las actuales condiciones de vida en el pueblo, mezcla de la ruralidad urbana y lo moderno. Además, la religión se encuentra muy ligada al pueblo, donde se hace referencia al párroco como una figura activamente envuelta en la organización de las festividades junto con la comunidad; pero también en otros aspectos⁶⁷, como que “el padre habla en las lecturas e incluye situaciones del pueblo”⁶⁸.

Los principales cargos del sistema festivo en este pueblo originario son las comisiones, las mayordomías y los posaderos. Las comisiones se encargan de la organización de las fiestas en general, siendo la principal la fiesta patronal. Para la cual se forman dos comisiones de diez

⁶⁶ Véase: *Sistema de cargos*, Capítulo III. Ciudad de pueblos originarios.

⁶⁷ Como anécdota cabe señalar que fue precisamente el padre de San Luis Tlaxialtemalco, Miguel Mollinedo, quien fue el primer contacto en el trabajo de campo a partir de recomendación de la gente; y fue él quien señaló los datos de quien se convertiría en uno de los informantes claves, el cronista del pueblo, José Genovevo Pérez Espinosa.

⁶⁸ Testimonio registrado en la visita de la Virgen de los Dolores a una casa del pueblo, 2005.

integrantes y cuyo funcionamiento es simultáneo: una cumple la función de cubrir los gastos de la banda y los grupos que actúan, y la otra de ofrecer la comida y adornar la parroquia.

Los comisionados son los cargos fundamentales en San Luis Tlaxialtemalco, pues sin ellos no se podría realizar la fiesta patronal, la cual se considera como la más importante; lo cual puede entenderse a partir de que a través de ésta se recrea la referencia histórica compartida por los habitantes de su congregación como pueblo.

Los comisionados trabajan en conjunto con el párroco de San Luis, tanto para la fiesta patronal como para las demás festividades, entre las que destacan la de “El Jubileo” y la del 12 de diciembre, día de la Guadalupana. Los cargos de comisionados se designan anualmente, generalmente, aunque no siempre, a principios del año; la lista de los nuevos comisionados se realiza al finalizar el año con el acuerdo del párroco, que en la actualidad es Miguel Ángel Molinero. De acuerdo con las referencias de la gente del pueblo “los chinamperos son los que le entran más a ser comisionados ya que se dedican a la chinampa y casi no salen, por lo que tienen más tiempo para organizar y recolectar”⁶⁹. Una de sus funciones principales es la de recaudar el dinero para los gastos de las diferentes fiestas; ello es reciente, pues a partir del año 2002 fue que se decidió que ellos se encargaran de las cooperaciones. Para el año 2006 la aportación voluntaria para sufragar los gastos de la parroquia fue de \$350.

Otro cargo que existe es el de la mayordomía, la cual representa una de las formas de organización religiosa más representativas de Xochimilco en su generalidad, compuesta generalmente por un matrimonio, los mayordomos, encargados tanto de la organización de fiestas religiosas como del cuidado y recibimiento de la imagen o figura de santos y vírgenes. En el caso de San Luis existen dos mayordomías a la Virgen de los Dolores, las cuales organizan la asistencia de la comunidad al barrio de Xaltocan para la fiesta de esta imagen religiosa. También se identifican mayordomías que organizan la asistencia de la comunidad a los “clameros” o “clameños”, que se refiere a la asistencia a Chalma unos días antes del miércoles de ceniza; las mayordomías también son anuales.

Los posaderos son otros cargos también importantes en el pueblo, pues son quienes organizan las nueve posadas tradicionales durante el mes de diciembre. Se trata de grupos de personas que tienen entre 50 y 70 integrantes, aunque hay algunos que tienen más de 100; se encargan de organizar, cada grupo, una posada, a través de cooperaciones. Entre los grupos registrados se encuentran “Los Cachis”, “Barrio Bajo”, “Tlamelaca”, “Los Pitufos”, “Cri Cri”, “Los Malavidos”, “La Granja”, “Organización 88” y “Los Pelones”. Hay también tres preposadas que son organizadas también por otros grupos, entre ellos se encuentran los de “Las Águilas Negras” y “Los Juniors”.

De esta forma puede verse que la significatividad del sistema festivo religioso recae en que participar de él legitima la pertenencia a la comunidad, ya sea ocupando alguno de los cargos o a

⁶⁹ *Ídem.*

través de la cooperación económica para llevar a fin las múltiples festividades, pues “es una obligación tácita el cooperar (para las fiestas) del pueblo. [...]Los vecindados ya se acostumbraron a nuestra identidad, a veces son los que más cooperan”⁷⁰.

Puede incluso señalarse que la participación en este sistema, en cualquiera de sus formas, es el mecanismo fundamental a partir del cual se da la adscripción o la pertenencia al pueblo de San Luis Tlaxialtemalco, incluso cuando no se es originario, pues para la comunidad resulta importante que se muestre la disponibilidad de cooperar y la intención de involucrarse con la comunidad, y si ello es llevado a cabo por los vecindados, éstos pueden adquirir después del título de originario.

De esta manera, puede observarse como se conforma una identidad cultural interiorizada en la vida cotidiana de la comunidad y las relaciones familiares, representada en diferentes formas de participación a través de formas de organización social y en diferentes niveles de profundidad.

EL CALENDARIO FESTIVO: ELEMENTO COHESIONADOR

Como ya fue establecido, y al igual que en el resto de Xochimilco, en San Luis Tlaxialtemalco la religiosidad popular permea la vida cotidiana, constituyéndose en una parte esencial de su identidad cultural. Incluso el calendario festivo religioso tiene un peso mayor que el calendario agrícola (a través del cual se establecen las fechas para sembrar determinados cultivos de acuerdo con los conocimientos legados por las antepasados) entre la mayoría de la población, lo cual se explica a partir del cambio que la actividad agrícola chinampera ha tenido en las últimas décadas, no sólo en este espacio sino en los pueblos originarios vecinos.

El calendario festivo del pueblo abarca todo el año, el 1º de enero al 31 de diciembre, pues incluye tanto las fiestas propias del lugar como a las que se asiste por invitación de otros pueblos originarios y barrios antiguos, asimismo existe una relación con las festividades de otras demarcaciones, como el Estado de México, adonde año con año se peregrina al Santuario de Chalma.

Aunque los principales festejos referidos conjugan el secretismo propio del espacio xochimilca con algunos instituidos propiamente por la religión católica y el calendario civil, lo que se observa es que prácticamente la totalidad del calendario se refiere a festividades de religiosidad popular y realizadas a partir del trabajo comunitario del pueblo, lo que permite establecer una vez más la importancia de la religiosidad en la vida cotidiana y como elemento cohesionador del espacio. En este sentido, una explicación de la predominancia de ésta en los pueblos originarios se entiende a partir de que:

⁷⁰ Registro realizado en el marco de la fiesta patronal de San Luis Tlaxialtemalco en agosto de 2006.

En la religiosidad existe una evidente búsqueda de seguridad y protección de las personas por parte de alguna imagen simbólica. [...] lo que define a la religiosidad es su sentido eminentemente popular, el culto depende del pueblo y no de la institución de la Iglesia.⁷¹

La tradición de un grupo se recrea mediante varias instancias de interacción entre las que sobresale el ritual religioso. Se trata de un acontecimiento selectivo que tiene capacidad de generar y reproducir información con significados colectivos que rescatan el pasado con el fin de integrarlo a la cotidianeidad⁷²

Al igual que en el resto de Xochimilco, la festividad más importante en el calendario festivo de este pueblo es la de su santo patrono, llevada a cabo en el mes de agosto.

La fiesta patronal

San Luis Obispo de Tolosa es el santo patrono de San Luis Tlaxialtemalco; aunque en los Anales de San Gregorio Atlapulco se señala la designación de este santo por los españoles cuando se congrega y funda el pueblo, no se indica la razón ni se tiene un indicio certero del por qué, caso contrario al de otros pueblos originarios y barrios antiguos de Xochimilco:

[...] Acá se extendieron los solares, y la gente de Xochitepec y los cuidalinderos de Jesús Nazareno se acercaron a Tlaxaltemalco San Luis, y los vecinos de Cintatlalpan San Nicolás, y los vecinos de San Marcos colindan en medio del pedregal: el santo lo convertimos en San Luis Obispo. Ahora [son] ya todos los barrios de nuestro Padre San Gregorio, por órdenes del gran seños poderoso Don Martín Zerón, de la ciudad de Xochimilco, y yo el alcalde de San Gregorio, Don Pedro Felipe fiscal, Don Diego Juárez, fiscal de San Luis, Don Baltazar de San Mateo, justamente con nuestro trabajo se hizo la congregación como fue concedido [...]⁷³

Año con año en honor de San Luis Obispo de Tolosa se organiza la fiesta del pueblo, fecha que oficialmente se ubica el 19 de agosto pero cuya celebración varía en relación al día de la semana en que se ubique, además de que su duración puede prolongarse varios días, generalmente una octava (ocho días de fiesta, el equivalente a una semana). Por ejemplo, algunos autores registran la celebración como del 19 al 22 de agosto⁷⁴; mientras que en 2003, cuando se celebraron los 400 años de la fundación del pueblo, se realizó del 17 al 24 de agosto; y la más reciente, en 2006, fue del 18 al 27 de agosto, por lo que puede señalarse que generalmente la celebración dura una semana, tiempo durante el cual se llevan a cabo una serie de actividades organizadas por la comunidad para disfrute de la comunidad.

El día 19 se cantan las mañanitas al amanecer del día, se asiste a misa para conmemorar la fiesta patronas y dar gracias al santo del lugar por algún beneficio obtenido; en la plaza frente a la iglesia se congrega la gente. Prácticamente todo el día hay música y se asiste a la parroquia y a la gran feria que se despliega alrededor de ésta, para lo cual se cierran las calles aledañas y la del camino a Tulyehualco. En las casas la comida típica consiste en arroz, mole y tamales de frijol; ese

⁷¹ R. Pobrete citado por Canabal Cristiani en: CANABAL Cristiani, Beatriz (1997), op. cit., p. 196.

⁷² SALLES y VALENZUELA Arce (1997), op. cit., p. 229.

⁷³ Anales de San Gregorio Atlapulco 1520-1606, citado en: *Consideraciones históricas para el diseño del proyecto de museografía de los "Museos del Agua" y "Museo Tradicional de la Chinampa", en San Luis Tlaxialtemalco, Xochimilco, op. cit, p. 2.*

⁷⁴ SALLES y VALENZUELA Arce (1997), op. cit., p. 168.

día las puertas de las casas permanecen abiertas ante la invitación hecha a familiares y amigos para compartir la comida en honor del santo patrono, siendo común que al final de ésta al visitante le sea entregado su "itacate" y que al día siguiente se invite al recalentado. Asimismo, se realizan otras actividades ya convertidas en tradicionales pero que permiten observar la forma como lo tradicional y lo moderno de las dinámicas urbanas se entremezclan, sin alterar el sentido de la festividad:

Es tradicional [de la fiesta patronal] los arreglos florales, muchas misas para bautizos, primeras comuniones y confirmaciones, el pueblo se viste de gala con los juegos mecánicos, el pan de fiesta, las 2 bandas musicales, la del pueblo y la banda particular que el día lunes tienen su "guerra de bandas" una gran audición de música clásica que en ocasiones se han amanecido interpretando lo mejor de su repertorio musical.

