



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

MAESTRIA EN ANTROPOLOGÍA

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLOGICAS

“Aquí cada quien pa’ su santo reza”: organización política en
Santiago Tulyehualco, pueblo originario de la Ciudad de México

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:

MAESTRO EN ANTROPOLOGÍA

PRESENTA:

HULISES GUTIERREZ BARRERA

TUTOR DE TESIS: Dr. ANDRÉS MEDINA HERNÁNDEZ

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS, UNAM.

MÉXICO, D.F. FEBRERO 2013



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

*El proceso de elaboración de una tesis,
es también un proceso de
reorganización existencial.*

-Andrés Medina

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo no hubiera sido posible sin el apoyo de la beca que ofrece el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) para estudios de Posgrado. Tampoco lo hubiera sido sin el apoyo de los profesores del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM con los que tomé clase durante la maestría. Hacer mención de algunas personas, implica dejar fuera a muchas que deberían ser reconocidas, sin embargo, mencionar a todos los que me acompañaron durante este periodo de mi vida, resultaría algo cercano a lo imposible. A todos ellos les agradezco mucho.

A los habitantes de Santiago Tulyehualco por haber abierto sus puertas y su corazón.

Un agradecimiento especial al Dr. Andrés Medina quien me dejó estar cerca para aprender de él, no sólo en lo académico sino en lo personal. Muchas gracias estimado profesor.

Agradezco a mi Madre y a mis hermanos, a Sofía quien me está esperando. A mis amigos: Carlos Varela, Pablo Cabañas, Marisol Maldonado, Alejandra Maldonado, Jesús Israel Ortega. Nos vemos en la próxima.

Índice

Agradecimientos

<i>Introducción</i>	6
<i>Los Pueblos Originarios de la Ciudad de México</i>	10
<i>Capítulo I: Estado de la Cuestión y Marco Teórico</i>	15
El Pueblo Originario como categoría analítica	17
Pueblos Urbanos	21
Estrategia Metodológica	26
La Reproducción Socio-cultural	27
El Tiempo urbano	31
El Tiempo Comunitario	32
La Fiestas Centrípetas y Centrifugas	37
El sistema de cargos y las organizaciones comunitarias	38
Las categorías socio-espaciales	44
Metodología y técnicas de investigación	46
<i>Capítulo II: Santiago Tulyehualco; pasado y presente</i>	47
Santiago Tulyehualco en el proceso histórico del valle de México	47
Xochimilco en el contexto mesoamericano	48
El periodo colonial	50
El ámbito festivo	61
Las cofradías	62
El cabildo	63
El siglo XIX	68

El lago de Chalco	73
La desecación del lago del Chalco	75
El siglo XX	78
Xochimilco y el agua	80
La segunda mitad del siglo XX	84
Etnografía de Santiago Tulyehualco	90
Santiago Tulyehualco como parte de un conjunto de pueblos	90
Santiago Tulyehualco en la actualidad	93
La organización social del espacio	95
La economía local	96
<i>Capítulo III: La dimensión religiosa de Santiago Tulyehualco</i>	103
La delegación Xochimilco y la práctica religiosa	103
La religiosidad de los pueblos originarios	108
La religiosidad en Tulyehualco	110
El ciclo de fiestas patronales	112
Las fiestas centrifugas: los días de la celebración	117
La fiesta centrípeta	122
El día de la fiesta	123
La fiesta del Señor Santiago, Santo patrón de Tulyehualco	124
El recorrido del Señor Santiago por la comunidad	130
<i>Capítulo IV: La organización política de Santiago Tulyehualco</i>	138
La política local	148
El coordinador territorial	152
Conclusiones	159
Anexos	171
Bibliografía citada	178

Introducción

Esta investigación parte de una necesidad inconsciente de entender una experiencia propia, mi residencia en una comunidad con características similares y expuesta a los mismos procesos a los que ahora está Santiago Tulyehualco; esta situación me generó preguntas que no siempre se mostraban claras en mi mente. Fue hasta después de algunas temporadas en campo que dichas preguntas comenzaban a revelarse, mostrando el carácter biográfico que matizaba mi interés en este pueblo originario de la Ciudad de México. En efecto, si bien Cuauhtepéc, la comunidad que habito no tiene el reconocimiento institucional de pueblo originario, ni sus festividades se llevan a cabo con tal magnitud como las de los pueblos del sur del Distrito Federal o del hecho de que sus organizaciones comunitarias sean muy pequeñas, no impide que muchos elementos característicos de los pueblos originarios aun se puedan observar en este pueblo de la delegación Gustavo A Madero e inclusive en su parte central - donde está la parroquia y el edificio que albergaba a las autoridades comunitarias hace muchos años- el ritmo de la vida cotidiana no es muy distinto al de Tulyehualco, sobre todo los fines de semana.

Desde muy pequeño recuerdo los cohetes, la música y la feria del pueblo durante los días de la fiesta patronal, la asistencia a misa, los cortes viales y la gran cantidad de gente que se volcaba a las calles centrales marcó esta etapa de mi vida. Es por ello que, sin que en un inicio lo supiera, el abordar analíticamente una comunidad con características similares a la que habito, me ha permitido entender aspectos propios de ella y de mi mismo.

Uno de los grandes problemas a los que me enfrenté en esta empresa, fue precisamente una característica que comparten estos dos pueblos a los que hago referencia, es decir la magnitud de su espacio. Santiago Tulyehualco es el pueblo más grande de Xochimilco sólo después de la

cabecera delegacional. Tulyehualco, con sus dos barrios y sus veintiún colonias, representaba un gran reto para cualquier investigador que deseara abordarla.

El presente trabajo es un esfuerzo por dar cuenta de una comunidad cuyas raíces se van tan profundo que llegan hasta su trasfondo mesoamericano. Orgullosa de esta herencia, la comunidad de Tulyehualco hace frente a la ciudad a la vez que se adapta a los ritmos y cambios constantes que vienen precisamente de esta última.

La organización de la tesis es la siguiente: en el primer capítulo, hago una breve revisión del estado de la cuestión, donde incluyo dos de las propuestas más acabadas que se han generado para el estudio de estas comunidades, después de exponer sus principales aportaciones y reflexionar en torno a ellas el caso de Tulyehualco, tomé lo que me parece pertinente para hacer un planteamiento propio; ello me ayudó, a diseñar una estrategia metodológica para aislar analíticamente lo que he llamado *la vida comunitaria* y así delimitar mi ámbito de estudio. Presento también las categorías y conceptos que he juzgado pertinentes para organizar y analizar los datos aquí recopilados en campo, después de someterlos a revisión en el contexto de su origen, señalando los motivos de su pertinencia o en el caso de no utilizar algunos que parecían adecuados, también explico por qué.

El segundo capítulo se divide en dos partes, una histórica y una etnográfica. La composición de este capítulo obedece a la puesta en práctica de una propuesta metodológica que está siendo desarrollada para el estudio de los pueblos originarios de la ciudad de México. Esta propuesta parte de las siguientes premisas: los pueblos originarios no pueden ser entendidos solamente en su relación con la ciudad, la urbanización y su absorción es un fenómeno reciente; hay muchos aspectos de los pueblos originarios que sólo pueden ser entendidos o

explicados a partir de su proceso histórico, o, como lo dirían en otro trabajo; si es cultural, esta históricamente construido (Geertz, 1983:124). Por ello, expongo primero un intento de reconstrucción del proceso histórico de esta comunidad, poniendo más atención en los puntos críticos o de ruptura ya que son los que más pudieron afectarla y moldear la comunidad hasta su forma actual. En la parte etnográfica, describo las condiciones actuales de la comunidad de Santiago Tulyehualco, pero incluyendo también el conjunto de relaciones que este pueblo tiene con las comunidades que la rodean, sobre todo las que se encuentran en las delegaciones Tlahuac, Xochimilco y Milpa Alta, con las cuales ha tenido vínculos rituales, comerciales, sociales y políticos desde mucho tiempo atrás. Este enfoque relacional, me ha permitido reunir algunos elementos para plantear una hipótesis sobre otro factor que apuntala la reproducción comunitaria en Tulyehualco, pero que se hace extensiva al conjunto de pueblos de las delegaciones ya mencionadas.

En el tercer capítulo, describo a detalle la dimensión religiosa de Santiago Tulyehualco, aunque poniendo más atención al ciclo de fiestas patronales, debido a que son el espacio más incluyente entre los eventos que componen dicha dimensión. Así, hago una descripción de las festividades de este ciclo, para hacer una diferenciación y para agrupar a dichas festividades, utilizo dos categorías la de *centrípeta* y la de *centrifuga*; el presupuesto a partir del cual hago esta clasificación, es en términos de sus efectos cohesionadores al interior de la comunidad, lo cual trae diversos efectos aparejados entre los sectores originarios y avecindados, como por ejemplo las implicaciones sociales y políticas que estos rituales comunitarios tienen para quienes los observan y para quienes los llevan a cabo. El contenido de este capítulo, en conjunto con lo presentado en el anterior, van poniendo las bases etnográficas para el análisis de esta comunidad, sobre todo en términos políticos.

Y es precisamente el análisis de la vida política de Tulyehualco lo que le da forma al último capítulo de este trabajo. Para llevar a cabo el estudio de la política en esta comunidad, establezco cuatro niveles de análisis; tres que integran la *política interna*, la cual será definida a partir de las relaciones entre los actores que tienen lugar al interior de la comunidad de Tulyehualco, y uno más para lo que sucede al exterior de esta, es decir la *política local*, refiriéndome con dicha categoría al gobierno de la ciudad de México y sus instituciones, incluyendo las que operan a nivel delegacional así como a los partidos políticos. En lo que respecta a los niveles de la política interna, estos son: el parentesco o el nivel primario, enseguida las organizaciones que se derivan del ámbito productivo, como la que se genera entre los productores de amaranto, de la nieve, el ejido entre otras y por último, la organización para las festividades, principalmente para las fiestas patronales, es decir los patronatos de todas las unidades sociales. En el cuarto nivel o la política local, esta la organización gubernamental, en este caso el gobierno del Distrito Federal y sus instituciones a través de la delegación Xochimilco, delegación a la que pertenece Santiago Tulyehualco.

Para cerrar este capítulo, presento una reflexión respecto a cómo debe entenderse la relación entre los pueblos originarios y la Ciudad de México, de la cual son parte. Si es pertinente hablar de una relación de *resistencia* o si más bien los es mejor hablar de una de *negociación*. Después de revisar la primera categoría y exponer algunos elementos para mostrar una arena donde cada parte busca, según sus intereses y posibilidades, cumplir con sus objetivos, resulta mejor aplicar la segunda, sólo con una advertencia que señala un marcado desequilibrio de fuerzas.

En los anexos, incluyo algunos mapas de la localización geográfica, el calendario festivo y algunas fotografías de la comunidad de Santiago Tulyehualco.

Los pueblos originarios de la Ciudad de México

En el ámbito académico y específicamente desde la antropología, existe en la actualidad una discusión en torno a estas comunidades de raíz nahua en la Ciudad de México. De particular importancia en dicha discusión, está la de generar una definición que permita dar cuenta de la complejidad que presentan estas comunidades al estar inmersas en la dinámica urbana de esta gran metrópoli. Entre las propuestas que se han generado para su estudio, destacan dos por ser las más acabadas. Por un lado, esta la que retoma el término pueblo originario, respetando la auto adscripción de estos pueblos a esta categoría. Mientras que por el otro, tenemos a quienes proponen utilizar el término “pueblo urbano”, ya que para su análisis centran su atención en la relación de estos pueblos con la ciudad. Sobre este debate volveremos más adelante.

El no tener aun una definición acabada, dificulta que en la actualidad haya un reconocimiento completo o se tenga una cifra exacta de estas comunidades en la ciudad de México. Pero en parte también porque los procesos de urbanización no han sido iguales para todos ellos, aspecto que dificulta la tarea de lograr un conteo preciso aún más. Por ejemplo si colocamos en un extremo a los pueblos de la parte sur -muchos de ellos aun con grandes extensiones de tierra de cultivo y espectaculares festividades- y a los pueblos de la parte norte en el otro -en los cuales apenas se puede distinguir su antigua traza, su plaza central y su parroquia ahogados en un mar de concreto, con expresiones comunitarias modestas- las diferencias son enormes. Pero aparte, porque los estudios de estas antiguas comunidades apenas han comenzado y sólo se ha abarcado una pequeña parte de la Ciudad de México. En consecuencia todavía no es posible tener una definición acabada que establezca cuales son los elementos que se deben tomar en cuenta para saber si lo que se observa es

o no un pueblo originario, cuando se puede decir que ha desaparecido o si está en proceso de hacerlo.