Esta fiesta anual también tiene la excelente participación de la organización de vendedores de plantas de ornato de Madre Selva sección San Luis y de la sección San Luis del Palacio de la flor, que se encargan de contratar a lo mejor de la música con mariachi para el día 19 de agosto a partir de las 16 horas.

En tanto, los jóvenes contratan a lo mejor de la música grupera. Por la noche un vistoso castillo y su respectivo remate de fuegos pirotécnicos iluminan esa noche de agosto.⁷⁵

Durante los días de festejo, pueden identificarse actividades que mezclan lo tradicional y lo moderno: una guerra de bandas, mariachis, danzas o brincos de chinelos -una tradición propia del estado de Morelos y retomada por la delegación Xochimilco a partir de un carnaval realizado en 1972-, grupos de danzas regionales, sonido, juegos mecánicos y puestos de feria, vendimia de todo tipo de comida y cuetes a todas horas. A ello se añadan actividades surgidas desde la propia comunidad como en 2006 fue una exposición fotográfica que rescataba imágenes y pasajes del pueblo de San Luis en el pasado y contrapuestas con algunas imágenes del presente; al igual que una exposición de pinturas titulada "Mis raíces" en el edificio donde se ubica la coordinación territorial del pueblo.

La extensión que la festividad ha tenido en los últimos años puede entenderse a partir de que el 25 de agosto se marca en el calendario el día de la fiesta a San Luis Rey, por lo que, a decir de los habitantes, ya se ha hecho costumbre que también se conmemore ese día y se una al marco de la celebración principal del pueblo.

La trascendencia de la fiesta patronal puede entenderse a partir de la ya referida figura del santo patrono como representación del padre del pueblo, entendiéndolo a partir de él el origen simbólico del ser pueblo por parte de los habitantes de San Luis Tlaxialtemalco, estructurándose en torno a su figura la identidad cultural y la principal forma de organización social del pueblo, que es el sentido comunitario a partir de la pertenencia; en este sentido, en la festividad del santo patrono la parroquia, su hogar, se establece como el punto de encuentro de la comunidad y el centro de las relaciones sociales durante la semana de festejos.

⁷⁵ "San Luis Tlaxialtemalco: Espacio privilegiado del antiguo paisaje lacustre chinampero", *op. cit.*

El Jubileo, la Peregrinación a Chalma y la Virgen de los Dolores

Después de la fiesta patronal la que le sigue en importancia es la de “El Jubileo”, realizada en la segunda semana de mayo. Ésta tiene en particular una profunda carga simbólica porque a través de ella se estrechan relaciones entre los pueblos de San Luis Tlaxialtemalco, San Gregorio Atlapulco y Santiago Tulyehualco. La festividad consiste en que, durante los cuatro días que dura, se ofician misas y se juntan los estandartes de los pueblos (donde se encuentran las imágenes de los santos patronos) a través de un intercambio en los límites de cada uno de ellos, al cual precede una peregrinación, de esta forma “los de San Gregorio entregan a los de San Luis en los límites, en la calle “Cuacotli”; los de San Luis entregamos a los de Tulyehualco en Acuexcomac”⁷⁶.

En San Luis los tres primeros días de fiesta se ofician misas y al cuarto día, un sábado, se les entrega a los de Tulyehualco. En este día se hace una despedida, misa y una procesión por las calles del pueblo acompañada con instrumentos de viento y cohetes; es referido que como el pueblo ha crecido el recorrido se ha hecho más grande. Durante dicha procesión se expone la hostia del sagrario de la iglesia de San Luis. Al concluir el cuarto día de oración, se invita a familiares y amigos a una comida y por la noche se efectúa un baile popular⁷⁷. Esta celebración es organizada por los comisionados, quienes se encargan de juntar las aportaciones de cada familia para cubrir los gastos de la música, los cohetes, los juegos pirotécnicos y el baile.

La Peregrinación al Señor de Chalma⁷⁸ es una practica ritual significativa porque representa el enlace, en diferentes momentos del año, de los barrios antiguos y/o los pueblos originarios que junto con otros pueblos “chalmeros” asisten al Estado de México en procesión, por lo que se le confiere el carácter de fiesta regional. Las fechas registradas de esta celebración son diversas, para los 17 barrios de Xochimilco se ubica el 28 de agosto, para los pueblos de Milpa Alta el 6 de enero, para los de San Gregorio Atlapulco en el mes de mayo.

A los de San Luis les corresponde asistir a Chalma en los días que anteceden al miércoles de ceniza y conjuntamente con los del pueblo circunvecino de San Juan Ixtayopan, así como con otros pueblos; la peregrinación se vive de la siguiente manera de acuerdo con el cronista del pueblo:

Hay que llegar un día antes del miércoles de ceniza, ahora se acostumbra salir el domingo a las 10 de la noche, se va por la carretera a Xochimilco, se pasa por San Lucas Xochimanca, Topilejo, Tres Marías, San Juan Atzingo, se atraviesa en el monte de Cempoala, se llega el

⁷⁶ “San Luis Tlaxialtemalco: Espacio privilegiado del antiguo paisaje lacustre chinampero”, *op. cit.*

⁷⁷ SALLES y VALENZUELA Arce (1997), *op. cit.*, p. 167; testimonios orales de habitantes de San Luis Tlaxialtemalco registrados en agosto de 2006.

⁷⁸ “Se cree que el origen de este culto data de 1539, fecha en que aparece la imagen del cristo crucificado como gran vencedor de Ostotoctheotl, el “Dios de la Cueva”. De acuerdo con el relato, los agustinos habían llegado a Ocuila e iniciaron la conversión de los pobladores nativos; sin embargo, muchos de ellos se negaron a aceptar la nueva religión y otros que sí la aceptaron no abandonaron a sus viejos dioses, sino que mantenían sus cultos de manera subrepticia en lugares inaccesibles para los españoles o escondidos en cuevas; ésta era la situación del culto al dios de la cueva: Ostotoctheotl, dios de piedra. Lo mantenían escondido dentro de una gruta en la barranca de Chalma y fue descubierto por los frailes agustinos, quienes intentaron sustituirlo por una cruz de madera. Sin embargo, cuando llegaron a la cueva de Chalma para realizar el cambio, Ostotoctheotl se encontraba en el suelo, desplazado de su sitio, el cual desde entonces es ocupado por el Cristo de Chalma”. SALLES y VALENZUELA Arce (1997), *op. cit.*, 215-216.

martes a Chalma pasado el medio día, algunos se regresan ese mismo día a San Luis, muy pocos pernoctan hasta el miércoles o hasta el domingo siguiente. En ésta fecha del miércoles de ceniza otros asisten a Ameca y otros, los menos a Calyecca, en Tulyehualco.⁷⁹

Una de las particularidades de la peregrinación a Chalma, de acuerdo con un testimonio de un habitante de San Luis Tlaxialtemalco, es que se trata de un ritual al cual debe de asistirse con devoción y ganas, pues de lo contrario, si no se va con ganas, puede suceder que no se obtengan favores religiosos y a la persona le vaya mal en su vida en general, en cuestiones de salud, de trabajo y en la familia.

La fiesta de “Nuestra Señora de los Dolores” en Xaltocan, llevada a cabo en el mes de febrero, del 10 al 25 de acuerdo a los registros⁸⁰, representa, al igual que la de Chalma, una de las celebraciones que une a todo Xochimilco. La asistencia del pueblo de San Luis Tlaxialtemalco se da por invitación de los mayordomos de la Virgen de los Dolores del barrio antiguo de Xaltocan, imagen que tiene un importante culto local entre los pueblos originarios; incluso se ha señalado que equivale al culto del Niño pa en los barrios y centro de Xochimilco, pues al igual que el Niño pa, la Virgen de los Dolores se “pide” (significa que una persona o matrimonio pide ser ingresado en la lista de espera para sustentar el cargo de mayordomo) con años de anticipación; en San Luis se dice que actualmente esta imagen está pedida hasta el 2016.

En Xaltocan la fiesta dura 15 días, en los cuales se interpretan “las mañanitas” con mariachis y música de banda que toca durante gran parte del día, se celebran misas, se instala una feria y puestos de comida, y se invita a los asistentes a comer a las casas del barrio. En San Luis, la fiesta de la Virgen de los Dolores es considerada importante porque congrega a todo Xochimilco: “Xaltocan es una fiesta en la que todos los pueblos se juntan, todo Xochimilco va, muchos dejamos de trabajar para ir caminando”⁸¹.

Otras festividades

Aunque las fiestas expuestas hasta aquí representan las más reconocidas por la carga simbólica que tienen para el pueblo originario de San Luis Tlaxialtemalco, el calendario de celebraciones abarca un número significativo de fechas que son reconocidas también como parte importante de su vida comunitaria. De esta forma, se señalan en el mes de enero como fechas conmemorativas las fechas del 1º, recibimiento del año nuevo; el 6, día de los reyes magos y el 20, la fiesta en honor a San Sebastián.

En febrero es el 2, día de la Candelaria, una fecha que se entrelaza con el calendario agrícola, pues tanto se realiza la entrega de la imagen del niño dios del pueblo a los nuevos

⁷⁹ “San Luis Tlaxialtemalco: Espacio privilegiado del antiguo paisaje lacustre chinampero”, *op. cit.*

⁸⁰ SALLES y VALENZUELA Arce (1997), *op. cit.*, p. 175.

⁸¹ “San Luis Tlaxialtemalco: Espacio privilegiado del antiguo paisaje lacustre chinampero”, *op. cit.*

posaderos, como se lleva a cabo la bendición de las semillas para el cultivo y la bendición de las chinampas, en las cuales se suele hacer una celebración.

En marzo se asiste a las fiestas patronales dedicadas a San Gregorio Magno, el santo patrono del pueblo originario de San Gregorio Atlapulco; aunque el día 12 es señalado como el de la fiesta patronal, al igual que los demás pueblos la celebración dura varios días. San Luis Tlaxialtemalco mantiene un especial vínculo con San Gregorio, señalado en la relación identitaria que guarda con él a partir de su fundación, por ello es que “con motivo de las fiestas patronales dedicadas a San Gregorio Magno, en Atlapulco, el pueblo es semi abandonado por asistir a esta celebración. El lunes de esta fiesta la mayordomía de San Luis asiste llevando el estandarte”⁸².

Durante septiembre, a partir del día 1º y hasta el 12 de diciembre, los diferentes grupos de posaderos reciben la imagen del niño dios durante 10 días cada grupo y de acuerdo a un calendario fechado; el recibimiento incluye la realización de rosario, cena y recorrido por el pueblo, lo cual generalmente se acompaña de banda musical y fuegos artificiales.

En noviembre, siguiendo el calendario católico, se celebran los días de muertos el 1º y el 2, aunque los preparativos empiezan en la víspera, la noche del 31 de octubre. En este espacio la celebración incluye también las ofrendas en todas las casas, en las cuales se acostumbra colocar pan de muerto y las mejores frutas, bebidas y comida que le agradaban al difunto, también es tradición que se asista al panteón del pueblo -el cual es comunal: “el 1 de noviembre las personas asisten al panteón con los niños difuntos y al siguiente día 2 de noviembre desde antes que amanezca se asiste en su mayoría al panteón que se encuentra cerca del acueducto.”⁸³.

La mezcla entre lo tradicional y lo urbano se hace visible en esta fecha, pues un recorrido por el panteón del pueblo muestra una característica particular de éste: un gran colorido de flores y plantas, e incluso árboles, sembrados en las tumbas; de hecho el cemento no es un material que salte a la vista. Ello se acostumbra así porque, refieren los habitantes, la gente grande tiene la idea de que así es más fácil sembrar las plantas y las flores que solían cultivar sus deudos. En este contexto, los habitantes refieren que la fiesta americana del *Halloween* ya es común entre los niños y jóvenes; la cual se mezcla con la tradición de que los niños recorran las calles con sus calaveras de chilacayote para pedir su “calavera”.

En diciembre, el día 12 se celebra la fiesta en honor a la Virgen o Señora de Guadalupe; considerada también como fiesta principal la celebración incluye misas y degustar mole en las casas, igual que en agosto; aunque suele pagarse un alto costo por la temporada, se trata de conseguir una banda musical para acompañar la fiesta, el gasto corre a cargo del pueblo mediante la aportación voluntaria, recolectada por una comisión.

Del 13 al 15 de diciembre se llevan a cabo tres preposadas y del 16 al 24 las nueve posadas tradicionales; todas ellas a cargo de los grupos de posaderos. Las posadas tradicionales en Xochimilco son una de las fiestas de religiosidad popular más arraigadas y que se comparten

⁸² “San Luis Tlaxialtemalco: Espacio privilegiado del antiguo paisaje lacustre chinampero”, *op. cit.*

⁸³ “San Luis Tlaxialtemalco: Espacio privilegiado del antiguo paisaje lacustre chinampero”, *op. cit.*

tanto en los pueblos como en los barrios. En el caso de San Luis Tlaxialtemalco estas festividades representan “toda una reunión de amigos y familiares, donde a todos se invita a la comida, a la misa, al recorrido con chinelos por todo el pueblo, se rompen piñatas, se canta la letanía, se reparte “la colación” y se finaliza con un baile que termina a las altas horas de la noche. El pueblo se transforma en una comunidad saturada de visitantes”⁸⁴.

El 24 de diciembre, día de la última posada y de la “Noche buena” se acostumbra que los posaderos coloquen una ofrenda dedicada al nacimiento del niño Jesús, además:

Se realiza un recorrido con las imágenes familiares del niño dios, a partir de las 8 de la noche, la banda entona el arrullo, los posaderos “queman” cuetes, canastillas, bombas, toritos y a veces hasta castillo después de la misa de las 11 de la noche. En tanto en los hogares se preparo una exquisita cena a base de revoltijo y productos del mar. Los jóvenes se amanecen cantando y bailando.⁸⁵

El sentido comunitario se presenta también en la fiesta del 31 de diciembre, en la cual se celebra misa a las 11 de la noche y se queman fuegos artificiales por el nuevo año, se acostumbra al otro día ir a visitar a los familiares.

De esta forma es posible observar en el calendario festivo de San Luis Tlaxialtemalco una religiosidad cargada de significados diversos, donde la fiesta patronal se convierte en el eje que recrea la cohesión del pueblo, al celebrar en comunidad la representación de su origen, su congregación; al mismo tiempo los festejos que permean la totalidad del año dan cuenta de una serie de rituales que permiten mantener esa cohesión. Todo ello a su vez representa, en el ámbito de la dimensión cultural, la complejidad de referentes de sentido que se entrecruzan para crear y recrear una identidad cultural, una forma de concebirse en el mundo, en su contexto actual.

SAN LUIS DE LAS FLORES: DE LAS CHINAMPAS A LOS INVERNADEROS

Reconocido como pueblo chinampero, San Luis Tlaxialtemalco, junto con San Gregorio Atlapulco, representa uno de los pocos reductos que conserva su cualidad de zona chinampera⁸⁶. Este hecho es su principal orgullo, pues fue la ancestral técnica de cultivo en chinampas y la cultura agrícola y lacustre desarrollada en torno a ella lo que le valió a Xochimilco su categoría de Patrimonio Natural y Cultural de la Humanidad; hoy en día hay en este espacio 103 hectáreas de chinampa, área natural protegida con la esperanza de salvaguardar una parte de la historia.

La chinampería es una parte fundamental de la referencia identitaria para los habitantes de este pueblo, pues ha representado el profundo vínculo que existe con la tierra, principal fuente de subsistencia desde la figura prehispánica de los calpullis, de los cuales los pueblos chinamperos

⁸⁴ *Ídem.*

⁸⁵ *Ídem.*

⁸⁶ De acuerdo con el Proyecto UNESCO-Xochimilco pueden identificarse zonas chinamperas en Xochimilco, San Gregorio, San Luis Tlaxialtemalco, Tláhuac y Mixquic; todas ellas rodeadas por canales y en gran parte utilizadas para la agricultura.

guardan su forma de organización: se encuentran constituidos en barrios y rodeando a éstos se encuentran las chinampas que no han sido alcanzadas por la urbanización, las cuales en su mayoría se encuentran ubicadas norte a sur porque es donde mejor les da el sol.

Un aspecto significativo en la pervivencia de la chinampería es que las chinampas son propiedad privada, motivo por el cual todavía permanecen en manos de quienes “tienen sus raíces ancestrales en el cultivo de chinampas”; de hecho, en San Luis no hay ejido ni bienes comunales, todo es pequeña propiedad. En este sentido, el vínculo simbólico con esta tradición agrícola explica el perfil de un espacio donde hay chinamperos dedicados completamente a dicha actividad, algunos que la combinan con otra y quienes no la trabajan pero que forma parte de la herencia familiar y de la identidad del pueblo originario de San Luis Tlaxialtemalco y de Xochimilco.

De esta forma, la figura de la herencia de la tierra es también factor clave para que de padres a hijos se enseñe el amor por la chinampa, esperando que esas “futuras generaciones” valoren y representen el eslabón que de continuidad a la tradición del cultivo agrícola; valoración que se conjunta con la memoria histórica que reproducen los propios habitantes de San Luis al señalar que el “cómo se cultiva y la agricultura de cada pueblo dota de identidad”.

Ello sucede en un contexto donde la chinampería se encuentra amenazada ante políticas urbanas que han convertido en viviendas y comercios suelos agrícolas y que han reducido la zona chinampera por el entubamiento y bombeo de manantiales, así como por la contaminación del agua.

A lo cual se aúna la diversificación que desde el interior del pueblo, algunos de los productores, han realizado para poder hacer rentable la actividad del cultivo; de ahí que la introducción de innovaciones tecnológicas como los fertilizantes y los pesticidas o la producción en invernaderos hayan tenido mayor fuerza, dando paso a una serie de problemáticas que tienen implicaciones sociales y culturales, pues “las decisiones realizadas por los jefes de corporaciones y políticos nacionales y extranjeros al igual que las decisiones económicas y familiares aquí en el pueblo de San Luis Tlaxialtemalco dan como resultado transformaciones en el entorno chinampero, abandono de tierras, construcción de casas”⁸⁷.

Lo anterior también permite explicar la existencia de un discurso entre los habitantes de San Luis, y en general de los pueblos originarios donde todavía se llevan a cabo labores agrícolas como Milpa Alta, fundamentado en la argumentación de que la pérdida de tierras, que para ellos implica la pérdida de la historia de los pueblos, se debe a las “innovaciones tecnológicas” y “la globalización”; estableciendo con ello la relación existente entre las nuevas formas de producción que se llevan a cabo en el mundo y que resultan más rentables que las tradicionales.

En este sentido, los cambios en San Luis Tlaxialtemalco no son recientes y han venido de la mano de la expansión de la ciudad; uno de los principales cambios recurrentes en la evocación

⁸⁷ Phil Crossley, doctor en Geografía por la Universidad de Texas en Austin, quien ha realizado investigaciones en la zona chinampera de San Luis Tlaxialtemalco desde principios de 1990; testimonio a propósito del IV Centenario de la fundación del pueblo.

de los chinamperos, es que antes la mayoría, un 90 por ciento, tenían varios animales de traspatio, entre ellos vacas, chivos y caballos. Hoy en día esta situación es prácticamente nula.

Realizando un análisis de la forma como se ha ido construyendo su actividad chinampera, puede observarse que su característica de pueblo floricultor se fundamentó a partir de los primeros cambios en la zona chinampera, pues este pueblo originario combinaba la horticultura, la agricultura y la floricultura. De ello da cuenta la memoria histórica:

Hasta 1947, las chinampas tuvieron un desarrollo intenso; había temporal en el cerro con ganadería a pequeña escala. De ahí que las tres principales calles del pueblo se llamen: Floricultor, Horticultor y Agricultor siendo los principales cultivos chinamperos maíz, jitomate, tomate, chile, calabaza, chilacayote, frijol, ejote, quelites, lechuga, pepinos, coliflor, col, cebolla, acelga, espinaca, cilantro, perejil, betabel, apio, nabo, rábano, zanahoria[...] ⁸⁸

Hubo un tiempo que en San Luis se vivió de las hortalizas y nuestro mercado era Jamaica. Yo dejé de sembrar hortalizas por el año 53, pero hasta los sesenta o setenta todavía sembraba cilantro y espinaca. [...] Antes teníamos mucho trabajo y era muy redituable, no había bombas ni tracto, todo era sólo con el trabajo manual pero era redituable. ⁸⁹

Y todavía en este contexto, que no resulta tan lejano porque refiere a la primera mitad del pasado siglo, se conformó en este espacio una cultura lacustre que pervive entre algunos de los chinamperos mayores, quienes con una memoria privilegiada pueden evocar todo aquello que simboliza la cultura lacustre y la chinampería en San Luis Tlaxialtemalco:

Una identidad difícil de perder relacionada con el agua y la tierra, la chinampa y el cerro, los 4 manantiales, los ahuejotes, ahuehuetes, sauce llorón, el pirú, con el maíz chinampero y maíz del cerro, al Asís, asese o acecintle, los tules, carrizales, la ciénega, el estapil, los pastos, axal, cardosanto, mamaxtla, altamisa, quelite, huauzontle; la tatana o atatana, carpas, juiles, truchas, tortugas, ranas, acociles, ajolotes, almejas, tepocates, canoas, figsas, redes, tarrayas, chichorros, anzuelos, ensarta de carpas, ahuaute, michimole, tlapique, zoquimáitl, almácigo, chapines, acomanas, trasplante, tepanero, tlacualero, ixhualanear, tlapextle, pentón, lavador, xundi, patlachahual, cacomite, alcatraces, amapola, estate, chiles, frijoles, huitlacoberos, zanjeadotes, sacaloderos, pastores, pastureros, rezanderas, parteras, romero ara el revoltijo, cilantro, espinaca, perejil, acelga, apio, destrezas agrícolas y bienes ambientales, chinampas, acalotes, apantles, bordos, terrazas, tecorrales, cornejales, áreas arboladas, como el bosque de Acuexcomac, flora y fauna nativa. ⁹⁰

Sin embargo, fueron las condiciones de expansión de la ciudad, así como la necesidad de agua para ésta en detrimento del agua de Xochimilco, lo que fue cambiando el perfil agrícola del pueblo:

Los años treinta marcan el inicio del cultivo de flores -sin dejar de lado aún el de las hortalizas-, actividad que se desarrolla hasta que en 1961 empieza[...] "la decadencia de las chinampas". ⁹¹

Los campesinos-chinamperos recuerdan con pesimismo la desecación de sus chinampas debido a la sobreexplotación de los mantos acuíferos. A partir de la década de los cincuenta los habitantes de la región empezaron a sufrir las consecuencias de la falta del vital líquido en los canales y zanjas de sus chinampas.