Para tener una idea, se puede recurrir por ejemplo al censo de población y vivienda del año 2000 para saber que ellos encontraron 117 pueblos y 174 barrios distribuidos en 148 km² y en las siguientes 16 delegaciones: Azcapotzalco, Coyoacán, Cuajimalpa de Morelos, Cuauhtémoc, Gustavo A. Madero, Iztacalco, Iztapalapa, La Magdalena Contreras, Milpa Alta, Álvaro Obregón, Tlahuac, Tlalpan, Xochimilco, Benito Juárez, Miguel Hidalgo, Venustiano Carranza. En las delegaciones que más se puede notar la presencia de estos pueblos son por ejemplo: Milpa Alta, Xochimilco, Tlahuac, Tlalpan, La Magdalena Contreras, Álvaro Obregón y Cuajimalpa, todas ellas en la parte sur, sur-poniente de la ciudad.

En el caso que nos ocupa, la delegación Xochimilco, se pueden encontrar 14 pueblos originarios: Santa María Tepepan, Santa Cruz Xochitepec, San Lucas Xochimanca, San Gregorio Atlapulco, Santa Cruz Acalpixca, Santiago Tulyehualco, Santa Cecilia Tepetlapa, Santiago Tepalcatlalpan, San Mateo Xalpa, San Lorenzo Atemoaya, San Luis Tlaxialtemalco, Santa María Nativitas, San Andrés Ahuayucan y San Francisco Tlalnepantla, distribuidos en las partes cerriles y ribereñas de la delegación, cada uno con sus particularidades culturales y sus formas de organización social y política propias (ver anexo II). Pero además, en la cabecera delegacional se encuentran sus 18 barrios, entre los que se encuentran los barrios de El Rosario, La Concepción Tlacoapa, La Asunción, La Guadalupita, San Diego, San Antonio, San Marcos, Santa Crucita, Belén, San Pedro, Xatocan, San Cristóbal, San Lorenzo, San Esteban, San Juan, La Santísima y Caltongo.

La expansión de la ciudad sobre Xochimilco ha generado una morfología de asentamiento muy compleja, que no es propiamente rural, ni enteramente urbana, con una creciente discontinuidad territorial y medio-

ambiental y en donde se debate la caracterización de este territorio histórico de pueblos originarios como semi-urbano, semi-rural, periurbano o algunos más plantean una nueva categoría la *rurbanidad*, esto es, un proceso nuevo que no se puede reducir ni a una urbanización del campo, ni a ruralización de la ciudad, sino a un nuevo fenómeno (Canabal,197:22).

Por otra parte, es también significativo que dentro de los límites de estas comunidades, sobre todo las de la parte sur, se encuentren la mayor cantidad de recursos naturales con los que cuenta la Ciudad de México en la actualidad, como el agua y los bosques. Así mismo, aun producen diferentes cultivos que son distribuidos en el mercado local y en varios puntos de la ciudad, pero lo más importante son sus reservas de agua y bosques que abastecen a la ciudad del vital líquido y como pulmones para limpiar una parte del aire que hoy se respira en la cuenca.

Desde el ámbito académico, ya se han hecho algunos intentos de clasificación. Por ejemplo, en un trabajo anterior Iván Gomezcésar (Álvarez, 2011: XI) presentaría una tipología de los pueblos de la Ciudad de México, en la que establece tres tipos de pueblos en tres regiones del Distrito Federal. En primer lugar, *los pueblos rurales y semirurales* ubicados en la zona sur y surponiente del Distrito Federal. Menciona que son cerca de cincuenta pueblos distribuidos en las delegaciones Milpa Alta, Xochimilco y Tláhuac, así como en partes de Tlalpan, Magdalena Contreras, Álvaro Obregón y Cuajimalpa.

En segundo lugar, están *los pueblos urbanos con un pasado rural reciente*, son más de treinta pueblos ubicados en las delegaciones Iztapalapa, Coyoacán, Iztacalco, Benito Juárez, Venustiano Carranza y parte de las delegaciones mencionadas antes. Y por último, *los pueblos con una vida comunitaria limitada*, que son más de treinta pueblos y que se ubican en el centro y norte del D.F, en las delegaciones Cuauhtémoc, Miguel Hidalgo,

Gustavo A. Madero y Azcapotzalco. Pero además, la tipología incluye otra categoría en la que se ubica a *los pueblos de otros orígenes que se han asimilado a formas de organización de los pueblos originarios*.

En esta tipología, los criterios para diferenciar a los pueblos del Distrito Federal y establecer tales tipos son los siguientes; si cuentan con recursos naturales, si mantienen actividades ligadas a la tierra para su subsistencia, como la agricultura, si poseen formas de representación civil como los enlaces territoriales, así como con organizaciones de representación agraria. Por último, después de enlistar estos elementos estructurales u objetivos a lo que se recurre es a *la vida comunitaria* aunque no especifica a que se refiere con ella. De los criterios anteriores, pareciera que los relativos a la agricultura y los recursos naturales son de los que se parte para establecer dicha tipología donde los pueblos de la parte sur y sur-poniente son colocados en primer lugar y así sucesivamente hasta llegar a los que tienen una vida comunitaria “limitada”. Es más que evidente que los pueblos de la parte sur sur-poniente del Distrito Federal tienen las expresiones comunitarias de mayor dimensión y que junto con otras de sus características se distinguen con mayor facilidad de otros asentamientos humanos en esta misma ciudad.

Aunque no por ello, se pueden dejar de lado otras zonas donde se tienen registros de la permanencia de estas comunidades. Por ejemplo, si se parte de las representaciones gráficas distintivas (ver Teresa Mora, 2007, 31-34) de los pueblos que anteriormente estaban asentados en este territorio, se podría saber que en la delegación Gustavo A Madero había varios pueblos, de los cuales por lo menos en 4 de ellos aun se observan expresiones comunitarias características de los pueblos originarios, como sus fiestas patronales y carnavales, lo mismo que el caso de la delegación Azcapotzalco, y esto es sólo por mencionar algunos casos.

Lo cierto es que la ciudad cada vez avanza más y más a costa del territorio de estas comunidades y las condiciones culturales hegemónicas actuales, también van desplazando u homogenizando a las formas culturales pre-existentes ayudadas por la tecnología o los medios masivos que las promueven. Lo importante es saber que un queda mucho trabajo por hacer

A continuación, presento las más importantes propuestas de análisis que se han generado desde el ámbito académico, para el estudio de estas comunidades.

Capítulo I

Estado de la cuestión y Marco Teórico

Estado de la cuestión

Desde el ámbito académico, los pueblos de la Ciudad de México se han convertido en un tema de gran interés en los estudios antropológicos, principalmente, pero también han sido abordados desde la ciencia política, por sociólogos, historiadores o por agrónomos aunque con intereses diferentes y específicos. La variedad de temas de investigación que estos pueblos ofrecen para estas y otras disciplinas son de una riqueza y complejidad sorprendente, tanto en su proceso histórico como en su condición actual. Para los fines de este trabajo, revisaré brevemente primero el término “pueblo originario” y el contexto socio-histórico donde surge, para después centrarme en la revisión de la discusión que desde la antropología se ha generado en estas dos últimas décadas.

El término “originario” lo adoptan estas comunidades, con motivo de la firma del gobierno mexicano del convenio 169 de la OIT. En parte, para distanciarse del término “indio” el cual conlleva una carga racista y estigmatizante (Medina, 2007:19). Si bien no existe registro del momento preciso en que estos pueblos incorporan el término pueblo originario para abanderar su movimiento, si se sabe que fue en los pueblos del sur del Distrito Federal donde se comenzó a utilizar.

Algunos autores como Teresa Mora (2007:27), señalan que el origen del término pueblo originario se encuentra en el Foro de Pueblos Originarios y Migrantes Indígenas del Anáhuac realizado en Milpa Alta en 1996, donde se asumirían como herederos de los antiguos pobladores del Anáhuac y con ello, hacen patente una continuidad en el territorio de la ciudad de

México y por lo tanto un derecho indiscutible sobre él. Lo cierto es que bajo este concepto, en el año 2000 se organiza el primer congreso de Pueblos Originarios del Anáhuac, en San Mateo Tlaltenango, en la delegación Cuajimalpa.

Como respuesta ante este movimiento, para el año 2003 el Gobierno del Distrito Federal organiza un grupo de trabajo: Comité para Pueblos Originarios del Distrito Federal, con los representantes de 42 comunidades en las delegaciones de Tlalpan, Milpa Alta, Tláhuac y Xochimilco” (Medina, 2007: 32).

La adopción de este término es parte de un movimiento que busca el reconocimiento de sus particularidades culturales y sus formas de organización política, la inclusión de representantes en los órganos legislativos locales y por la defensa de su territorio y recursos naturales con las que aún cuentan estas comunidades y que son parte constitutiva de ellas, de la amenaza cada vez mayor que trae consigo el avance de la urbe sobre su territorio. El tipo de demandas que estas comunidades plantean al gobierno local, son específicas y están orientadas principalmente a ser reconocidas como diferentes pero iguales en cuanto al ejercicio de sus derechos político y sociales.

Por otra parte, es importante diferenciar el movimiento de los pueblos originarios y el de los grupos migrantes, quienes también están presentes en esta ciudad (aunque con mucho menos tiempo en ella) y constituyen una parte importante de la misma. Una distinción puede ser establecida a partir del siguiente principio, los pueblos originarios tienen un territorio y tienen o tuvieron recursos naturales. Sus demandas están enfocadas a la defensa de su territorio y de sus recursos así como al reconocimiento jurídico de sus formas particulares de organización (Medina, 2007). No así los grupos migrantes, quienes reclaman reconocimiento como

comunidades indígenas y representación política como tales (Álvarez 2011:11).

Los pueblos originarios también han buscado tomar cierta distancia de los pueblos indígenas al utilizar este término, ya que buscan una forma de autoafirmarse y diferenciarse, en el primer caso frente a la ciudad y en el segundo de “lo indígena” dado el sentido racista y peyorativo con el que muchas veces se utiliza este término. El hecho de que los actuales pueblos originarios hayan convivido largamente frente a la ciudad colonial y la ciudad liberal, que los sujetaba, hostigaba y, en muchos casos, despojaba, nos dice Pablo Yanes, los obligó a construir una identidad propia distinta de la ciudad con la que no se asumen explícitamente como indígenas debido al peso del racismo, la discriminación y la explotación a la que han estado expuestos los pueblos indígenas a lo largo de la historia, pese a que comparten muchas características con estos últimos (Yanes, 2007:187).

Finalmente, quisiera señalar que a diferencia de las definiciones analíticas que serán abordadas más adelante y que provienen de la academia, el término “pueblo originario” surge como una categoría a la que los mismos pobladores se auto- adscriben, como una respuesta y como parte de una estrategia política. Esta decisión de utilizarla y abanderar un movimiento no se generó en el vacío, refleja una auto-concepción de sus habitantes, al tener un sentido de continuidad en el tiempo y asumirse como herederos de una cultura. Es por ello que he decidido en este trabajo mantener este término, como una forma de respeto al movimiento.

El pueblo originario como categoría analítica

Dos grandes líneas de investigación con sus respectivas propuestas de análisis se han generado particularmente en la antropología social.

Menciono estas dos, porque ellas agrupan a la mayoría de estudiosos de este tema y porque sólo estas dos cuentan con estrategias de análisis más desarrolladas.

La primera de ellas es encabezada por Andrés Medina (2007, 2007e) quien decide retomar el término “pueblo originario” porque se adapta a su propia perspectiva en torno ellos, es decir él entiende a los pueblos originarios de la ciudad de México, como un conjunto de comunidades agrarias que se constituyeron en el siglo XVI a partir de las tierras asignadas por la administración española, con una estructura política-religiosa como el cabildo y la cofradía para su organización y representación. Es por ello que su marco temporal de referencia es más amplio y parte del contexto mesoamericano donde muchas de estas comunidades tienen su origen, para abordar su condición actual. Así mismo, este autor establece una serie de características para reconocer y diferenciar a los pueblos originarios en el marco de la cultura y la historia de la ciudad de México y que a continuación presento. El pueblo originario podría definirse como: *una comunidad corporada, por su patrón de asentamiento, la toponimia, sus sistemas agrícolas de tradición mesoamericana, un núcleo de familias troncales, una serie de organizaciones comunitarias, un calendario ceremonial y una serie de ciclos festivos, una memoria histórica, una cultura comunitaria y finalmente una articulación entre estas comunidades a través de diversos circuitos ceremoniales* (Medina 2007e: 5-14). Las características enlistadas anteriormente, hacen referencia a aspectos sociales, ideológicos y estructurales distintivos de los pueblos originarios.