⁸⁸ José G. Pérez en: Canabal (1997), p. 163.

⁸⁹ Silvano Cabello en: Canabal (1997), p. 163.

⁹⁰ "San Luis Tlaxialtemalco: Espacio privilegiado del antiguo paisaje lacustre chinampero", *op. cit.*

⁹¹ Silvano Cabello Pérez, *op. cit.*

Hasta el año 1960 casi todos sus habitantes pescaban; después, al introducirse la floricultura casi abandonaron por completo la pesca. A partir de ese año se introdujeron además las aguas negras a los canales y éstas casi acabaron con la fauna y la flora acuática.⁹²

De esta forma, puede observarse una primera modificación que dio lugar a una especialización de cultivo, las flores. Estrategia agrícola que conformó a su vez una estrategia identitaria, pues a partir de la producción chinampera de flores fue que San Luis Tlaxialtemalco tomó un rostro distinto, incluso bajo una nueva forma de identificación: San Luis de las Flores, caracterización de sería impulsada desde la propia autoridad delegacional para señalar “tradiciones” existentes en los diferentes pueblos originarios de Xochimilco.

De esta manera la floricultura se constituyó en elemento central identitario del pueblo, tal y como lo señalan sus habitantes: “y que decir de la amplia variedad de plantas y flores de ornato que se producen en el pueblo, de ahí que también a San Luis se le conozca como San Luis de las Flores, la variedad es extensa desde el pensamiento, la juanita, aretillo, las plantas medicinales como el tomillo, la albahaca, ruda, hasta el tulipán y la nochebuena”⁹³.

Ejemplo de su fuerza y reconocimiento como pueblo floricultor es que para la década de 1980 la Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos reconocía, en la distribución de cultivos por superficie cosechada entre los poblados de Xochimilco, a San Luis Tlaxialtemalco como el único productor de flores, pese a que en otros poblados, como San Gregorio Atlapulco o la cabecera de Xochimilco, se llevaba a cabo también dicha actividad⁹⁴.

Para finales de los ochenta y principios de la noventa la chinampería de este pueblo originario llamó la atención de investigadores, entre los cuales pueden nombrarse a Teresa Rojas Rabiela, Beatriz Canabal Cristiani y Phil Crossley, que realizaron registros de su zona chinampera, de la producción de flores y de parte de los cambios que se iban introduciendo ante la extensa y continua urbanización de la ciudad, que para ese tiempo ya había abarcado el centro de la delegación y empezaba a intensificarse hacia los poblados ribereños y de montaña.

De esta forma, el perfil de pueblo floricultor iniciado en la década de 1960 y consolidado durante la de 1980 empezó a disolverse durante la década de 1990, donde la nulidad de apoyos a los productores xochimilcas transformó la producción agrícola, dando lugar a tres formas de producción: la tradicional, que resulta la menos rentable y la más carente de apoyos, la que combina el aprendizaje tradicional con tecnologías adaptables al medio, que es vista como la más viable para que la chinampería continúe representado una forma de vida; y la que se basa en técnicas no tradicionales, el invernadero.

⁹² PÉREZ Espinosa, J. Genovevo, La pesca en el medio lacustre y chinampero de San Luis Tlaxialtemalco, Cuadernos de la Casa Chata, CIESAS, 1985, p. 129.

⁹³ “San Luis Tlaxialtemalco: Espacio privilegiado del antiguo paisaje lacustre chinampero”, *op. cit.*

⁹⁴ CANABAL Cristiani, Beatriz (et al.), *La ciudad y sus chinampas: el caso de Xochimilco*. Universidad Autónoma Metropolitana- Xochimilco, México, 1992, pp. 72-73.

Ha sido precisamente estas últimas, conjugado con las problemáticas en los usos de suelo y las obras de infraestructura hidráulica y de tratamiento de aguas residuales⁹⁵ que han dado lugar a aguas negras, con diferentes plagas, y de mala calidad para uso de las chinampas, las que empezaron a dar un nuevo rostro a San Luis Tlaxialtemalco como productor de plantas de ornato a través de la producción en invernadero, principalmente de nochebuena, geranio, rosal, alhelí y clavel⁹⁶; actividad que se ha convertido en la principal, aunque, para muchos, a un costo muy alto, pues representa una amenaza para la continuidad de la zona chinampera, puesto que el suelo se usa solamente para sostener bolsas y ya hoy no se siembra:

De acuerdo con algunos productores de la zona, los invernaderos aparecieron hace 25 años y hoy en día son los que predominan como técnica de producción agrícola, especialmente en San Luis Tlaxialtemalco y Caltongo, y en menor proporción en San Gregorio Atlapulco, Si bien es cierto que este sistema se convirtió en una de las mejores posibilidades para continuar la producción agrícola sobre el área de chinampas, especialmente de plantas ornamentales, los usos de suelo no siempre son acordes con el equilibrio ambiental que presenta la producción chinampera tradicional.⁹⁷

En el caso de San Luis Tlaxialtemalco, a causa de las inundaciones, se han comenzado a rellenar los canales, los apantes y las chinampas con cascajo y tierras traídas de otro lugar, para construir sus invernaderos, dejando sin posibilidad a futuro la reactivación del modo de producción de chinampero: utilizan contenedores plásticos para el cultivo de plantas, por lo que ya no emplean el suelo como base de siembra, sino como superficie de construcción.⁹⁸

En este sentido, existe en este pueblo originario un sentimiento compartido de que la tradición agrícola de las chinampas se ha ido perdiendo, y subsiste una visión incierta sobre su futuro. No obstante, el significado que la tierra tiene para este pueblo ha permitido que la figura de los chinamperos subsista, con todo en contra, bajo el argumento de que perder la tierra es perder la identidad, por lo que entre los chinamperos que todavía trabajan la tierra las referencias a la tradición agrícola se encuentran profundamente arraigadas:

Que decir del vasto calendario agrícola, tanto para el cultivo en chinampas como para las siembras en los cornejales. Con la bendición de las semillas el 2 de febrero inicia este calendario. Serenar las semillas con luna llena era una práctica que todavía algunos conservan.

La memoria histórica y la tradición oral de la comunidad nos dan una amplia lista de fechas para echar a nacer el maíz, el frijol, los chayotes, la alegría, la calabaza y el chilacayote, el cempasúchil, cuándo estacar las varas de ahuejote para reproducir este árbol típico de las chinampas.⁹⁹

De esta forma han sido los propios chinamperos y la comunidad del pueblo quienes se han encargado de alzar la voz para hacer visibles las problemáticas, como el innecesario uso de

⁹⁵ En San Luis Tlaxialtemalco se ubica una planta de tratamiento llamada San Luis, que opera desde 1989, que recibe aguas residuales de otra planta de bombeo llamada San Luis II.

⁹⁶ Cuadro 12.10. Producción de flores en invernadero 1998-2004. Véase: LÓPEZ, Álvaro, "Rehabilitación de la zona chinampera", en: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, *Xochimilco. Un proceso de gestión participativa*, op. cit., p. 209.

⁹⁷ *Idem*.

⁹⁸ *Idem*, pp. 209-210.

⁹⁹ "San Luis Tlaxialtemalco: Espacio privilegiado del antiguo paisaje lacustre chinampero", op. cit.

recursos para estacar las chinampas, la desecación que están teniendo los ahuejotes de la zona a causa de la contaminación, la proliferación de plantas o el abandono de la agricultura chinampera por no ser redituable; todas ellas situaciones que podrían llevar a perder para siempre este importante espacio social y cultural.

LA DEFENSA PETLAXIL: ESTRATEGIAS IDENTITARIAS ANTE LAS PROBLEMÁTICAS ACTUALES

Como sucediera en los tiempos coloniales, y desde entonces, la actualidad del pueblo originario de San Luis Tlaxialtemalco se inscribe en un proceso de lucha por el reconocimiento de su territorio. La similitud con antaño se entiende en la relación, desigual en cuanto a poder, con la autoridad por hacer válidos sus derechos como dueños de su espacio; la diferencia, que en la validación de esos derechos descansa la posibilidad de continuar siendo pueblo originario.

No han sido pocas las luchas que en el suelo petlaxil se han librado en la historia reciente, a través, principalmente, de acciones de resistencia y protesta comunitaria. No han sido pocas las promesas de proyectos en beneficio de la comunidad que han resultado en expropiaciones de terrenos y que han actuado en detrimento de sus espacios naturales y de la vida en comunidad. De esta forma puede entenderse que

La relación entre lo urbano y lo rural en general, que se ha manifestado en distintos momentos del pasado en enfrentamientos entre intereses divergentes, se encuentra hoy día despojada de especificidades. Para el caso de Xochimilco, no obstante, cobran relevancia las luchas y formas de resistencia de los habitantes locales reunidos en organizaciones de distinta índole que buscan contrarrestar procesos desarticulados de la producción y modalidades de vida rural.¹⁰⁰

Tan sólo en la década pasada pueden contarse una multiplicidad de proyectos venidos de diversas áreas. Uno de ellos, particularmente presente por lo que significó, fue el Proyecto de Rescate Ecológico de Xochimilco, planteado como un proyecto que “iba a inyectar dinero para hacer rentable el cultivo tradicional de chinampas”, pero que resultó en los decretos publicados por el *Diario oficial* sobre la expropiación de los ejidos de San Gregorio y Xochimilco, como base para la instrumentación del Plan de Rescate.

Por ello, explican los habitantes, el pueblo de San Luis Tlaxialtemalco fue uno de los que se opuso al Proyecto del Parque Ecológico; la lucha de resistencia se dio en conjunto con San Gregorio Atlapulco, pensando en que si se organizaban podrían echar abajo el plan. Al final se logró parar la expropiación en San Gregorio pero sí se llevó a cabo la expropiación de una parte del ejido Xochimilco. Por ello, la consolidación del Parque Ecológico es considerada en San Luis como “una lucha que los pueblos perdieron”, de hecho, lo único que dejó el Plan de Rescate Ecológico de Xochimilco en este espacio fue la construcción de la Planta de Tratamiento Terciario

¹⁰⁰ SALLES y VALENZUELA Arce (1997) pie de página, *op. cit.*, p. 45.

de San Luis Tlaxialtemalco, la cual recibe las aguas residuales de algunos pueblos xochimilcas de la montaña.

Otro conflicto significativo fue el que implicó la propiedad del predio San Juan Acuexcomac, el cual pertenecía, de acuerdo con el Gobierno del Distrito Federal, a la Asociación de “Actores Unidos de la Anda”. Ante la oposición del pueblo a la construcción de un área habitacional en ese terreno, la ANDA pidió permutar el terreno, el cual fue cedido al pueblo¹⁰¹. Hoy se encuentra allí el mercado de plantas¹⁰² y se planea ubicar en una parte de la zona una chinampa demostrativa, con la intención que la gente conozca ese cultivo agrícola tradicional.

Sin embargo, una lucha que se perdió fue la construcción del Centro Forestal de San Luis Tlaxialtemalco, proyecto surgido desde el Gobierno del Distrito Federal a finales de 1997, el cual planteó la construcción de un vivero con “tecnología de punta” donde se generarían árboles para reforestar áreas del Distrito Federal, del estado de México y del estado de Morelos. Para llevar a cabo el proyecto, se expropió un terreno de 73 hectáreas, donde los habitantes señalan que “la delegación taló todos los árboles a la mala”. Antes de eso, en 1993¹⁰³, ya se habían expropiado terrenos para la ampliación y operación del Vivero de San Luis Tlaxialtemalco ya existente.

Entre los proyectos recientes se encuentra el proyecto delegacional para abrir una vialidad de acceso a asentamientos irregulares ubicados en la montaña; lo cual afectaría directamente al bosque de San Luis porque implicaría la tala de más de 300 árboles para abrir la calle Acuexcómatl¹⁰⁴, la destrucción del bosque -que junto con el de Nativitas representan los dos únicos bosques públicos con que cuenta la delegación- y de la posible presencia de vestigios arqueológicos; así como el proyecto de una vialidad de Periférico-Canal de Chalco a San Luis Tlaxialtemalco, para desahogar el tránsito en el Centro de Xochimilco. Un tercer proyecto, pero venido desde al ámbito privado, es la construcción en el terreno donde alguna vez se ubicó una granja de un *Wal-Mart*; cuestión ante la que evidentemente el pueblo se opone.

Tales proyectos han tenido como lectura en los habitantes un descrédito por las autoridades, quienes por un lado plantean propuestas para “Mantener a Xochimilco como Patrimonio Cultural de la Humanidad designado por la UNESCO” y al mismo tiempo realizan proyecto que van en detrimento de los pueblos originarios, tal y como lo plantean sus habitantes:

¿Pues de qué se trata? ¿Acabar de una vez con la zona de chinampas? ¿Con el último reducto de la zona lacustre? Sin contar que la zona también es considerada como Zona de Monumentos Históricos y Área Natural Protegida ¿De plano enterrar la historia y la cultura lacustre de Xochimilco? ¿Qué opinarán las otras instancias de gobierno como el GDF o el INAH o la UNESCO? ¿Qué otras alternativas existen? Queremos seguir siendo pueblo, ¡no me ayudes tanto compadre! En esa zona hay muchos hundimientos diferenciales del suelo. ¿Construyendo una carretera por “la ciénega” es como se va a pagar la deuda con Xochimilco?¹⁰⁵

¹⁰¹ *Diario Oficial*, 25 de noviembre de 1992.

¹⁰² San Luis Tlaxialtemalco: espacio privilegiado del antiguo paisaje lacustre chinampero, Aniversario 400 de fundación del pueblo de San Luis Tlaxialtemalco.

¹⁰³ *Diario Oficial*, 4 de agosto de 1993, “Ampliación y operación del vivero de San Luis Tlaxialtemalco”.

¹⁰⁴ Véase: GÓMEZ Laura y LLANOS Raúl, “Denuncian vecinos de Xochimilco daños al bosque de San Luis Tlaxialtemalco”, en: *La Jornada*,

¹⁰⁵ Registrado de una cadena de correos electrónicos para detener el proyecto de la nueva carretera.

En este sentido, la construcción de la identidad en San Luis también se estructura bajo la premisa de que la lucha por la identidad y el territorio son expresiones políticas a través de las cuales se defiende la comunidad. De ahí que la persistencia de la identidad cultural de los pueblos ha sido resultado de la articulación de su organización y sus demandas. Ello a partir de la existencia de un discurso autorreferencial, lo que sería una instrumentación de la identidad, basada en el patrimonio cultural y natural que representa San Luis Tlaxialtemalco, como estrategia para demandar y negociar ante las autoridades, discurso sustentado en ser un espacio privilegiado del antiguo paisaje lacustre-chinampero: "Para conservar los bienes del Patrimonio Cultural es necesario que exista una voluntad política de las tres esferas de gobierno, de los académicos, de instancias internacionales y de un compromiso de la comunidad, para que se salde la deuda que se tiene con los pueblos originarios del DF¹⁰⁶.

En este contexto, los habitantes de San Luis Tlaxialtemalco plantean el conocimiento de la memoria histórica como la principal forma de defensa del patrimonio cultural y protección de la identidad. Ello resulta patente en su preocupación por realizar proyectos que les permitan esa recreación identitaria, como lo fue la publicación de *La fundación de San Luis Tlaxialtemalco según los títulos primordiales de San Gregorio Atlapulco: 1519 -1606*; pero que continúa con la gestión hecha al gobierno delegacional para la apertura del "Museo del Agua de Xochimilco"; la realización de la chinampa demostrativa; el proyecto de dos jóvenes chinamperos del pueblo, Gerardo Flores Cabello y José Francisco Cuaxospa Morales, quienes se encuentran haciendo la memoria oral y fotográfica del pueblo; o la reciente propuesta de crear un nuevo libro que se titule "Las chinampas y el patrimonio del pueblo de San Luis Tlaxialtemalco", en el cual se tratarían temas como el agua, el acueducto, las chinampas, las terrazas, los ahuejotes, los hundimientos diferenciales, y otros más relacionados directamente con la identidad cultural de este pueblo.

Al mismo tiempo, las anteriores proyectos pueden entenderse como construcciones simbólicas, ligadas con elementos culturales como el agua, la tierra, las chinampas, la memoria histórica, etcétera, que hablan de una forma cultural específica, de una identidad exteriorizada que requiere de ponerse en común con los otros pueblos de Xochimilco, con los barrios y con la sociedad mayoritaria, se trata pues de un ejercicio de reafirmación identitaria que en primer lugar se piensa inclusiva, al interior, pero tiene también la intención de ser comprendida desde fuera, pues en San Luis Tlaxialtemalco saben que es la principal manera en que puede pervivir su identidad, haciéndola extensiva a los otros, permitiéndoles formar parte de los beneficios de ser reconocidos en la diversidad y comunicarse, pues lo contrario, la no comunicación, la no posibilidad de que sus códigos culturales sean compartidos, al menos parcialmente, implicaría una desvinculación como la que viven ahora los pueblos originarios.

Como consideración final en el estudio de su identidad cultural, no se debe perder de vista que San Luis Tlaxialtemalco forma parte de una identidad más amplia, la que se forma, da

¹⁰⁶ "San Luis Tlaxialtemalco: Espacio privilegiado del antiguo paisaje lacustre chinampero", *op. cit.*

cohesión y se comparte con el resto de Xochimilco, con quienes, a pesar de ciertas particularidades contextuales, sí se comparten códigos, que se articulan en expresiones culturales particulares a partir de la apropiación de diversos referentes identitarios, como la religiosidad popular manifestada en expresiones como los rituales y festividades, las formas de organización social, el propio espacio y la memoria como partes de la conformación del sentido de su vida cotidiana. Ello permite que entre los pueblos de Xochimilco haya cohesión y la posibilidad de un diálogo convertido en acción cuando se trata de defenderse como un espacio con construcciones culturales diferenciadas. A ello se refieren diversas manifestaciones de acción comunicativa observadas.

Así pues, existen en este contexto otras prácticas sociales, cuya finalidad es la de conservar a este espacio como un pueblo originario con referentes culturales que le dan a sus habitantes una identidad que, interna y externamente, se reconstruye permanentemente. Por ello, cuestiones como las formas de vivencia y convivencia en un espacio en el que persiste un vínculo comunitario; la manera de reconocerse y entenderse en relación con los otros; los discursos centrados en la defensa de la comunidad; o las estrategias que adoptan los habitantes frente a los cambios para no perder formas particulares de socialización, son algunos de los indicadores que permiten comprender la construcción de la identidad como proceso intersubjetivo y simbólico, y como un fenómeno social con múltiples y complejas relaciones e interrelaciones que pasan por el orden de espacios comunicativos.

En este sentido, San Luis Tlaxialtemalco fue uno de los primeros espacios de Xochimilco en proveer de agua a la ciudad, haciendo con ello que uno de sus elementos fundamentales de identidad cultural fuese disminuyendo y hasta cierto punto quedase solamente como elemento simbólico. Ha sido en este contexto de formar parte de la Ciudad de México, en una situación que, las más de las veces, ha sido de conflicto, de relaciones de poder y dominio entre dos espacios, los pueblos originarios y la ciudad, en los que se ha establecido una relación identitaria compleja y ambigua. De forma que, en San Luis Tlaxialtemalco, al igual que el resto de Xochimilco, la constante amenaza de la desaparición de la identidad se percibe como venida desde fuera, desde el no reconocimiento de ser pueblo originario en la ciudad, con las particularidades y necesidades económicas, políticas, sociales, culturales y comunicacionales que eso conlleva, como ejemplo de esta última necesidad el dato de la nulidad de acceso a medios electrónicos o escritos que tienen los pueblos originarios como formas de expresión y producción cultural.

San Luis Tlaxialtemalco como “lugar donde se vive”, como parte de Xochimilco y de la Ciudad de México, es todavía referente significativo de vida e identidad. De ahí que su identidad cultural esté reconstruyéndose en los diferentes campos de la vida social, permitiendo que este pueblo originario pueda proyectarse a futuro a partir de su condición de ser pueblo en la ciudad, apostando ahora por una valorización positiva de su identidad por parte de la sociedad, que permita el tan necesario diálogo entre los otros y el nosotros.

CONCLUSIONES GENERALES

Las conclusiones derivadas de esta investigación tienen la intención de establecer las principales aportaciones al tema general de la construcción y reconstrucción de las identidades culturales de los pueblos originarios de la ciudad de México, así como algunas reflexiones surgidas en el proceso que puedan dar pie a futuros objetos de estudio específicos relacionados a ésta.

En primer lugar, resulta pertinente señalar la importancia de la temática identitaria como uno de los principales procesos comunicacionales y socioculturales para comprender diversos ámbitos de la vida cotidiana en espacios específicos de estudio, cargados de sentido y significaciones, como lo representan los pueblos originarios. En este sentido, el contexto actual en el que se crean y recrean las identidades culturales no puede desmarcarse de los grandes procesos estructurales que representan la globalización económica y tecnológica y la mundialización de la cultura, pues de éstos se desprende una realidad social articulada con la forma de vida de las ciudades y los espacios que la componen.

A partir del caso de San Luis Tlaxialtemalco como pueblo originario de Xochimilco, y aplicado a los pueblos originarios en su generalidad, puede señalarse que la construcción de las identidades culturales en estos espacios responde a una cuestión inscrita en la dimensión simbólica de la forma como viven y se apropian de referentes identitarios particulares, que tienen sus bases en el principio de comunidad de los pueblos indios, como son el territorio, el cultivo tradicional agrario, las formas de organización cívico-político-religiosas y la tradición cultural mesoamericana, pero adecuados a las dinámicas de cambio que la ciudad y la cultura urbana suponen. Espacios donde la construcción de sentido, la comunicación, se lleva a cabo al interior permitiendo una cohesión y sentido de pertenencia, pero que está limitada hacia afuera, es decir, a otros grupos que no comparten dicha identidad; en este sentido, no debe olvidarse la estrecha relación existente entre comunicación, cultura y contexto.