Esta posición respecto a los pueblos originarios, está dirigida a demostrar su presencia como comunidades campesinas de raíz mesoamericana, en el contexto de la Ciudad de México y que aun se reproducen socio-culturalmente pese al avance de dicha ciudad sobre sus territorios.

Los elementos centrales de la propuesta de este autor se encuentran definidos en otros trabajos (Medina 1990c, 1995b; 1997), donde el acento se pone en la agricultura, la actividad productiva más importante de los pueblos mesoamericanos. Esta actividad, particularmente en el caso de los pueblos originarios se mantendría durante el periodo colonial y sería hasta la segunda parte del siglo XX que comenzaría a disminuir drásticamente en estas comunidades, al grado de mantenerse en algunas, sólo como un referente simbólico.

Es debido al papel central que esta actividad ha tenido en Mesoamérica, que sus planteamientos giran en torno a la dialéctica del trabajo agrícola. En efecto, nos dice, el proceso de producción del maíz es una tarea de profundos efectos sociales e ideológicos; el campesino que labora su milpa no sólo obtiene sus medios de vida inmediatos, su esfuerzo implica también la construcción de una realidad social. El trabajo en la milpa, continúa, con esa calidad hortícola que hace depender el resultado y el proceso mismo de adaptación de un meticuloso esfuerzo manual y de manipulación directa e individual de cada planta, genera las premisas ideológicas por las cuales se definen las categorías de tiempo y espacio (Medina, 1990c:457).

El milpero consigue en el trabajo cotidiano, marcado por el ciclo anual del maíz, no sólo los medios de vida por los cuales se mantiene son su familia, sino que también establece una clasificación de tiempo y espacio. Pero además, en la medida que en que conjuga su esfuerzo de producción y de reproducción, biológica y social, en un conjunto que trasciende las limitaciones de la existencia individual y familiar, es decir que se organiza en una comunidad, crea las condiciones para el surgimiento de múltiples procesos sociales que generan una memoria histórica y por lo tanto de una conciencia social, de una presencia que trasciende la vida individual de sus miembros y establece una continuidad a largo plazo. La calidad generativa del trabajo agrícola nos permite afirmar que el proceso de

producción, en términos de relaciones sociales y de la división social del trabajo, constituye la matriz por la que se crean y recrean las categorías de tiempo y espacio, o sea los elementos fundamentales de su cosmovisión (Medina, 1990: 476).

Pero lo que nos habrá de permitir recuperar la implicación generatriz del trabajo agrícola en términos de relaciones sociales, sistemas de representaciones y memoria histórica, es el reconocerlo como entramado en un elaborado proceso ritual en el que se expresan, en complejo simbolismo, las concepciones espacio-temporales y de persona, en términos históricamente determinados.

Estos elementos colocan al trabajo agrícola en la milpa como el eje principal de la vida comunitaria, donde las pautas en el ciclo de la producción del maíz, son los referentes básicos para organizar el tiempo y el espacio de los habitantes de las comunidades mesoamericanas, entre ellas las que se encuentran en la cuenca de México.

Finalmente, es importante resaltar que este planteamiento permite explicar la continuidad de algunos elementos de la cultura de estas comunidades, que se piensa tienen su origen en la cosmovisión mesoamericana y que tienen como medio la actividad agrícola, dada su importancia y permanencia durante su proceso histórico. Es decir, que si bien con la llegada de los colonizadores españoles los grandes sistemas sociopolíticos que dominaron la cuenca fueron desmantelados, erradicando poco a poco la elite indígena, fueron los campesinos organizados en comunidades en las repúblicas de indios los que mantuvieron el trabajo agrícola como la base económica, tanto para beneficio de los españoles como de ellos mismos. Con la agricultura, subsiste también el ritual en donde se mantiene y reproduce las categorías fundamentales de dicha cosmovisión.

Pueblos urbanos

Por otra parte, encontramos una postura diferente frente a estos pueblos. Los autores que la promueven, sugieren el término “pueblo urbano” para caracterizarlos (Álvarez *et al*, 2011). En este planteamiento el énfasis se pone en los procesos de urbanización que han alcanzado a los pueblos de la ciudad de México. Es importante señalar que estos investigadores generan su propuesta tomando como punto de partida muchos de los elementos pertenecientes a la anterior descrita, principalmente contenidos en los trabajos referentes los pueblos originarios de la Ciudad de México (Medina, 2007b; 2007e), pero buscando distanciarse de ella.

A continuación algunos de sus argumentos y su propuesta de análisis. Uno de los primeros puntos que señalan se concentra en problematizar el término “pueblo originario”. Este término cuya historia es reciente puede ser trazado como ya lo anote, en el Foro de Pueblos Originarios y Migrantes Indígenas del Anáhuac realizado en Milpa Alta en 1996. Con él, buscan colocarse como legítimos herederos de los antiguos pobladores del Anáhuac, por lo que tienen derecho incuestionable a su territorio. Esto, continúan, confiere a este término un significado político, ideológico e identitario e implica una delimitación geográfica ya que se refiere exclusivamente a los pueblos ubicados en la cuenca de México. Con lo anterior expuesto, buscan señalar las complicaciones que la utilización de este término en el ámbito académico podría acarrear por su falta de “neutralidad” al surgir en un contexto político.

También enlistan una serie de elementos a considerar tanto para su definición como para su análisis, por ejemplo:

- a. No todos los pueblos tienen un origen prehispánico. Muchos de ellos fueron creados durante el periodo colonial y casi todos fueron refundados después de la revolución en 1910.
- b. Aún los pueblos de origen prehispánico sufrieron fuertes transformaciones durante el periodo colonial y adquirieron estructuras institucionales y simbólicas diferentes a lo que se pudiera considerar como “original”, es decir, han soportado procesos de hibridación y sincretismo que los han llevado a incorporar prácticas y elementos mestizos, transformando así su carácter clásicamente indígena.
- c. Así mismo, muchos de ellos han perdido control sobre su territorio y sobre todo de sus recursos naturales (el agua, la tierra etcétera) lo que los ha despojado de sus principales elementos constitutivos.
- d. La experiencia histórica de los pueblos del norte de la ciudad es muy diferente ya que de manera muy pronta se incorporaron a procesos industriales y urbanos, que los del sur, sur oriente y sur poniente, que conservan una estructura agraria que en ocasiones todavía opera y cuyos procesos de urbanización son sumamente tardíos.
- e. Por último, señalan que retomar el término pueblo originario como concepto teórico, por estar construido a partir de rasgos, lo convierte en un concepto “cerrado” y que al ser confrontado con la realidad de estas localidades, es incapaz de situarlos como parte de las dinámicas urbanas. Es decir, impide ver el cambio, el conflicto y las transformaciones, así como los vínculos con lo urbano (Álvarez, 2011:12).

Como una forma de resolver estas dificultades, particularmente las que hacen referencia a la heterogeneidad de los pueblos de la Ciudad de México y de que el proceso de constitución así como el de urbanización no fue homogéneo, generan una estrategia que está centrada en aspectos de tipo temporo-espaciales, porque es allí, señalan, *en las formas en que se*

estructuran y se usan los tiempos y espacios sociales, en donde se construye la diferencia en los lugares urbanos. En esta perspectiva, todo grupo social construye y se apropia del tiempo y del espacio, modificándolo y construyéndose a sí mismo en el proceso, a partir de un capital cultural determinado. Así, la reproducción de las diferencias culturales entre los grupos sociales (los urbanos en este caso) se da entonces, “en función del uso, la organización y el control que se ejerce sobre el tiempo y el espacio” (Aguado y Portal, 1992:69).

Como resultado de la anterior reflexión, plantean una importante pregunta: ¿Cuál es la forma específica en que los pueblos de hoy articulan y ordenan sus tiempos y sus espacios?

Para la que ofrecen cuatro aspectos que podrían conducir a una definición y en los cuales se observan los planos tiempo espacio como el parámetro de reflexión:

- 1) Tienen como base un conjunto de familias auto-identificadas como originarias.
- 2) Poseen un territorio en que se distinguen espacios de uso comunitario y para desarrollar la vida ritual.
- 3) Su continuidad está basada en formas de organización comunitaria y un sistema festivo, que tiene como elemento central un santo o santa patrona.
- 4) Las festividades religiosas y cívicas cumplen la función de generar liderazgos en torno a los nombrados para ejercer los cargos, y para el colectivo es el medio para refrendar la pertenencia al pueblo contribuyendo a las continuidades de las identidades locales.

Finalmente, otro aspecto muy importante que vale la pena señalar de esta propuesta es su idea respecto a la identidad de estos pueblos, la cual, mencionan, se constituye en su relación contemporánea con la ciudad; es decir, a partir de procesos anclados históricamente, económica y culturalmente

en la vida urbana; en territorios históricamente construidos y apropiados con relación a procesos urbanos específicos, lo que les otorga formas particulares de entender, ordenar y significar los tiempos y espacios sociales. De ahí su idea de hablar de *pueblos urbanos* (Álvarez, 2011:20).

A manera de cierre de este apartado, quisiera agregar otros aspectos que considero importantes respecto a las propuestas antes revisadas. Respecto a la primera propuesta (Medina, 2007b; 2007e), esta recurre a un periodo más amplio para el análisis de estas comunidades, considera que el modelo básico de comunidad que caracteriza a las comunidades mesoamericanas fue creado en el siglo XVI, después de que la administración española les dotara de una cantidad de tierras y se les asignara un santo patrón, conservando a la agricultura como la actividad productiva principal, que sería utilizada tanto para su consumo como para el abastecimiento de los colonizadores. Esta actividad productiva, se mantendría como el eje clave para la organización espacio-temporal y como el *locus* de la reproducción de su cosmovisión. Así mismo, junto con los elementos anteriores que conforman el modelo estos autores (Medina 2007e; Broda, 2007), toman en cuenta el paisaje sagrado, entre los que figuran los cerros que rodean a las comunidades y que con todo y los cambios que se han suscitado con la urbanización, aun persisten. Cabe señalar que algunos de los elementos más importantes de dicho modelo aun se pueden observar en Santiago Tulyehualco en la actualidad. Por otra parte, sugieren un enfoque que considera necesario seguir las redes de relaciones que han existido entre los pueblos de la cuenca (y más allá de la misma), desde antes de la llegada de los españoles pero que sin embargo aun son observables.

Después de exponer los puntos centrales de esta propuesta, encuentro que al final también desarrolla un enfoque metodológico dirigido a la organización del tiempo y el espacio, y que denomina la matriz tiempo-espacio, donde el eje principal es la agricultura, es decir el trabajo en la

milpa organizado a partir del ciclo de crecimiento del maíz, que sirve como punto de referencia para ordenar el tiempo y espacio comunitario (Medina 1990c).

Entre las principales diferencias que se pueden observar entre los planteamientos de Andrés Medina y la propuesta de los pueblos urbanos (Álvarez, 2011) están por un lado, el periodo que toman para su análisis, siendo el de la segunda un periodo mucho más corto, ya que parten de las transformaciones que los procesos de urbanización causaron en estos pueblos y a los que se debe su forma actual, así mismo el eje de la organización del tiempo y el espacio, lo mismo que su identidad esta constituidos a partir de su articulación con la ciudad (Álvarez, 2011:19).

Respecto a las similitudes, la pregunta que plantean los autores de los pueblos urbanos, no se aleja de la idea de la matriz espacio-temporal de Andrés Medina como propuesta de análisis para las comunidades mesoamericanas. Es decir, la organización del tiempo y el espacio se da a partir de determinados ejes, los cuales pueden ser externos o internos, como ha sido la agricultura o como actualmente la ciudad y el sistema capitalista.

Esta revisión de las ideas de cada equipo de investigadores, me ha permitido retomar algunos de sus elementos para diseñar mi propia propuesta y abordar a la comunidad de Santiago Tulyehualco. Así, mi planteamiento estará centrado en la vida comunitaria de Santiago Tulyehualco en la actualidad. Tomando la organización del tiempo y el espacio, me permitirá abordar este complejo fenómeno social y así lograr los objetivos de este trabajo, los cuales están relacionados con la reproducción socio-cultural de Santiago Tulyehualco y con su dimensión organizativa.

Marco Teórico y estrategia metodológica

El interés de este trabajo gira alrededor de dos temas de suma importancia para el estudio de los pueblos originarios de la ciudad de México. Por un lado está la cuestión de la reproducción socio-cultural de la comunidad de Santiago Tulyehualco y por el otro su dimensión organizativa, los cuales al final están fuertemente imbricados. Enseguida presento el planteamiento que he desarrollado, así como los conceptos y categorías que me permitirán aproximar a la realidad social de este pueblo de la delegación Xochimilco. Además, es a partir de ellos que busco aportar elementos que arrojen luz sobre la complejidad que presentan los pueblos originarios de la Ciudad de México en la actualidad. Esto último resulta trascendental, si tomamos en cuenta los procesos que los han llevado a quedar inmersos en el contexto urbano de la Ciudad de México, modificando significativamente su forma de vida, su espacio físico y su percepción del mundo.

Primero, es importante recalcar que he decidido retomar en este trabajo el término “pueblo originario” como una forma de continuar con el sentido que este término ha adquirido como parte de un movimiento político y social donde los habitantes de estas comunidades buscan el respeto a sus especificidades culturales y recursos naturales por parte de las autoridades de la Ciudad de México.

Una vez expuestos los principales planteamientos que se han generado en torno al estudio de los pueblos originarios de la Ciudad de México, es posible partir de sus aportaciones para elaborar una propuesta propia para el caso que aquí nos ocupa, pero esperando pueda ser útil para el estudio de los pueblos originarios en general. Hasta ahora, una de las principales problemáticas consiste en conocer los mecanismos a través de los cuales estas comunidades se siguen reproduciendo aun a pesar de haber sido

absorbidas por la ciudad. Otra preocupación sobre estas comunidades radica en su definición, cómo identificar sus especificidades y así diferenciarlas del resto de los asentamientos humanos presentes en esta gran capital.

La reproducción socio-cultural

Santiago Tulyehualco ha sido incorporado a la Ciudad de México en las últimas décadas del siglo XX. Esta situación le imprime un grado de complejidad mayor para su análisis, ya que supone la existencia de *una comunidad que se reproduce socialmente en un territorio concreto y con una cultura particular, que depende en gran parte del exterior para la producción de los medios de existencia* (Gutiérrez 2012). Cuando hablo de reproducción social me refiero a la reproducción de las relaciones sociales que se derivan de los procesos sociales de producción (Marx, 1985). En el caso de Tulyehualco pese a la reducción de su tierra de cultivo, la agricultura sigue siendo una actividad productiva importante, fundamental para su reproducción social a la que se le han sumado algunas otras, que serán descritas más adelante.

Así mismo, las características de Tulyehualco tanto físicas como sociales, me permiten hablar de una comunidad concreta, diferente de una comunidad “imaginada” (Anderson, 1991). Es decir es una comunidad relativamente pequeña, con límites físicos bien definidos, donde las relaciones se dan generalmente cara a cara, si bien no todos se relacionan con todos, si hay un reconocimiento entre los habitantes respecto de su origen y parentesco. La actividad productiva que permitió su subsistencia por varios siglos, ha sido desplazada al grado que en la actualidad se mantiene más como un referente simbólico que como una actividad que permita subsistir a sus habitantes.

Es por eso que la pregunta que guiará este trabajo respecto a la reproducción de la comunidad de Santiago Tulyehualco es ¿cómo se reproduce la comunidad de Santiago Tulyehualco en el contexto de la Ciudad de México? Para contestar esta pregunta, he formulado la siguiente hipótesis: la reproducción social en Tulyehualco está estrechamente vinculada con la vida comunitaria. *La vida comunitaria* es entendida como *un conjunto de símbolos y prácticas sociales* que permiten que la comunidad se reconstituya simbólicamente. El planteamiento que aquí presento se centra en la dimensión simbólica de la comunidad (Cohen, 1995) es decir que los elementos constitutivos de la comunidad conceptuales o materiales tienen una dimensión simbólica, y que cuando estos referentes objetivos desaparecen los símbolos de los cuales son parte han quedado incorporados a la cultura comunitaria, con la cual la comunidad puede reproducirse aun cuando sus referentes objetivos se modifiquen o desaparezcan. Las prácticas sociales en la comunidad, permitirán observar sus relaciones sociales constituyentes como depositarias de sentidos para sus miembros, no solamente como vínculos mecánicos (Cohen, 1985). Por su parte, Miguel Alberto Bartolomé (1997:136) nos dice que *la intensidad de la vida comunitaria, se reconoce por las prácticas que un grupo humano puede asumir colectivamente. Implica un nivel de organización y coordinación, pero sobre todo de consenso para que se emprenda una actividad.*

Optar por la dimensión simbólica de la comunidad, obedece a necesidad de buscar un enfoque diferente de los que anteriormente se utilizaban para caracterizar a las comunidades, los cuales comenzaron a ser aplicados a partir de los trabajos de Robert Redfield en México, en los años cuarenta. En lo que toca a la tradición mexicana, la propuesta fundacional sería desarrollada por Manuel Gamio (1922; 1982) y retomada más adelante por Gonzalo Aguirre Beltrán (1953), articulando su enfoque de comunidad

al marco regional (Medina, 2007c: 180). Sin embargo, este enfoque no considera a las comunidades como unidades cerradas y autosuficientes, aspectos que si propone Eric Wolf (1953) cuando habla de las comunidades corporativas cerradas, propuesta desarrollada teórica y empíricamente por Manning Nash (1958) en conjunto con los investigadores de la universidad de Chicago que trabaja en Chiapas (*Loc. cit.*).

Estas aproximaciones han dejado de ser operativas, por lo menos en los casos como los de las comunidades que enfrentan acelerados procesos de cambio, sobre todo al ser absorbidas por las grandes ciudades que antes se veían distantes, pero también por los flujos de habitantes que han llegado a habitar en su territorio. Estas condiciones describen, en pocas palabras, la situación actual que viven los pueblos originarios de la Ciudad de México y los cuales representan grandes retos para su estudio.

Entonces, la comunidad será entendida como una construcción simbólica, *como un sistema de valores, normas y códigos morales que proveen un sentido de identidad dentro de una unidad delimitada para sus miembros*” (Cohen, 1985:15). La comunidad es esa entidad a la cual pertenecemos, más grande que el grupo de parentesco pero más inmediata que esa abstracción llamada “sociedad”. Es el espacio en el cual la gente adquiere sus experiencias fundamentales y más substanciales de la vida social fuera de los confines del hogar. En ella se aprende el significado del parentesco, percibiendo sus límites al contraponerlo con otra categoría; los no parientes, y con la que se aprende la amistad. En ella se adquiere los elementos que posibilitan la asociación social. La comunidad, por lo tanto, es donde uno aprende y practica “el ser social” y con el riesgo de substituir una categoría indefinible con otra, se podría decir que es donde uno adquiere la “cultura” (Cohen, 1985:15).

El planteamiento anterior será puesto a prueba en este trabajo, para tener la oportunidad de refinarlo y poder aplicarlo al caso de otros pueblos originarios en un intento por abordar su complejidad, sobre todo en los que han pasado o están atravesando por una situación de urbanización extrema.

Siguiendo algunas de las aportaciones de las propuestas antes presentadas, es posible notar cómo algunas de ellas recurren a ciertos criterios como constitutivos de los pueblos originarios, como las actividades ligadas a la tierra o los recursos naturales, sin embargo si no se toman en cuenta solamente los pueblos del sur o sur-poniente y abrimos la mirada para incluir los pueblos de la parte norte del D.F se podrá notar que pese a los cambios tan drásticos que han sufrido al grado de haber sido totalmente urbanizados, modificando su medio ambiente, recursos y actividades productivas aun siguen reproduciendo su sentido comunitario expresado por ejemplo en sus fiestas patronales o carnavales. Es así, que la vida comunitaria que descansa en las familias troncales posibilita las relaciones sociales entre ellas, transmite la cultura comunitaria y permite delimitar la comunidad en términos simbólicos en lugar de recurrir a límites geo-sociales o administrativos ya de por sí confusos en esta ciudad.

La vida comunitaria me permitirá entonces, centrarme en la reproducción socio-cultural en Santiago Tulyehualco. Para resolver la complejidad de abordar una comunidad que ha sido absorbida por la ciudad, he partido del planteamiento sobre la organización del tiempo de María Ana Portal (Álvarez, 2011: 14) como una estrategia metodológica y así aislar la vida comunitaria como mi ámbito de estudio. La pregunta de María Ana Portal sobre cómo está organizado el tiempo y espacio de los pueblos de la ciudad de México, ha servido de plataforma para identificar la existencia de dos

formas de organizar el tiempo en la vida de los habitantes de Tulyehualco; *el tiempo urbano y el tiempo comunitario*.

El tiempo urbano

Después de haber sido absorbida por la ciudad de México y de haber perdido su carácter agrícola, los habitantes de Tulyehualco se incorporaron como fuerza de trabajo en la división del trabajo derivada del sistema capitalista, en consecuencia desde hace algunas décadas estos habitantes tienen que salir día con día de la comunidad y ser cada vez más dependientes del exterior para la producción de sus medios de existencia. Esta incorporación a otras formas productivas y la absorción de la ciudad significó que la vida en Tulyehualco estuviera regulada por la estructura del tiempo que predomina en la Ciudad de México y el mundo, en la actualidad y controlada por el sistema capitalista. Esta forma de organización del tiempo es lineal y abstracta; lineal por que a diferencia de otras culturas como la mesoamericana que estaba organizada a partir de ciclos, como el de la agricultura, esta corre en un solo sentido de pasado hacia el futuro y no existe regreso. Abstracta porque anteriormente la organización del tiempo estaba vinculada con otros marcadores socio-espaciales como las actividades productivas, las relaciones sociales o eventos naturales. Así se ha adoptado el “tiempo vacío o abstracto” separado del espacio y compartido por la mayoría de habitantes en el mundo (Giddens, 1990:17), que homogeniza los horarios laborales, escolares, familiares, recreativos etc.

En la Ciudad de México y en los pueblos originarios, esto se puede observar en los tiempos que se utilizan para el deporte, la recreación, la convivencia familiar o la vida comunitaria, las cuales se tienen que acomodar en horarios o días no laborales.

En el caso de Tulyehualco, concretamente, la organización del tiempo depende más de factores externos, que de factores internos, sobre todo

después de haber sido incorporada a la Ciudad de México y al seguir los horarios de los centros de trabajo. Desde mi perspectiva, es a partir de finales del siglo pasado que el tiempo de los habitantes de Tulyehualco está estructurado a partir de tres ejes: el Estado Mexicano y sus Instituciones, el sistema capitalista con la organización del trabajo que de él se desprende y la vida comunitaria. La estructuración del tiempo en función de estos tres ejes, muestra la articulación de Santiago Tulyehualco con la ciudad y el resto del mundo. Esta reflexión sobre la estructuración del tiempo social, ya antes había sido presentada por Nicos Poulanzas (Poulanzas, 1979-.116, citado en Medina 1990: 476) quien plantea que la división social del trabajo, la armazón del Estado, así como las practicas y técnicas capitalistas de poder económico, político e ideológico son *el sustrato real* de las representaciones del tiempo y el espacio, sean del orden del mito, de la religión, de la filosofía o de lo “vivido”. Dichas representaciones no se identifican con los conceptos científicos de espacio y tiempo.

El tiempo comunitario

El tiempo comunitario es esa porción del tiempo que aún queda después del embate del tiempo urbano-capitalista y en donde se reproduce la comunidad, como será mostrado más adelante. En la actualidad no es difícil observar en que momentos del día o de la semana se llevan a cabo las practicas comunitarias, como las fiestas patronales o los carnavales, si se pone atención a lo anterior es posible tener una idea del tiempo comunitario, estrechamente relacionado con el espacio, su espacio.