De ello se deriva que la construcción y reconstrucción de la identidad cultural en los pueblos originarios se haya dado al margen de principios de legitimidad, de derecho jurídico y ciudadano, por la negación de su inclusión en el imaginario cultural urbano; se trata pues de construcciones marginadas que perviven básicamente por el principio de comunidad y por el profundo arraigo simbólico y valorización positiva de su identidad, en el caso de Xochimilco de la identidad xochimilca compartida en los barrios y los pueblos originarios, aunque en cada contexto existan construcciones culturales diferenciadas.

En este punto es fundamental señalar que el principio de autonomía defendida por los pueblos de la ciudad responde más al reconocimiento de su existencia e inclusión que a una forma de negación de ser pueblos en el contexto urbano, al contrario, no desaprueban la circunstancia de formar parte de la ciudad, reconocen que forman parte de ella, aunque su identidad colectiva preponderante sea la correspondiente a sus lugares de origen.

Así, el principal problema es la percepción de los “otros” y del “nosotros”, en donde a través del mismo proceso histórico-social se ha dado una relación de subordinación de los “otros” (los pueblos) por parte de la cultura mayoritaria; relación que los pueblos han vivido desde la exclusión, como forma derivada de un estado de subordinación por la figura que administra la identidad, el Estado.

En este aspecto, la amenaza percibida en la desaparición de las identidades culturales de los pueblos originarios está fundada en la nulidad de garantías para preservar sus referentes identitarios, incluso en aquellos considerados por el Estado como patrimonio cultural, pues en la mayoría de los casos no son los detentadores de la cultura de los pueblos, sus habitantes, quienes tienen el control de sus recursos, de su legado, de su patrimonio. Por ello, la tesis de esta investigación refiere que el Estado mexicano ha construido con los pueblos indios del país una relación de utilización, a partir de un proyecto de nación que desde siempre los ha excluido y de lo que ha derivado la denominación de lo indio con un sentido peyorativo, cuestión profundamente arraigada en el imaginario cultural de la sociedad urbana de la ciudad, a pesar del discurso nacional de pluralidad.

La realidad de los pueblos originarios es que en el trasfondo de su existencia se establece una legítima pertenencia y diferenciación, una permanencia de grupos sociales que se recrean culturalmente en un proceso de incorporación a la ciudad. A pesar del proceso histórico-político-social de exclusión y subordinación en que se han reproducido, los pueblos originarios, en una coyuntura reciente de reivindicación, buscan la reafirmación de su identidad cultural y el derecho de permanencia y pertenencia en el contexto urbano.

Ello indica una problemática profundamente enraizada en la forma de pensar las ciudades, específicamente la Ciudad de México, el concebirla como un espacio homogenizador y completamente urbano, donde no cabe lo “otro”, y donde la diversidad es solamente un discurso enarbolado pero no reconocido. De lo que deriva una cuestión fundamental: dejar a un lado los referentes socioculturales a la hora de tomar decisiones en relación con los espacios que la forman. De ahí que, la ciudad sea hoy en día, ante todo, un centro de influencia económica, política, social y cultural.

De esta forma se hace visible una ciudad diversa, inequitativa, compleja, que se confronta y en la que parece no haber la posibilidad de la *otredad*, porque es una ciudad construida a partir de una asimetría del poder, consistente con su proceso histórico-social y político-económico; donde la coexistencia de lo rural y lo urbano, a pesar que esta ciudad a principios del siglo XX era mayormente rural, parece hoy impensable e incluso retrógrada. Se tiene una visión parcializada, y por momentos de ignorancia, de lo que estos espacios representan, pues muchas veces se piensa que su existencia en el contexto urbano responde a una contradicción que debe ser vista como una peculiaridad de la ciudad, pero no como una parte más de ésta.

En este sentido, conociendo las características de los pueblos originarios y su reivindicación como espacios ligados a una tradición cultural, pero que están, forman y se

reconocen como parte de la ciudad, se plantea la cuestión de repensar lo rural en la ciudad más bien como originario, aunque esto sólo puede plantearse en la medida que los habitantes de los pueblos lo hagan a través de su voluntad, ejerciendo efectivamente una acción comunicativa transformadora.

Para ello deben tomarse en cuenta una serie de factores que permiten entender sus coyunturas culturales, económicas y políticas, entre las cuales pueden señalarse como las más significativas las diferentes formas de autodefinition y denominación, las especificidades de lo indio en la ciudad, su cuantificación estadística, las particularidades que permiten identificarlos como tales, sus referentes de cohesión, el papel que han jugado en el proceso histórico de la ciudad, principalmente en relación con sus territorios y recursos naturales, así como el proceso que permite advertir la forma en que estos espacios han sido objeto de uso y exclusión de los gobiernos a través de los años; todo ello para conocer una parte de la complejidad en la que estos pueblos siguen construyendo y reconstruyendo su identidad cultural.

De esta manera, la reflexión sobre la relación entre el proceso de transformación de una ciudad fundada desde la heterogeneidad y la de sus espacios resulta fundamental en el proceso de comprensión e inclusión de la diversidad cultural en un nivel local, estatal, nacional y mundial. Sobre todo se trata de reconocer en su verdadera magnitud a los pueblos originarios de la ciudad como espacios de transformación potencial que forman parte de ella pero que tienen necesidades específicas, por lo cual no pueden ser excluidos o marginados de los asuntos urbanos, al contrario, la diversidad cultural que representan debe formar parte de las políticas públicas incluyentes de desarrollo social, económico y cultural.

Para hacer posible el reconocimiento de una diversidad que existe pero que no se reconoce completamente, se necesitan nuevos diseños de políticas inclusivas que deben ser trabajadas por las autoridades de los tres niveles: delegacional, estatal y federal, pues la situación de los pueblos originarios representa, en su particular contexto, la problemática generalizada de exclusión de lo indio en el plano nacional. Reconocimiento a su vez acompañado de procesos de comunicación que tengan por fin la acción, es decir, comprender al otro a partir de asimilar códigos culturales diferenciados.

No solamente se requiere la elaboración de políticas económicas, sociales y culturales incluyentes, también es necesario replantear el proyecto nacional y la conformación de la identidad nacional de manera que los pueblos indios formen parte de éstos. Esto se debe a que la forma en que se concibe la ciudad responde a formas culturales establecidas en el imaginario de la cultura mayoritaria, los cuales, como códigos culturales particulares, no se comparten con los pueblos.

El reto derivado de dicho planteamiento será pues, establecer la forma como puede llevarse a cabo un cambio cultural de esta magnitud, una cuestión complicada sin duda, pero necesaria en una sociedad donde existen enormes desigualdades y rezagos profundos en la forma de pensarse en y a través del otro.

En este punto el papel del Estado resulta fundamental, pues sólo a partir de modelos de igualación de condiciones materiales y culturales podrá haber un contexto viable para que los pueblos originarios de la ciudad sigan reproduciéndose culturalmente. Ello resulta comprensible al observar que la principal amenaza para sus identidades culturales, desde la perspectiva de los pueblos, proviene de la extensión de la urbanización sobre sus territorios, dado que se trata de espacios ligados profundamente al legado de sus antepasados, tangible en la que representan las chinampas, la tierra y los recursos naturales.

Otra amenaza que perciben los pueblos es la deformación de su cultura a partir de que las autoridades delegaciones reproducen sus discursos identitarios sin conocerlos realmente, por lo que existe un compleja relación donde subsiste un sentimiento de utilización que se ha fundamentado en el uso de sus recursos y sus espacios en beneficio de la ciudad y en detrimento de ellos.

De esta forma puede establecerse que la idea de la pérdida de identidad cultural de los pueblos originarios solamente podría cumplirse a partir de reducir o desaparecer sus espacios tradicionales de reproducción; y aún así podría haber la posibilidad de que sus referentes identitarios, a través de estrategias identitarias, pudieran transformarse para continuar configurando una tradición cultural. Esto es lo que ha pasado, de alguna forma, con en los pueblos originarios de Xochimilco, en los cuales, a pesar de los intensos cambios vividos a lo largo del pasado siglo, sus habitantes han construido y reconstruido una identidad cultural cuyos ejes, la agricultura chinampera y el agua, se han transformando y han quedado simbólicamente, y en algunos casos de manera tangible, en su imaginario cultural.

San Luis Tlaxialtemalco, pueblo originario de Xochimilco, representa sólo uno de los más de cien pueblos originarios de la ciudad que dan cuenta del proceso de transformación que viven y en el que se reproducen en los entornos urbanos. Su actual situación es también un ejemplo de la necesidad de conciencia de la diversidad cultural de la Ciudad de México, de un nuevo reconocimiento social de la presencia originaria.

En este sentido, tratar de definir la identidad cultural de los pueblos originarios por igual resulta riesgoso, en tanto que se puede caer en una generalización que no sea reflejo de su realidad actual; sin embargo sí pueden hacerse ciertos apuntes sobre características compartidas, así como un análisis sobre manifestaciones identitarias específicas, como su proceso de reivindicación. Por ello es que se reitera la necesidad de realizar estudios contextuales, prácticamente locales; empresa que se piensa imposible dado el número de pueblos, pero que en la búsqueda del reconocimiento de la diversidad de la ciudad y de la comprensión de lo que significa ser pueblo originario en la ciudad, se plantea necesaria. El reto para ese reconocimiento supone compartir códigos y valores culturales, es decir, comunicar la objetivación de la identidad cultural como un código entendido más allá del grupo, a través de la razón y el entendimiento posible que consiga una acción comunicativa comprendida también como un proyecto de nación incluyente, esto es, uno moralmente válido. No es menor la consideración que así reside en la

comunicación, ya que es con ella como la otredad y la diferencia pueden perder su connotación negativa, que más que separar permita cohesionar bajo el principio filosófico en el cual sea posible comprender que “somos iguales porque somos diferentes”, como señalaba Leopoldo Zea. Esta es la base de la concepción de la comunicación en su potencial de transformación social bajo estructuras de sentido dialógicas.

El punto de partida en la comprensión de las identidades culturales en esta ciudad es sin duda su reconocimiento como espacio diverso y pluricultural, en donde se asuma desde todos los espacios dicha naturaleza de la ciudad. Se trata de una cuestión del conjunto de quienes habitan la ciudad, comprendiendo que las relaciones pluriculturales, de coexistencia, son relaciones que tienen que establecerse entre todos los habitantes de una ciudad que guarda una multiplicidad de significaciones, sentidos y formas de habitarla; todas ellas igualmente válidas. Esto es igualar espacios comunicativos diferenciados, precisamente gracias a la virtud que suponen la diferencia y la otredad como relaciones identitarias enmarcadas en la interacción.