Esta organización y concepción del tiempo comunitaria es cíclica además y es la parte de su trasfondo agrícola y mesoamericano, la cual se deriva de las etapas del crecimiento del maíz, es decir del trabajo agrícola centrado en la milpa, un elemento constitutivo de los pueblos desde el contexto mesoamericano, donde se reproducía su cosmovisión. Al respecto Andrés

Medina no dice como *los acontecimientos estrictamente técnicos como los rituales, unos y otros constituyen el proceso agrícola; pero toda la significación del trabajo, el sentido cultural y étnico de la actividad laboral, se establece en el ritual. Sus partes no sólo marcan el tiempo de desarrollo de la milpa, aluden también a un tiempo social, a un ciclo que se repite* (Medina, 1990: 466). Así el ciclo del maíz también contribuye a organizar los ciclos rituales, donde las festividades son su mayor expresión. Esta percepción del tiempo está estrechamente relacionada con el espacio, las relaciones sociales y los fenómenos ambientales, como las estaciones del año, para mostrar la existencia de una *matriz espacio- tiempo comunitaria*, la cual da sustento a la vida comunitaria, a su vez el *locus* de esta investigación.

Si bien la agricultura ha dejado de ser la actividad económica principal en la localidad, su dimensión simbólica está presente en los ciclos de fiestas y en su cultura en general. La importancia de esta actividad productiva radica en que ha sido el medio donde históricamente se ha construido y reproducido la cosmovisión mesoamericana y como ya lo indique de donde se desprenden las concepciones más generales de tiempo y espacio, además de que ha sido también, uno de los ejes que han permitido la reconstitución de las comunidades (Medina en Portal 1997:13). Finalmente, sobre la observación acerca de las múltiples transformaciones que estos pueblos sufrieron a lo largo su proceso histórico y que les llevaron a incorporar estructuras institucionales y simbólicas diferentes (Álvarez, 2011:12), considero que el trabajo agrícola es esa actividad común en los pueblos de la Cuenca y la cual mantuvieron a lo largo de dicho proceso (hasta antes de ser urbanizados), independientemente de quien mantuviera el control sobre la tierra -como durante la Colonia o la Hacienda- al mantenerse esta actividad, se permitió la continuidad de los ejes constitutivos más importantes de esta cultura, anteriormente mencionados.

De esta forma, por medio de esta estrategia centrada en la organización del tiempo es que he podido identificar estas dos formas de organización del tiempo que actualmente comparten los habitantes de Tulyehualco, también me ha permitido establecer un recorte y aislar analíticamente a la comunidad de Tulyehualco de su compleja articulación con la Ciudad de México para delimitar mi ámbito de estudio y centrarme en su vida comunitaria. Desde mi perspectiva, la existencia de un tiempo comunitario como parte de la vida comunitaria es las características que ayudarían a diferenciar a los pueblos originarios del resto de asentamientos humanos en la Ciudad de México.

Respecto al plano espacial de Tulyehualco, he decidido no abordarlo de forma tan detallada, ya que pese a las múltiples transformaciones que ha sufrido en las últimas décadas, estas no han afectado el paisaje sagrado compuesto por los cerros y otros puntos de referencia que establecen lugares de culto. Pero además, aun hoy existen marcadores que permiten delimitar a la comunidad en relación con otras vecinas, aspecto importante para mantener el sentido dentro-fuera. Mientras que al interior, las referencias siguen siendo reconocidas por sus habitantes originarios. Sin embargo, si resultaría importante tomar en cuenta que con el desarrollo de las vías de comunicación, el territorio de Tulyehualco ha pasado a formar parte de un continuum, respecto a la ciudad, ya que las vías que lo atraviesan bien pueden llevar a quienes las usan a todos los extremos del Distrito Federal, sin que los viajeros se enteren o tengan contacto más allá de los anuncios viales que les advierten sobre los territorios que atraviesan.

Regresando a lo concerniente a la vida comunitaria en Tulyehualco, he podido identificar tres de los ámbitos más importantes que la componen y donde se reproduce la comunidad en términos colectivos. El primero son las actividades productivas, parte fundamental de la economía local, entre

ellas la agricultura, la producción y comercialización del amaranto y la actividad ganadera.

En seguida esta el deporte, las actividades deportivas poco se han explorado como factor en la reproducción social en estos pueblos; particularmente en Tulyehualco, las actividades deportivas son de vital importancia, prueba de ello es que en esta localidad ha producido atletas de talla mundial, en futbol soccer, frontón, pelota vasca y caminata por mencionar algunos, cuenta con instalaciones de primer nivel y son utilizadas por personas de todas las edades. Los atletas que han sobresalido, toman el papel de entrenadores fungiendo como puente entre generaciones, permitiendo la socialización transmitiendo normas y valores que apuntalan el sentido comunitario. Además, permiten la agrupación de habitantes originarios y avecindados, los múltiples torneos permiten las relaciones con los pueblos cercanos siendo factor en la construcción de la identidad.

Y por último, la dimensión religiosa compuesta por diferentes ciclos de fiestas y otros eventos asociados a este ámbito. Este es uno de los aspectos distintivos de los pueblos originarios de la Ciudad de México y el más complejo donde se puede observar una gran parte de los símbolos de la comunidad. Mi aproximación al ámbito religioso de Tulyehualco será como lo ha puesto Clifford Geertz (1973:88) siguiendo a Edward Shils, la “dimensión cultural del análisis religioso”, es decir donde los preceptos y símbolos religiosos católicos como en el caso que nos ocupa, se sintetizan con la cultura de una comunidad para dar paso a una “religión comunitaria” o a un “cristianismo mesoamericanizado” (Medina, 2012: 225).

Por mi parte propongo ver a la religión de Tulyehualco como *un conjunto de símbolos y prácticas compartidos colectivamente que condensan una pluralidad de sentido, capaces de establecer poderosos y duraderos estados*

ánimicos y motivaciones en los hombres. Mucho de este sentido encuentra su origen en la cosmovisión mesoamericana y qué si bien, una gran parte de estos símbolos y prácticas tienen un referente sensible asociado a la tradición católica, esta no agota su complejidad (Gutiérrez 2011). Este aspecto será desarrollado más adelante en el capítulo que aborda la dimensión religiosa de esta comunidad.

A diferencia del deporte y las actividades productivas, la esfera religiosa es la más incluyente en Tulyehualco, ya que involucra a la mayoría de habitantes, tanto originarios como a vecinados, a los barrios y a las colonias, a la comunidad y a la iglesia católica. Esta característica, me ha permitido marcar un segundo recorte metodológico respecto de los otros ámbitos que integran la vida comunitaria, para situar mi atención en el ámbito religioso. Si bien la dimensión religiosa está integrada por varios ciclos festivos y otras prácticas rituales, mi atención se centrará específicamente en el ciclo de fiestas patronales, sin duda las fiestas de mayor complejidad organizativa y magnitud en los pueblos originarios de la Ciudad de México (Medina 2007e:18), donde se mueve una gran cantidad de recursos humanos y materiales, además de que de ellas se desprenden las formas de organización social y política, características de los pueblos mesoamericanos y donde buscaré alcanzar el objetivo de caracterizar la organización política de Santiago Tulyehualco. La política en este sentido, será aquí entendida como *el conjunto de relaciones a través de las cuales se intenta modificar tanto las estructuras como las interacciones de poder que determinan cómo se producen, reproducen y consumen los bienes (materiales y simbólicos) sociales* (Tejera, 2006: 136). Esta definición me parece pertinente, ya que pone atención en el conflicto y la competencia, componentes insoslayables en todo grupo humano, además de que no quisiera proyectar una imagen armónica y romántica de la comunidad de Tulyehualco.

La fiestas centrípetas y centrifugas

Para el análisis del ciclo de fiestas patronales de Tulyehualco, utilizaré dos categorías provenientes de la física que me permitirán diferenciar y agrupar a las fiestas que lo componen, según sus características. Utilizar teorías o conceptos provenientes de otras disciplinas no es para nada nuevo en la antropología. En el caso de nociones tales como centrípeta y centrifuga, estas ya fueron aplicadas por Fernando Cámara en su trabajo de 1952, para establecer una clasificación de algunas comunidades mesoamericanas, tomando como principio sus formas de organización política y religiosa. Más adelante, Víctor Turner (1957) proponía que la sociedad como tal, es un campo de tensiones entre tendencias centrípetas y centrifugas al interior de la estructura social.

La idea básica detrás de las nociones de centrípeta y centrifuga, es que son fuerzas que actúan sobre los cuerpos para atraerlos o alejarlos de un punto, generalmente un centro. Así, la fuerza centrípeta atrae y la centrifuga repele, a los cuerpos de dicho punto.

Para la elaboración de su trabajo, Cámara Barbachano (1952) comienza por establecer un “centro”, el cual es definido como un orden socio-cultural ya establecido. A partir de dicho centro, él plantea utilizar los términos de organización centrifuga y organización centrípeta, según se acerquen o se alejen de este orden. Así, *una organización centrípeta, lleva la idea de una estructura cuya forma contenido y simbolismo se orientan hacia la conservación del orden*, mientras que *una organización centrifuga posee una estructura cuyo contenido y simbolismo no van dirigidos hacia la conservación de algún orden de creencias y costumbres; es cambiante y, heterogénea, débilmente integrada y voluntariosa*. En la primera, el bienestar de la comunidad debe interponerse al individuo, en la segunda el bienestar del individuo o de un grupo determinado se considera como más importante que el de la comunidad. Se podría concluir entonces, que

cuando la tendencia organizativa conduce hacia el centro, observamos actuar a la fuerza centrípeta y a la fuerza centrífuga cuando suceda lo contrario.

En el ciclo festivo de Tulyehualco, existen festividades que por su tendencia organizativa podrían ser descritas como “fiesta centrípetas y fiestas centrífugas”. El propósito o “centro” al cual se acercan o del cual se alejan, será aquí definido como “la unidad comunitaria”. Es decir, que de acuerdo a su organización facilitan la cohesión, la participación, la cooperación y las relaciones entre los habitantes de toda la comunidad. Esto resulta de suma importancia para la reproducción socio-cultural y la continuidad de la comunidad. Así, una fiesta centrípeta o centrífuga será aquella cuya tendencia organizativa se acerque o se aleje de dicho centro.

El sistema de cargos y las organizaciones comunitarias

De la celebración de sus festividades patronales se desprenden las formas de organización más compleja en los pueblos originarios, que a su vez impactan en su vida política. A estas estructuras organizativas se les conoce localmente como comisiones de festejos, mayordomías o patronatos (por mencionar algunos). Estas organizaciones “son la estructura por la cual la comunidad misma mantiene su integridad y su memoria histórica, es un ámbito estratégico y decisivo para entender el movimiento histórico de la comunidad y la reproducción de su especificidad cultural” (Medina en Portal, 1997: 14). Algunos autores han encontrado adecuado retomar la noción de sistema de cargos para dar cuenta de lo observado en los pueblos originarios de la Ciudad de México (Portal, 1997). Sin embargo, en este trabajo coincido con la opinión de quienes sostienen que no es posible utilizar un solo modelo para toda Mesoamérica (Medina en Portal 1997:13), y que hay que tomar en cuenta las particularidades específicas que en

cada zona han tenido estas instituciones en su desarrollo histórico (Palomo, 2000:15).

A continuación presento de forma breve, la configuración del campo teórico del sistema de cargos, necesario para establecer algunas diferencias básicas con lo que se observa en Tulyehualco y mostrar cómo esta categoría no resulta aplicable en este contexto.

El sistema de cargos puede ser entendido como la estructura político-religiosa que constituye el núcleo de la comunidad, el eje por el que se establecen los requisitos de pertenencia, es decir las condiciones de la ciudadanía comunitaria, y a partir de la cual se define una identidad colectiva, expresada en una concepción del mundo que sitúa a la propia comunidad como centro cósmico y cuyo etnocentrismo se manifiesta en una variante dialéctica de la lengua amerindia hablada, pero sobre con un santo patrón y un ciclo ceremonial (Medina, 2007c:198).

Sobre el sistema de cargos o la jerarquía cívico-religiosa, se ha escrito una cantidad considerable de trabajos, tanto desde una perspectiva histórica como antropológica. En un primer momento, en las primeras décadas del siglo XX, se podría decir que no existía una propuesta general de un autor que pudiera servir como plataforma y sugerir una definición aunque de fuera de forma implícita sobre la que posteriormente se pudiera iniciar un debate y se sentaran las bases para el desarrollo posterior de investigación sobre el tema.

En un trabajo seminal, Sol Tax (1937) presentaría un planteamiento muy esquemático sobre las comunidades máyenses del occidente de Guatemala. Este trabajo permitiría continuar con otras investigaciones de campo, que aportarían nuevos datos e inclusive otras perspectivas, hasta que en un punto posterior y con el trabajo de Frank Cancian (1967), se cubrirían las cuestiones centrales que darían forma a este novedoso campo teórico, pero que también cerraría su primera etapa (*op. cit.*).

De este primer momento, vale la pena también señalar, se desprende el modelo piramidal del cual el trabajo de Frank Cancian (1965) realizado en Zinacantan Chiapas sería la descripción más detallada, pero también porque este modelo constituiría el núcleo del que se conocería como el “sistema de cargos clásico” sobre el cual se han generado diferentes críticas y que presentaré un poco más adelante.

Se realizarían además, varias investigaciones que harían importantes aportes a este campo de estudio, de la mano de investigadores nacionales y extranjeros, entre ellos Alfonso Villa Rojas (1947) sobre una comunidad tzetzal; Calixta Guiteras (1947 y 1951) quien sigue la relación entre el parentesco y la organización política en una comunidad tzotzil, Fernando Cámara Barbachano (1952) quien plantea una tipología de las jerarquías cívico-religiosas siguiendo el modelo del *continuum* folk-urbano de Redfield.

Con el libro de *Formas de gobierno indígena*, Gonzalo Aguirre Beltrán fundaría el paradigma indigenista o mesoamericano, quien lo denomina “gobierno de principales” (Medina, 2005). Este paradigma, sin rechazar la importancia de las relaciones sociales como un aspecto fundamental de la comunidad, acentúa su interés por los procesos históricos y, sobre todo por el reconocimiento de las relaciones de poder. El otro paradigma sería el estructural funcionalista, que centraría su énfasis en la estructura social y en el reconocimiento de sus implicaciones de orden político, religioso y económico, así como en sus contradicciones y reacciones en general a las influencias y presiones de su entorno y por otro lado.

El libro de Aguirre Beltrán ofrece planteamientos y señala caminos que otros investigadores seguirían. Por ejemplo las investigaciones de Richard Adams (1957) en Guatemala centradas en el estudio del poder; así como la propuesta de Marvin Harris (1964 y 1973), quien propone la hipótesis de

que el sistema de cargos en su relación con la iglesia, extrae los excedentes de las comunidades indias.

Otro de los teóricos que haría importantes aportaciones al estudio de los sistemas de cargos y sobre las comunidades de las que son parte, sería Eric Wolf (1957). Y es precisamente partiendo de este autor, que Manning Nash (1958) generaría una versión simplificada que subraya el papel central del sistema de cargos: su papel nivelador de la economía.

Sin embargo sería el mismo Eric Wolf quien desarrollaría con más precisión la perspectiva económica y definiría lo que él llamo la comunidad corporada cerrada, propuesta mal entendida desde el principio y le ha valido ser asociada con una idea de comunidad “homogénea y armónica”.

Pedro Carrasco por su parte, señalaría el origen colonial de la comunidad indígena y del sistema de cargos, en este último, conviven elementos de origen mesoamericano como la promoción individual, la cual se incorporaría al escalafón de la jerarquía político-religiosa, característica que sería decisiva en la definición de este modelo del sistema de cargos.

Una vez mostrados los autores y sus aportes que permitieron configurar el campo de análisis del sistema de cargos, sería importante presentar los modelos que se han generado a partir de dichas propuestas. Entre estos modelos, encontramos el modelo estratificador y al modelo homogenizador. El primero apoyado en las diferencias de clase y estatus, asentando que la institución es un instrumento para consolidar lo que la estructura social ya ha hecho o bien generando las diferencias que otros órdenes de la estructura no hacen. El trabajo de Cancian, por ejemplo, muestra la tendencia del sistema a estratificar la población y a legitimizar las diferencias económicas existentes (Cancian, 1965). El segundo modelo, busca demostrar que la función más importante de esta institución es asegurar, a través de varios medios, una cierta igualdad económica y/o política dentro de una comunidad, o lo que Eric Wolf llamaría “la

democracia de pobres” donde a ningún individuo o grupo le es permitido monopolizar el poder (Wolf, 1959:216). Este modelo también sugiere ver al sistema de cargos como un mecanismo de defensa comunitario contra las fuerzas externas (Wolf, 1959; Nash 1958). En la visión de Marvin Harris, el sistema de cargos es una institución “abusiva” y “represiva” implementada por los sacerdotes católicos en la colonia. Más bien que nivelar las diferencias en la riqueza, “bombeaba” dicha riqueza fuera de la comunidad, hacia las manos del cura, en un principio y posteriormente después de la revolución a las manos de los hacendados y comerciantes (Harris, 1964: 25-34). Esta interpretación es parte de lo que se ha llamado el modelo extractor. Otro modelo, el llamado distribuidor, pone énfasis en ciertos factores internos y señala que los gastos derivados del ritual mantienen un sistema de reciprocidad económica y redistribución dentro de la comunidad (Aguirre Beltrán 1967; Dow (1977). Así, el desarrollo teórico posterior del sistema de cargos, es conducido por las diferentes críticas que se le hicieron al modelo funcionalista, de las que se desprenderían varias líneas de investigación.

Para regresar a la polémica del llamado “modelo clásico” del sistema de cargos, presento una definición básica: *una jerarquía de puestos escalafonados que en conjunto componen la administración pública y religiosa de la comunidad* (Dewalt, 1975:91). En este modelo, todos los hombres de la localidad esperan ascender por este sistema escalafonario a lo largo de su vida, alternado entre puestos civiles y religiosos. Cada cargo o puesto electivo se lleva a cabo por un año teniendo varios periodos de “descanso” en el transcurso (Chance y Taylor, 1985:1). Entre más alto el puesto en el que se sirva, más prestigio acumula el carguero y su familia. Aunque tales recompensas no vienen sin un precio, sobre todo para los cargos más altos, los cuales requieren substanciales cantidades de recursos, quienes viven lo suficiente y cuentan con los recursos suficientes para llegar hasta la cima, pasan a ocupar un selecto grupo de principales

quienes tienen una influencia considerable sobre los asuntos de la comunidad (Chance y Taylor, 1985:1).

Una de las más importantes críticas a este modelo, parte de los problemas que implica partir de una concepción estereotipada del sistema de cargos, tal es el caso del modelo clásico ya descrito anteriormente, originado en la tradición funcionalista. Entre los obstáculos de tomar un solo modelo para caracterizar lo que sucede en otras comunidades, es que lleva a dejar de lado la diversidad de instituciones y formas de organización política así como de sus tradiciones jurídicas, lo que impide avanzar en el reconocimiento de los derechos políticos de las comunidades, no obstante la existencia de una gran cantidad de material etnográfico y de una avanzada elaboración conceptual (Medina, 2007e: 211). Esto mismo sucede en el caso de los pueblos originarios de la Ciudad de México incluido Tulyehualco y sus formas de organización comunitaria, cuando se trata de aplicar una categoría de forma mecánica, como la de sistema de cargos sin tomar en cuenta sus particularidades.

En el caso de las estructuras organizativas en Santiago Tulyehualco, ya de forma más precisa, la categoría de sistema de cargos no podría aplicarse, ya que carecen de dos de los elementos fundamentales en el modelo descrito; la estructura piramidal y el escalafón. En efecto, la forma de ocupar los puestos más altos es diferente, el tiempo que duran en el cargo no es anual, está abierto por tiempo indefinido y más bien está limitado por cuestiones personales. Así mismo, el vínculo con el gobierno de la comunidad no es directo, como en el caso de los sistemas de cargos en las comunidades indias de Chiapas y Guatemala, en donde al cabo de servir en los puestos de la cima, los hombres pasan a otra posición, en donde sus opiniones influyen en la política local.

Esta posición, es también estructural y sería el último peldaño de la escalera. En Tulyehualco no pasa lo mismo, aunque si es una de las

arenas principales de la política local, la “cantera” de la cual salen los líderes comunitarios, quienes en el futuro podrían ocupar la coordinación territorial o colocarse en la estructura del gobierno delegacional.

Con estos elementos enlistados anteriormente, considero que la categoría de sistema de cargos no es útil es para dar cuenta de lo que se observa en Tulyehualco. Para este fin, he decidido utilizar el término “organización comunitaria” término que se ha pensado específicamente para el estudio de los pueblos originarios de la Ciudad de México.

Las categorías socio-espaciales

En la actualidad, existen dos categorías socio-espaciales que los habitantes de Tulyehualco reconocen: los barrios y las colonias. El ser designado con alguna de estas categorías conlleva implicaciones simbólicas diferenciadas que afectan en las relaciones entre las unidades sociales y sus habitantes. La expansión de Tulyehualco a partir de la década de los cincuenta, dio lugar a la formación de nuevos asentamientos, en los alrededores de los barrios originales o más antiguos, es por ello que para hilar algunos argumentos en este trabajo se hace necesario señalar algunas diferencias para distinguir a los barrios de las colonias, con lo que sería posible más adelante estructurar en términos sociales el territorio de Tulyehualco.

En primer lugar, el ser designado como barrio implica contar con una historia profunda, así como con rasgos culturales propios que incluyen, mitos, ritos, leyendas, formas de organización y comunicación particulares (Rosales. 1996:96). Generalmente los barrios están compuestos por densas redes de parentesco, llamadas “familias troncales”, con ciertos apellidos específicos que distinguen a estas familias originarias de otros pobladores

en la comunidad, (Medina 2007b:15). La ubicación de estas familias troncales en los barrios muestra la relación entre apellido y territorio. Es también en los barrios donde se encuentra el patrón de asentamiento característico de los pueblos originarios, el cual tiene como uno de sus ejes de referencia una plaza central, rodeada de los edificios comunitarios más importantes, como la iglesia, la capilla o la sede del gobierno local (Medina, 2007b: 13). Así, la idea de barrio remite a la antigüedad del asentamiento e implica, por parte de sus habitantes, la conciencia de una continuidad que proviene de tiempos antiguos. El concepto de barrio, remite entonces a la antigüedad, pero también al sentido de continuidad de sus pobladores, así como a su constante reivindicación a través de la participación en la vida comunitaria. Guillermo Bonfil, para el caso de Cholula, destacó el significado de ser “hijo del barrio”: en la *participación efectiva en la organización religiosa tradicional*, de lo anterior que afirma que es necesario diferenciar entre “hijo del barrio”, de *la calidad de ‘vecino’ de un barrio, que se adquiere única y simplemente por residencia dentro del perímetro correspondiente* (Bonfil, 1973:219).

En contraparte, las colonias son asentamientos recientes, cuya población es culturalmente heterogénea y carecen de muchos de los elementos centrales de los barrios, pero sobre todo del sentido de unidad y continuidad. Aunque para el caso de Tulyehualco, es importante señalar que algunas colonias (sobre todo las primeras en formarse y que se encuentran próximas al centro) están compuestas por un número significativo de miembros de las familias troncales, quienes salieron de los barrios para establecerse en las colonias. Esto tiene implicaciones importantes y serán retomadas más adelante. La diferencia entre estas dos categorías es también reconocida por los habitantes de Tulyehualco.

En el caso de Tulyehualco, tanto los barrios como las colonias comparten algunos elementos de los antes señalados, aunque con algunas

especificidades, como tener cada una un santo patrón y una capilla, formas de organización propias que permiten la participación de sus habitantes entre muchas otras. Por ello, he decidido tomar como criterios de distinción la antigüedad de los asentamientos así como la densidad de habitantes que radican en las diferentes unidades sociales, teniendo como resultado que los barrios son los que reúnen mejor ambos criterios.

Metodología y técnicas de investigación

Además de la estrategia metodológica antes descrita con la que delimite mi ámbito de análisis y siguiendo otro de los objetivos principales de este trabajo, registré el ciclo de fiestas patronales de esta comunidad buscando relacionar estas festividades con los procesos de organización política de Tulyehualco. Para recolectar los elementos necesarios, observé estas festividades durante dos ciclos seguidos (2010-2012) aunque la mayoría de datos descritos pertenecen al ciclo del año 2011. El periodo anterior ayuda a generar una panorámica de esta comunidad en la actualidad, lo cual no significa que esto haya sido así todo el tiempo o que así continuará. En las diferentes estancias realicé observación participante, entrevistas abiertas y temáticas, las que me permitieron recolectar los datos socioculturales acerca del objeto de estudio. La observación participante me permitió registrar la preparación y desarrollo de las festividades; utilizando las entrevistas tanto abiertas como temáticas profundice en la repartición o asignación de responsabilidades entre los habitantes de Tulyehualco o sobre sus formas de participación. Utilicé también la fotografía de forma que pudiera captar imágenes de conjunto de los eventos que registre. Además de los periodos de campo necesarios para la observación de las festividades religiosas, realicé otras estancias en campo a lo largo de los dos años antes citados.