BIBLIOGRAFÍA

- ALTAMIRANO, Carlos (comp.), *Términos críticos de sociología de la cultura*, Paidós, Buenos Aires, 2002.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto, *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*, Siglo XXI, México, 2006.
- BERIAIN Josetxo, Patxi LANCEROS (comps.), *Identidades culturales*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1996.
- BONFIL Batalla, Guillermo (coord.), *Nuevas identidades culturales en México*, CONACULTA, México, 1993.
- BRODA, Johanna y Báez, Felix J., (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, FCE-CNCA, México, 2001.
- CANABAL Cristiani, Beatriz (et al.), *La ciudad y sus chinampas: el caso de Xochimilco*. Universidad Autónoma Metropolitana- Xochimilco, México, 1992.
- _____, *Xochimilco: una identidad recreada*. UAM- Xochimilco, México, 1997.
- CHIHU Amparán, Aquiles, (et. al.), *Sociología de la identidad*, UAM-Iztapalapa, México, 2002.
- CUCHE, Denys, *La noción de cultura en las ciencias sociales*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1999.
- ESTRADA Margarita, Raúl NIETO, Eduardo NIVÓN y Mariángela RODRÍGUEZ (comps.), *Antropología y ciudad*, CIESAS/UAM-Iztapalapa, México, 1993.
- FERRÁS Sexto, Carlos, *La Contraurbanización. Fundamentos teóricos y estudio de casos en Irlanda, España y México*, Universidad de Guadalajara-México, 1998.
- FLORES Olea, Víctor y MARIÑA Flores, *Crítica de la globalidad: dominación y liberación en nuestro tiempo*, FCE, México, 2004.
- GARCÍA Canclini, Néstor (comp.), *Cultura y Pospolítica*, CONACULTA, México, 1995.
- _____, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México, 1990.
- _____, *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, Grijalbo, México, 1995.
- _____, *El consumo cultural en México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1993.
- _____, *Las culturas populares en el capitalismo*, Nueva Imagen, México, 1982.
- GARZÓN Lozano, Luis Eduardo, *Xochimilco hoy*, Instituto Mora, Gobierno del Distrito Federal, Delegación Xochimilco, México, 2002

- GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1996.
- HERNÁNDEZ Silva, Héctor Cuauhtémoc, *Xochimilco ayer III*, Instituto Mora, Gobierno del Distrito Federal, Delegación Xochimilco, México, 2003.
- HUNTINGTON Samuel, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, México, 2001.
- LEWIS, Oscar, *Antropología de la pobreza. Cinco Familias*, Fondo de Cultura Económica, México, 1961.
- LUNA de la Vega, Héctor. *Xochimilco: acendrada mexicanidad*, Instituto Politécnico Nacional, México, 1991.
- MAFFESOLI, Michel, *El tiempo de las tribus*, Icaria, Barcelona, 1990.
- MARC Edmond y Dominique PICARD, *La interacción social. Cultura, instituciones y comunicación*, Paidós, Barcelona, 1992.
- MARROQUIN y RIVERA, Manuel, Memoria descriptiva de las obras de provisión de aguas potables para la Ciudad de México, Imprenta y Litografía Müller Hermanos, México, 1914.
- MELUCCI Alberto, *The Playing Self, Person and Meaning in the Planetary Society*, Cambridge University Press, London, New York, 1996.
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, *Xochimilco. Un proceso de gestión participativa*, UNESCO-México, México, 2006.
- Organización de las Naciones Unidas, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, *Informe sobre Desarrollo Humano México 2004*, Mundi-Prensa Libros, México, 2005, p. 28.
- PÉREZ Espinosa, José Genovevo, *La pesca en el medio lacustre y chinampero de San Luis Tlaxialtemalco*, México, CIESAS, 1988.
- PÉREZ Zevallos, Juan Manuel, *Xochimilco ayer I*, Instituto Mora-Gobierno del Distrito Federal, Delegación Xochimilco, México, 2002.
- _____, *Xochimilco ayer II*, Instituto Mora-Gobierno del Distrito Federal, Delegación Xochimilco, México, 2003.
- _____, y Luis REYES García, *La fundación de San Luis Tlaxialtemalco según los títulos primordiales de San Gregorio Atlapulco: 1519 -1606*, Gobierno del Distrito Federal, Delegación Xochimilco, Instituto Mora, Comité Organizador del IV Centenario de la fundación de San Luis Tlaxialtemalco, México, 2003.
- PENSADO Leglise Patricia, María de Jesús GARCÍA Figueroa (coords.), *Historia oral de San Pedro de los Pinos: conformación y transformación del espacio urbano en el siglo XX*, Instituto Mora, México, 2003.
- PORTAL Ariosa, María Ana, *Ciudadanos desde el pueblo: identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec Tlalpan México, D.F.*, UAM-Iztapalapa, Dirección General de Culturas Populares, Consejo Nacional para las Culturas y las Artes, México, 1997.

REGUILLO Cruz, Rossana, *La construcción simbólica de la ciudad. Sociedad, desastre y comunicación*, ITESO, México, 1999.

_____, *En la calle otra vez. Las Bandas: identidad urbana y usos de la comunicación*, ITESO, México, 1991.

RENDÓN Monzón, Juan José, *Taller de Diálogo Cultural: Metodología participativa para estudiar, diagnosticar y desarrollar las culturas de nuestros pueblos*, UdeG-UIL-CeAcatl, México, 2004.

RIVERO, Rosa, G. BELLELLI, *Memoria colectiva e identidad nacional*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.

ROJAS Rabiela, Teresa (comp.), *Presente, pasado y futuro de las chinampas*, CIESAS, México, 1995.

SAFA Barraza, Patricia, *Vecinos y vecindarios en la ciudad de México, un estudio sobre la construcción de las identidades vecinales en Coyoacán, D.F.*, CIESAS, UAM-Iztapalapa, México, 1998.

SALLES Vania y José Manuel VALENZUELA Arce, *En muchos lugares y todos los días. Vírgenes, santos y Niño Dios. Mística y religiosidad popular en Xochimilco*, El Colegio de México, México, 1997.

SOBRINO, Jaime, *Desarrollo urbano y calidad de vida*, Colección Documentos de Investigación, Núm. 28, El Colegio Mexiquense, México, 1998

TERRONES López, María Eugenia (coord.), *A la orilla del agua. Política, urbanización y medio ambiente. Historia de Xochimilco en el siglo XX*, Instituto Mora, Gobierno del Distrito Federal, Delegación Xochimilco, México, 2004.

VALENZUELA Arce, José Manuel (coord.), *Decadencia y auge de las identidades. Cultura nacional, identidad cultural y modernización*, Colegio de la Frontera Norte - Plaza y Valdés, Tijuana, 2000.

_____, *El color de las sombras. Chicanos, identidad y racismo*, Plaza y Valdés, México, 1996.

_____, (coord.), *Los estudios culturales en México*, Fondo de Cultura Económica -CONACULTA, México, 2003.

YANES Rizo Pablo, Virginia MOLINA y Oscar GONZÁLEZ (coords.), *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad*, Universidad de la Ciudad de México, México, 2004.

HEMEROGRAFÍA:

AGUADO, José Carlos, y María Ana PORTAL, "Tiempo, espacio e identidad social", en: *Alteridades*, Año 1, Núm. 2, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa, México, 1991.

AGUILAR García, Javier, "¿Existe una política para desarrollar el empleo en México?", en: *Estudios Políticos, Revista de Ciencia Política*, México, Núm. 32, FCPYS/UNAM, Enero-Abril, 2003.

ALATORRE, Antonio "El idioma de los mexicanos", en: Cultura Urbana, Año 1, Núm. 4, Mayo-Junio, UACM, México, 2005.

BERTELY Busquets, María, "Pluralidad cultural y política educativa en la zona metropolitana de la ciudad de México", en: Revista Mexicana de Investigación Educativa, Vol. 3, Núm. 5, Enero-Junio, 1998, pp. 39-51.

DEL CAMPO Castañeda, Jesús Martín, "Razón y sinrazón de reformar el artículo 4º constitucional", en: El Cotidiano. Revista de la realidad mexicana actual, Núm. 68, Marzo-abril, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Azcapotzalco, México, 1995.

DÍAZ Martha, "Xochimilco, tienes algo que no olvidaré jamás", México desconocido, Núm. 221, Julio 1995.

GIMÉNEZ Montiel, Gilberto, "Identidades en globalización", en: Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad, Vol. VII, Núm. 19, Septiembre-Diciembre, 2000, pp. 27-48.

GOMEZCÉSAR Iván, "La ciudad de México y los pueblos originarios" en: Suplemento Ojarasca No.98, *La Jornada*, 20 de Junio, 2005.

_____, "Iztapalapa, Distrito Federal. Persistentes pueblos originarios" en: Suplemento Ojarasca No.103, *La Jornada*, 21 de Noviembre de 2005.

GONZÁLEZ Alvarado, Rocío, "Ebrard: dispararán tres delegaciones el desarrollo del DF", *La Jornada*, 10 de octubre de 2006.

GUTIÉRREZ-HACES, Teresa, "La contribución de la política exterior de Canadá a la construcción de una identidad pan-canadiense", en: Estudios Políticos, Revista de Ciencia Política, México, Núm. 32, FCPYS/UNAM, Enero- Abril, 2003, pp. 13-52.

LEGORRETA Jorge, "El Distrito Federal cumple hoy 180 años de haber sido fundado", *La Jornada*, 18 de noviembre de 2004.

_____, "Xochimilco, ante la última oportunidad para rescatarlo", *La Jornada*, 12 de junio de 2005.

MANSILLA, H. "Identidades colectivas y proceso de modernización: los indígenas, el Estado y los cambios contemporáneos en el caso boliviano", en: Estudios Políticos. Revista de Ciencia Política. México, Núm. 29, FCPYS/UNAM. Enero-Abril, 2002, pp. 23-58.

MALDONADO Aranda, Salvador "El derecho a la diferencia de las identidades étnicas y el Estado Nacional", en: Alteridades, Año 4, Núm. 7, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa, México, 1994, pp. 45-57.

MCKELLIGAN Ma. Teresa, Ana Helena TREVIÑO, Silvia BOLOS, "Representación social de la ciudad de México", en: Andamios. Revista de investigación social, Núm.1, Otoño-Invierno, Universidad de la Ciudad de México, México, 2004.

MORA Vázquez, Teresa, "El atlas etnográfico de los pueblos originarios", en: Diario de campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología, Núm. 82, Enero-Febrero, INAH, México, 2006, pp. 32-39.

OCAÑA, Lucila. "Juicios y prejuicios sobre las civilizaciones", en: Estudios Políticos. Revista de Ciencia Política, Núm. 29, Enero- Abril, FCPYS/UNAM, México, 2002, pp. 96-115.

PERALTA Flores, Araceli "El canal, puente y garita de la Viga. Historia de un Ocaso", en: Disfruta Xochimilco. Ayer y Hoy, Núm. 10, Octubre-Noviembre, Revista Independiente de Difusión Cultural, México, 2005.

PICCINI, Mabel, "Ciudades de fin de siglo. Vida urbana y comunicación", en: Versión, Núm. 9, Abril-Junio, UAM-Xochimilco, México, 1999.

PORTAL Ariosa, María Ana, "Práctica religiosa e identidad social entre los pueblos de Tlalpan, México, D.F.", en: Alteridades, Año 4, Núm. 7, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa, México, 1994, pp. 37-44.