Capítulo II

Santiago Tulyehualco; pasado y presente

Si es un fenómeno cultural, está históricamente construido.

-Clifford Geertz, 1983

Santiago Tulyehualco en el proceso histórico de la Cuenca de México El propósito de este apartado, es el de presentar una breve semblanza histórica de Santiago Tulyehualco, con la finalidad de mostrar su presencia desde el contexto mesoamericano, así como el de señalar algunas de las transformaciones más importantes que sufrió en su devenir histórico.

Como nos lo advierte Juan Manuel Pérez Zevallos (1990), actualmente no se cuenta con una historia propiamente xochimilca en el periodo anterior a la llegada de los españoles. Como una forma de salvar este obstáculo, Pérez Zevallos recurre a las fuentes elaboradas para el centro de México donde encuentra referencias sobre la historia de Xochimilco. De forma similar, esta situación es compartida por el pueblo de Santiago Tulyehualco, por haber sido un pueblo sujeto del señorío de Xochimilco y por consecuencia los registros están encriptados en la historia de este señorío; respecto a su historia particular en el periodo anterior a la conquista y en las primeras décadas de ésta.

En este caso y con la finalidad de tener una idea de lo que sucedía con Tulyehualco en dicho periodo, en este apartado incluyo algunos datos referentes a la situación de Xochimilco que nos hablan de su organización social y política antes de 1519 y que seguramente influyeron en la conformación social de Tulyehualco, posteriormente; acudo a registros coloniales, principalmente eclesiales para conocer más sobre este pueblo

xochimilca en este periodo. Es importante recordar que el interés de este trabajo no es primordialmente histórico, sin embargo, considero relevante incluir información de tipo histórico para tener algún referente y así trazar los posibles antecedentes de fenómenos que se observan actualmente en la localidad. Lo anterior, se deriva de que concuerdo con la propuesta que sugiere una mirada diacrónica, que abarca un periodo histórico más largo para el análisis de los pueblos originarios de la Ciudad de México.

Xochimilco en el contexto mesoamericano

Entre las fuentes que refiere Pérez Zevallos (1990:6) para la reconstrucción de la historia xochimilca, se encuentran el código Aubin, en donde se indica que los Xochimilcas fue el primero y uno de los siete calpoltin que partieron de Chicomóstoc (Código Aubin, 1892: 3-4, Citado en Pérez Zevallos, 2002), otras fuentes como la de Ixtlilxochilt, versión tetzcocana, señalan “la relación de los orígenes de los xuchimilcas” y narra el vínculo que tuvo este grupo con los pueblos del Golfo de México (Pérez Zevallos, 1990: 6). Xochimilco era un extenso territorio cuyos límites se extendían hasta los altos del hoy estado de Morelos, al este hasta Tuchimilco en el actual estado de Puebla y al sur cerca de la cumbre del Popocatepelt (Gibson, 1967:17).

En el siglo XIII los Xochimilcas sostuvieron guerras con los culhuas; mas adelante serían atacados y sometidos por los tepanecas de Azcapotzalco, cuando reinaba Tezozomoc (1343-1427) y más tarde por los colhuamexica (Gibson, *op.cit.*, 17-18). Cuando los mexica conquistaron Xochimilco en 1429-1430, éste constituía una gran entidad política que abarcaba varios *altepeme* unidos. Estos conflictos implicaron variaciones en la organización política y territorial de Xochimilco, perdiendo en algún punto partes constitutivas de su vasto territorio. A partir de la última confrontación con los mexicas, Xochimilco pasó a formar parte del reino de

Tenochtitlan (una de las tres capitales que conformaban la Triple Alianza) y, para 1519 ocuparía una posición intermedia dentro de la organización política administrativa del gran reino mexica (Gibson, *op.cit.*, 25-26). Según Pedro Carrasco (1997:132-133), Xochimilco fue uno de los nueve reinos dependientes de Tenochtitlan que formaban la zona nuclear de la triple Alianza, junto con las otras ciudades aliadas (Tlacopan y Texcoco) con sus respectivos reinos dependientes.

Más adelante y poco antes de la llegada de los españoles a Xochimilco en 1519, había en este lugar tres *tlahtoque* que compartían el mando en el señorío, cada uno al frente de lo que los españoles llamaron una cabecera; Opoqhuyauhtzin en Tepetenchi-Xochimilco, Xihuitltemoc en Tecpan-Xochimilco, y Omacatzin en Olac-Xochimilco. Había también un cuarto *tlahtoani* llamado Tlatolcaltzin, del que sólo se sabe el nombre, porque en un documento colonial aparece como señor de Xochimilco. La participación de tres, cuatro o más señores en un mismo pueblo o señorío nos indica, por un lado, la existencia de un gobierno múltiple y, por otro, la complejidad de su estructura del poder (Pérez Zevallos, 1982: 446). Aunque esta estructura no siempre fue la misma ya que algunas fuentes hablan del origen tribal de los que se conoce como la nación xochimilca (*op.cit.*, 1982:449).

A partir de la conquista mexica, algunos señores fueron acumulando más importancia y prestigio, particularmente Tepetenchi, Tecpan y Olac lo que conduciría a centralizar el poder. El Estado mexica contribuyó también a unificar el territorio xochimilca considerado como provincia tributaria. De las tres parcialidades en que se dividía Xochimilco, Tulyehualco pertenecía a la de Olac, “en lo que rodea el agua”, junto con otros pueblos, entre los que se hallaban: San Lorenzo Atemoaya, San Andrés Ahuayucan, San Francisco Tlalnepantla, Santa Cecilia Tepetlapa, Santiago Tepalcatlalpan, Santiago Tulyehualco, Santa María Tepepan (el cual había pertenecido al Marquesado del Valle de Oaxaca), Santa Cruz Xochitepec (que fuera parte

de Tepepan), San Mateo Xalpa, San Lucas Xochimanca, San Luis Tlaxialtemalco, San Gregorio Atlapulco, Santa Cruz Acalpíxcan y Nativitas (Farías, 1984:115).

Estos datos permite localizar a Tulyehualco dentro de la zona de influencia xochimilca y por lo tanto sujeto a las disposiciones políticas y tributarias dispuestas por alguno de los señoríos ya mencionados. La importancia de Tulyehualco en este periodo se deriva en gran medida, de su posición geográfica estratégica, la cual permitía comunicar por tierra y agua a la ciudad de Tenochtitlán con la parte sur de la cuenca hasta los altos del hoy estado de Morelos vía Xochimilco, sobre todo a través de las rutas comerciales por las que circulaban mercancías y personas. Dichas rutas se mantendrían inclusive durante la Colonia ya que los españoles las utilizarían para el abasto de sus alimentos, así como para permitir el desplazamiento de la mano de obra (Pérez Zevallos, *op,cit.*, 88). Lo que a su vez muestra la articulación que existió entre Tulyehualco y la gran ciudad de Tenochtitlan.

Finalmente, después de la llegada de los españoles, en 1522, Xochimilco sería dado unitariamente en encomienda a don Pedro de Alvarado (Gibson, 1980:60).

El periodo colonial

De acuerdo con Pedro Carrasco (1991:179), la transformación fundamental de la sociedad indígena consistió en la supresión de las instituciones políticas mayores, la disminución del tamaño e importancia de la nobleza, la posición de ésta al servicio de los conquistadores, la conservación de la masa campesina y la cristianización forzada como medio de dominio ideológico. A lo que se sumaría la puesta en marcha del régimen de tenencia comunal de la tierra, medida impulsada en el siglo

XVI, principalmente por los frailes franciscanos (Pérez Zevallos 2002: 39). A esta transformación o reorganización de las sociedades mesoamericanas por el dominio español se le ha llamado “la segunda fundación” (Romero Galván, 1999) donde se configura el modelo de comunidad que los pueblos adoptarían a partir de del siglo XVI. Dicho modelo estaría constituido por un territorio, es decir las mercedes que les fueron otorgadas por las autoridades coloniales y con ello el reconocimiento por parte de las mismas, la asignación de un santo patrón, lo que les permite generar un sentido de identidad y la implantación del cabildo y la cofradía que les permitiría organizarse políticamente (Medina, 2007), estos elementos integran el modelo básico de las comunidades agrarias de la cuenca de México, particularmente.

Tras la conquista española y para los propósitos de la administración colonial, los españoles continuaron considerando a Xochimilco como una unidad, desatendiendo su organización interna y la existencia del control político múltiple de sus tres cabeceras, así como la función de sus gobernantes. La implantación del sistema de cabildos por el régimen colonial en los señoríos mesoamericanos fue uno de los primeros pasos que dio la corona española para ejercer su control. La imposición del cabildo se hizo en pueblos o señoríos que estaban organizados y mantenían una estructura de poder más o menos compleja y en la que se pudo hacer distinción, por lo regular, entre cabeceras y sujetos. (Pérez Zevallos, 2005:445). Así, en la nueva ciudad de Xochimilco, lugar de asiento de las tres cabeceras, se estableció el cabildo que ejercería el control y la jurisdicción de las otras localidades sujetas comprendidas dentro de los límites del señorío, aunque hubo algunos cambios jurisdiccionales que redujeron el territorio xochimilca. Es importante tener en cuenta la existencia del cabildo español en Xochimilco, ya que algunos autores (Carrasco 1961; Medina, 1995; Palomo, 2000) lo ven junto con las

cofradías religiosas, como los posibles modelos antecedentes de las estructuras organizativas que hoy se observan en muchas comunidades indígenas en nuestro país que son conocidas como sistemas de cargos. Más adelante volveremos con detalle a este punto.

Para finales del primer siglo de la dominación española, habían sucedido ya acontecimientos que impactarían de forma considerable a la sociedad indígena de la cuenca de México. Por ejemplo, era sintomática de una reorganización y conflicto potencial la presencia de tres formas de gobierno en Xochimilco; el cabildo español, el cabildo indígena y la nobleza indígena la cual aun tenía más importancia que el cabildo indígena (Pérez Zevallos, 2002:43).

Estas estructuras convivirían durante las primeras décadas de la dominación española y hasta finales del siglo XVI. Otros acontecimientos importantes que sucedieron en este periodo en Xochimilco, serian por un lado que en 1541 dejaría de ser encomienda y que su territorio seria recortado en dos ocasiones: el área de Tlayacapan, Totolapan, Nepopoalco y Atlatlauhcan, en los valles altos del actual estado de Morelos y después, la parte de Tlalpan (llamada por los españoles San Agustín de las Cuevas) que pasó a ser sujeta del Marquesado del Valle en 1524 y pese al intento de los *tlahtoque* por recuperarla la perdieron definitivamente hacia 1548. Por otra parte, a los acontecimientos antes descritos se sumarían pestes, inundaciones y las consecuencias de las medidas que los españoles dispondrían para la población indígena, entre ellas las reducciones o congregaciones. Esta política se justificó por la mayor eficiencia en el gobierno y la administración religiosa, pero obviamente facilitó la ocupación de tierras por los españoles, y de este modo las nuevas poblaciones indígenas compartieron la tierra con las propiedades privadas del sector dominante, como la hacienda (Carrasco, 1967:179). De esta última

medida, existe el registro sobre algunos de los lugares de Xochimilco en donde se haría efectiva, como el caso de la reducción que se llevo a cabo en San Gregorio Atlapulco, resultando en la reubicación de casi toda su población entre 1600 y 1603 (Pérez Zevallos 2000:37). Este recorte al territorio de Xochimilco, no afecta a Tulyehualco ya que se mantuvo como parte de Xochimilco, sin embargo es muy posible que los daños ocasionados por las enfermedades y las inundaciones alcanzaran a los habitantes de Tulyehualco repercutiendo en su número y condiciones de vida. Así mismo, la proximidad de San Gregorio con Tulyehualco, sugiere la posibilidad de que la política de congregación pudiera haberse llevado a cabo también en esta última comunidad.