PRADILLA Cobos, Emilio, "Lo conocido, lo ignorado y lo que necesitamos investigar. Distrito Federal, Zona Metropolitana del Valle de México, Ciudad Región del Centro", en: Andamios. Revista de investigación social, Núm.1, Otoño-Invierno, Universidad de la Ciudad de México, México, 2004.

PRAXEDIS Quesada, Joaquín, "Los Santiagos de Xochimilco", en: Disfruta Xochimilco. Ayer y Hoy, Núm.9, Julio-Agosto, Revista Independiente de Difusión Cultural, México, 2005, pp. 14-15.

RUIZ Chiapetto, Crescencio, "La economía y las modalidades de la urbanización en México: 1940-1990", en: Economía, Sociedad y Territorio, Vol. II, Núm. 5, México, 1999, pp. 1-24.

SÁNCHEZ Ruiz, Gerardo, "Algunos de los aspectos de la modernización de la ciudad de México", en: Gestión y Estrategia, Núm. 2, UAM-Azcapotzalco, México, 1992.

TEJERA Gaona, Héctor, "La identidad cultural y el análisis regional", en: Nueva Antropología, Vol. XII, Núm. 41, Marzo, México, 1992, pp. 47-58.

VILLALVAZO Peña, Pablo, Juan Pablo CORONA Medina y GARCÍA Mora, Saúl, "Urbanorural, constante búsqueda de fronteras conceptuales", en: Notas. Revista de información y análisis, Núm. 20, INEGI, México, 2002, pp. 17-24.

DOCUMENTOS:

Archivo Histórico del Distrito Federal, *Selección de documentos referentes al pueblo de San Luis Tlaxialtemalco*, 11 de Marzo de 2003.

Archivo Histórico del Distrito Federal, *Selección de planos referentes al pueblo de San Luis Tlaxialtemalco*, 11 de Marzo de 2003.

Consejo Nacional de Población, Clasificación de localidades indígenas de México según grado de presencia indígena 2000, CONAPO, México.

Consideraciones históricas para el diseño del proyecto de museografía de los "Museos del Agua" y "Museo Tradicional de la Chinampa", en San Luis Tlaxialtemalco, Xochimilco, Documento enviado el 11 de octubre de 1994 a la Coordinación Nacional de Monumentos Históricos – INAH, por el Inspector Federal de Monumentos y Zonas Históricas.

Diario Oficial, 4 de diciembre de 1986, "Zona de Monumentos Históricos".

Diario Oficial, 4 de agosto de 1993, "Ampliación y operación del vivero de San Luis Tlaxialtemalco".

Folleto *Las chinampas de México, Patrimonio Cultural de la Humanidad*, Programa DFiesta en el D.F., Secretaría de Turismo, Gobierno del Distrito Federal, México, 2006.

Tríptico *San Luis Tlaxiátemalco 400 años de su Fundación 1603-2003*, Comité Organizador de las Festividades del IV Centenario de la Fundación del Pueblo de San Luis Tlaxiátemalco Xochimilco, 2003.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, *Cuaderno Estadístico Delegacional de Xochimilco*, Distrito Federal, Edición 2005.

_____, *Delimitación de las zonas metropolitanas de México*, INEGI, Secretaría de Desarrollo Social, Consejo Nacional de Población, México, 2004.

_____, *Indicadores sociodemográficos del Distrito Federal (1930-2002)*, INEGI, México, 2004.

_____, *La Población Hablante de Lengua Indígena del Distrito Federal*, INEGI, México, 2004.

_____, *Población rural y rural ampliada en México 2000*, INEGI, México, 2005.

_____, *Síntesis Metodológica del Censo de Población y Vivienda 1995*, INEGI, México.

Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, *Informe mundial sobre la cultura*, UNESCO, 1998.

Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, *El Comité del Patrimonio Mundial ha inscrito el Centro histórico de México y Xochimilco en la lista del patrimonio mundial*, Convención sobre la protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural.

Relatoría de la Delegación Milpa Alta, Taller "Fortalecimiento de las Instituciones de los Pueblos Originarios, Xochimilco, Milpa Alta y Tláhuac", Agosto-Septiembre 2006, llevado a cabo por el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM y el Gobierno del Distrito Federal.

Relatoría de la Delegación Xochimilco, Taller "Fortalecimiento de las Instituciones de los Pueblos Originarios, Xochimilco, Milpa Alta y Tláhuac", Agosto-Septiembre 2006, llevado a cabo por el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM y el Gobierno del Distrito Federal.

Secretaría del Medio Ambiente, "Museo del Agua", Centro de Educación Ambiental Acuexcomatl.

FUENTES ELECTRÓNICAS:

Asamblea de Migrantes Indígenas de la Ciudad de México, Pagina principal, [Disponibilidad: <http://www.indigenasdf.org.mx/asamblea.php>]

Asamblea de Migrantes Indígenas de la Ciudad de México, "Pueblos indígenas", [Disponibilidad: <http://www.indigenasdf.org.mx/pueblos/24/pueblos-indigenas>]

Asamblea de Migrantes Indígenas de la Ciudad de México, "Sistemas de Cargos entre los Pueblos Indígenas de México", [Disponibilidad: <http://www.indigenasdf.org.mx/cargos.php3>]

BESSIS Sophie, "De l'exclusion sociale à la cohésion sociale. Synthèse du Colloque de Roskilde", Paris, 1995, [Disponibilidad: <http://www.unesco.org/most/bessfre.htm>]

CAPEL, H., "El Distrito Federal. Su definición político-administrativa y territorial. Una visión de conjunto", Biblio 3W, Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales, Universidad de Barcelona, 30 de enero de 2004, [Disponibilidad: <http://www.ub.es/geocrit/b3w-489.htm>]

Centro de Información y Documentación Específica de Xochimilco (CIDEX), UAM-Xochimilco, [Disponibilidad: <http://www.xoc.uam.mx/~cidex/>]

Consejo Nacional de Población y Vivienda, [Disponibilidad: <http://www.conapo.gob.mx>]

GARCÍA Rizo, Marta, "Comunicación e interacción social. Aportes de la comunicología al estudio de la ciudad, la identidad y la inmigración", en: Global Media Journal, Vol. 2, Núm. 3, primavera 2005. [Disponibilidad: http://www.gmje.mty.itesm.mx/articulos2/martarizo_ot04.html]

Gobierno del Distrito Federal, "Ley de Turismo del Distrito Federal", [Disponibilidad: <http://www.df.gob.mx/leyes/normatividad.html?materia=1&apartado=1&disp=929>]

Gobierno del Distrito Federal, Secretaría de Desarrollo Social, "Líneas Estratégicas y Programas" [Disponibilidad: <http://www.sds.df.gob.mx/sector/lineas.htm>]

Gobierno del Distrito Federal, Secretaría de Desarrollo Social, Dirección General de Equidad y Desarrollo Social, [Disponibilidad: www.equidad.df.gob.mx]

_____, "Mayordomías y vida urbana en el antiguo pueblo de Iztacalco en la actualidad", Ponencia 13 de abril de 2004, [Disponibilidad: http://www.equidad.df.gob.mx/indigenas/seminario/04_abr_tercera_estrada.html]

_____, "Organización política de los pueblos de Milpa Alta", [Disponibilidad: http://equidad.df.gob.mx/indigenas/seminario/03_feb_primera_coord.html]

_____, "Situación de pueblos indígenas originarios y poblaciones indígenas radicadas en el Distrito Federal. Elementos para un diagnóstico", [Disponibilidad: http://www.equidad.df.gob.mx/indigenas/diagnostico_situac_indigena.html]

_____, "Diagnóstico de las funciones y facultades de los Coordinadores de Enlace Territorial de las delegaciones del sur del Distrito Federal" [Disponibilidad: http://www.equidad.df.gob.mx/indigenas/diag_coord_territoriales.html]

_____, "La etnografía de los grupos originarios y los inmigrantes indígenas de la ciudad de México", Ponencia agosto de 2002, [Disponibilidad: www.equidad.df.gob.mx/indigenas/seminario/02_ago_sexta_mora.html]

Gobierno del Distrito Federal, Delegación Milpa Alta, Actividades Económicas, [Disponibilidad: www.milpa-alta.df.gob.mx/economia/economia.html]

_____, Delegación Xochimilco," Gobierno del Distrito Federal, "Las fiestas en Xochimilco", [Disponibilidad: <http://www.xochimilco.df.gob.mx/tradiciones/index.html>]

Gobierno del Distrito Federal, "Límites de la delegación Xochimilco", [Disponibilidad: <http://www.xochimilco.df.gob.mx/delegacion/limites.html>]

Gobierno del Distrito Federal, "Breve historia de Xochimilco", [Disponibilidad: <http://www.xochimilco.df.gob.mx/historia/index.html>]

Secretaría del Medio Ambiente, Dirección General de la Comisión de Recursos Naturales y Desarrollo Rural, [Disponibilidad: <http://www.sma.df.gob.mx/corenader/>]

Secretaría del Medio Ambiente, "El Suelo de Conservación del Distrito Federal", [Disponibilidad: www.sma.df.gob.mx/sma/modules.php?name=News&file=article&sid=120]

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, "Censos de Población y Vivienda 1930-2000; 1950-2000", "Censo de Población y Vivienda, 1995"; "II Censo de Población y Vivienda, 2005"; "XII Censo General de Población y Vivienda 2000", [Disponibilidad: <http://www.inegi.gob.mx>]

MÁRQUEZ Francisco, "Sistema de cargos en San Gregorio Atlapulco" [Disponibilidad: http://www.sangregorioatlapulco.org.mx/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=2]

Observatorio Ciudadano para el Seguimiento de las Obligaciones del Gobierno Mexicano con los Pueblos Indígenas, [Disponibilidad: <http://www.amdh.com.mx/ocpi/index.html>]

Organización de las Naciones Unidas, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, "Índice de Desarrollo Humano Municipal México", Base de datos en Excel, [Disponibilidad: <http://saul.nueve.com.mx/disco/index.html>]

Organización Internacional del Trabajo, "Acuerdos de San Andrés Larraínzar, 16 de febrero de 1996", [Disponibilidad: <http://www.indigenas.oit.or.cr/sandres.htm>]

Organización Internacional del Trabajo, "Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, 1989", [Disponibilidad: http://www.ezln.org/san_andres/convenio.169.htm]

SCHMELKES S., "La política de la educación bilingüe intercultural en México", [Disponibilidad: http://www.eib.sep.gob.mx/files/ponencia_sylvia_schmelkes_seminario_iipe-cgeib.doc]

Secretaría de Gobernación, Archivo General de la Nación, "Cofradías y archicofradías", [Disponibilidad: <http://www.agn.gob.mx/archivos/25.html>]

TERRONES López, M^a E, "Xochimilco sin arquetipo. Historia de una integración urbana acelerada en el siglo XX", *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1 de agosto de 2006, Vol. X, núm. 218, [Disponibilidad: <http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-218-37.htm>]

United Nations, Population Division of the Department of Economic and Social Affairs of the United Nations Secretariat, "World Population Prospects", [Disponibilidad: <http://esa.un.org/unup>].]

United Nations, Population Division of the Department of Economic and Social Affairs of the United Nations Secretariat, "World Urbanization Prospects: The 2003 Revision" [Disponibilidad: www.un.org/esa/population/publications/wup2003/WUP2003Report.pdf]