Como sucedió en el resto del territorio mesoamericano, inmediatamente después de la conquista militar, Xochimilco fue objeto de una conquista espiritual. La presencia de frailes franciscanos en la región fue muy temprana: Fray Martín de Valencia, Francisco de Soto, Fray Toribio de Benavente (Motolinía) y Fray Andrés de Olmos entre otros franciscanos comenzaron a llegar a Xochimilco desde 1524. Fundaron la Iglesia y Convento de San Bernardino de Siena, el Hospital de la Concepción y la primera Escuela de Teología, Arte y Oficios. El colonialismo español trató de justificar sus actos a través de su misión evangélica, la conquista era una empresa de conversión religiosa en la que subyacía otra de aculturación que destruía una civilización “pagana”. Así mismo, la encomienda y el corregimiento eran instituciones católicas porque aseguraban una sociedad cristiana. Con la consignación papal del Nuevo Mundo a España, todos los aspectos de la colonización hispana se convirtieron en tema de interpretación religiosa y subordinados a una función evangelizadora (Gibson, *op.cit.*, 101). Así, los principales pueblos indígenas -Tenochtitlan, Tlatelolco, Texcoco, Tlalmanalco, Xochimilco- fueron ocupados por franciscanos con lo que entonces Xochimilco sería uno de los primeros lugares en donde comenzó la evangelización y donde

se edificó un templo católico. El primero en llegar sería fray Pedro de Gante, pero la evangelización sistemática de esta zona inicia con Fray Martín de Valencia en 1524; la Parroquia de San Bernardino de Siena sería construida un poco más adelante, en 1535 aproximadamente (Pérez Zevallos, 2003:23). El convento de grandes proporciones, fue cabeza de doctrina desde donde se organizó el proceso de evangelización en la región sureste de la cuenca de México. En él vivían permanentemente de cuatro a seis frailes que se encargaban de recorrer los pueblos que tenía como visita y que incluían la zona montañosa de lo que ahora es Milpa Alta y Tlalpan. Años más tarde, hacia el último cuarto del siglo XVI, la Asunción de la Milpa será sede parroquial, de la cual también se desconoce la fecha precisa de su erección, sin embargo hacia 1598 ya existía en esa población un convento franciscano (Sánchez, 2006:48).

Debido a que buena parte del control social que se ejerció sobre las comunidades indígenas estaba en manos de la Iglesia, ésta llevaba también el registro poblacional en la Nueva España. Los registros incluían nacimientos y defunciones pero también, bautismos, bodas etc. Estos registros indicaban también el origen social de los individuos en cuestión, pudiendo ser españoles, indios de la cabecera y pueblos, castizos, mestizos o mulatos de la cabecera por citar algunos, este dato permite también conocer la composición social presente en Xochimilco en ese periodo. Así mismo, es por el archivo parroquial de San Bernardino de Siena que se pueden tener los primeros registros de Tulyehualco después de la conquista española. En este archivo, aparecen los registros de bautizos, y matrimonios de españoles, indios, mestizos y mulatos de los diferentes pueblos de Xochimilco entre ellos Tulyehualco, desde 1587 hasta 1892. Por ejemplo, el libro 1 de Bautismos permite conocer el modo como se realizaban hacia 1587 los bautismos en la región: cada quince días se visitaban determinados pueblos, en este caso San Gregorio, San Luis y Tulyehualco en donde se impartía el sacramento y se registraba la

pertenencia del sujeto a determinado *tlaxilacalli*, así como los padres del recién bautizado.

Para mediados del siglo XVII, dependían del convento de San Bernardino de Siena en Xochimilco, quince barrios y trece pueblos organizados en cuatro parcialidades. En la sede de cada parcialidad había un fraile permanente, encargado de celebrar misa cada domingo; además de administrar los sacramentos con *licentia parrochi*, en los pueblos que tenían a su vez de visita (Praxidis, 2006:13). Aunque mantenía dependencia de Xochimilco, desde 1688 Tulyehualco tenía ya su iglesia propia, en ella se llevaba un registro de nacimientos, matrimonios y defunciones, además de los gastos e ingresos relacionados con la iglesia. Por ejemplo, de las propiedades que esta poseía, entre ellas, tierras de cultivo donde también se hallaban magueyes o árboles de olivo (Bravo y Molotla, 2007:97). Al vender la producción de los cultivos de sus tierras, la iglesia percibía un ingreso constante.

En años posteriores, Tulyehualco sería designado como vicaría fija, esto constituía un privilegio otorgado por la organización eclesiástica, la cual reconocía su importancia. Las vicarias fijas tenían un cierto número de poblaciones que dependía de ellas, en el caso de Tulyehualco existe el registro de que en 1838 San Juan Ixtayopan dejó de depender de la vicaría de San Antonio Tecómitl y por dos años únicamente, pasó a ser un pueblo dependiente de la vicaría de Santiago Tulyehualco (Praxedis, 2006:15).

Tomando como punto de partida los elementos arriba enlistados, se puede crear una panorámica más amplia de los cambios que se generaron en los señoríos de la cuenca de México en esta primera etapa de la conquista española, respecto de las modificaciones que se efectuaron en su organización social y política. Lamentablemente, para el caso específico de Tulyehualco no hay mucha información disponible, aunque al ser parte de

Xochimilco, se pueden sacar algunas conjeturas sobre las modificaciones que impactaron en su composición social y política.

La transformación del territorio indígena sería más notoria a partir de la segunda mitad del siglo XVII, justo cuando ya se había iniciado tres décadas antes el lento crecimiento de la población india. En este sentido, el proceso de fragmentación y de recomposición territorial que ocurrió en la Nueva España puede ejemplificar por un lado, la desaparición de los *altepeme* mesoamericanos y, por el otro, la formación de nuevas relaciones que hicieron posible el surgimiento de una nueva identidad y, aún más, la continuidad de los pueblos indígenas (Pérez Zevallos, 2002: 37).

El territorio indígena se configuraría entonces de una forma muy diferente del que existía a principios del siglo XVI, pues el número de “pueblos” aumentaría significativamente, situación que supuso una gran transformación estructural a lo largo del periodo colonial.

Estos acontecimientos sin duda impactaron a Tulyehualco, el cual se había mantenido como un pueblo campesino articulado a Xochimilco política y administrativamente. Sin embargo los cambios más importantes sucederían con la llegada de los primeros grupos de españoles a su territorio a finales del siglo XVI o principios del siglo XVII. Conocer el periodo aproximado de su llegada al pueblo de Tulyehualco, fue posible gracias a los registros del archivo del convento de San Bernardino de Siena (Praxedis, 2006), el cual nos indica cómo en los pueblos de Xochimilco se asentaron varios grupos de españoles. Otra manera de recopilar más información sobre Tulyehualco en el periodo colonial, fue a partir del seguimiento de la introducción del cultivo del olivo en esta comunidad, ya que fue uno de los pocos lugares donde se pudo establecer. Pese a la dificultad que existe para la realización de estudios sobre este cultivo, dada la escasez de información, en este apartado me apoyaré en un trabajo hecho sobre el mismo tema pero en el pueblo de Tacubaya, en la

época colonial (Delfin, 2004) y con los relatos locales, para conocer más sobre las posibles modificaciones sociales, políticas y económicas que esto significó, es decir buscaré aportar elementos para reconstruir una visión de conjunto sobre el impacto que este cultivo pudo tener en esta otra comunidad.

Resulta relevante el hecho de cómo los españoles desde el principio del periodo colonial introdujeron cultivos de origen europeo en el territorio de la nueva España. En los primeros años posteriores a su llegada los frailes franciscanos principalmente, sembrarían olivos en tres pueblos de esta zona de la cuenca, San Juan Ixtayopan, San Antonio Tecomilt y Santiago Tulyehualco. Sobre el cultivo del olivo existen versiones encontradas sobre su prohibición o promoción en la Nueva España, según algunos autores como Francis Chevalier (1956) quien plantea que la Corona prohibió cultivar vides y olivos en México, aunque al no encontrar ninguna prueba de tales prohibiciones, dedujo que fueron instrucciones secretas a los virreyes. Por otro lado, Francisco Calderón (1988:351) aseguró que los olivos y las vides se dieron tan mal en México que no pudieron competir con el vino y aceite peninsulares, siendo innecesarias tales prohibiciones.

La introducción del olivo en Tulyehualco sugiere una multiplicidad de transformaciones, en primer lugar, la llegada de los españoles requería de tierra para establecerse, para sembrar y para su ganado, lo que supone el desplazamiento de los indios naturales hacia la periferia del pueblo, ya que los españoles se asentaban regularmente en el centro, donde además construirían más adelante, una iglesia y se asentaría el edificio de gobierno. Las modificaciones espaciales pudieron influir en la percepción del paisaje sagrado, al experimentar la transformación simbólica de los usos de su antiguo territorio y la imposición de una nueva religiosidad que redefinía la relación con dicho espacio sagrado, basándose en la centralidad de la evangelización (Delfin, 2004: 1). Es posible también, que

con motivo del abastecimiento de aceitunas, pero sobre todo de su aceite, se hayan tenido que mejorar las vías de comunicación terrestre existentes y que se complementaban con las lacustres.

Otro gran impacto se daría en el sistema económico, respecto a este sistema en el periodo colonial, este fue montado en las formas de organización indígenas con sus mecanismos de abastecimiento, rutas comerciales y tianguis que sirvieron de base a la economía colonial y resolvieron las necesidades de alimento y fuerza de trabajo (Pérez Zevallos, 2002:83). A esto se sumó, precisamente, la introducción de los productos europeos entre los que figuraron la vid, el olivo, la morera, así como frutas diversas, sin contar las especies de ganado traídas por los españoles. Debido a las condiciones del terreno de Tulyehualco esta comunidad sería una de las pocas en donde se sembraría el olivo en la cuenca de México. Al ser un producto tanpreciado por los españoles, seguramente su producción y distribución estuvo controlada por éstos, por los menos en las primeras décadas posteriores a su introducción. Más adelante, el control de los cultivos europeos seguramente cambió, tal como nos los muestra el caso de Tacubaya, donde un cacique local contaba con viñedos e indios maceguals que trabajaban para él (Delfín, 2004:4). La importancia de Tulyehualco en la producción de aceituna en el periodo colonial se puede conocer si se toma en cuenta que en este pueblo de Xochimilco se encontraba una de las dos cofradías de españoles más poderosas en términos económicos durante el siglo XVIII; la de las Animas del Purgatorio, que junto con la del Santísimo Sacramento controlaban una parte de la producción de aceituna (Pérez Zevallos, 2002:27).

Sobre la producción del olivo en Tulyehualco vale la pena también preguntarse, si el cultivo del olivo desplazó o complementó cultivos locales, como el maíz, el amaranto o el maguey para el pulque. Seguramente la introducción de este nuevo cultivo, generó algunas contradicciones a nivel

social, ya que partiendo de las actividades que de común practicaban los pobladores indios además de la agricultura, estaban por ejemplo: arrieros, pastores, tlachiqueros o remeros, ya que en ese tiempo el principal medio de transporte era la canoa, utilizada para el traslado de personas y mercancías a Xochimilco y al centro de la ciudad. Las ocupaciones de los pobladores de Tulyehualco sugieren además la posición que esta comunidad ocupaba en la estructura social y política de Xochimilco.

A nivel interno, la introducción del olivo significaría la existencia de una nueva actividad productiva, la cual requería fuerza de trabajo que seguramente fue cubierta con la población indígena. Dado el valor que tenía la aceituna y su aceite, pocos eran los que ejercían el control sobre su producción y distribución, quienes se encargarían de administrar lo relativo al olivo, como ya lo había anotado, fueron los grupos de españoles quienes se encargaban de su manejo, disfrutando de la riqueza que este cultivo generaba. Esta organización social que se generó entorno a este cultivo nos da también una idea de la estructura social interna de Tulyehualco en este periodo.

Lo cierto es que la producción de olivo ha continuado hasta hoy en día en Tulyehualco, una muy interesante pregunta es formulada por Martha Delfin sobre si se puede hablar de un proceso de apropiación cultural en el cultivo de los olivares y la producción de aceite de oliva que realizaban los naturales de Tacubaya. Al menos para el caso de Tulyehualco, esta pregunta podría contestarse parcialmente en sentido positivo, ya que he encontrado elementos que así lo sugieren, desde la continuación de la producción y comercialización de este cultivo, la existencia y permanencia de platillos a base aceituna y sus derivados, hasta la celebración de la feria anual del olivo (la cual se celebra junto con otro importante cultivo local; el amaranto). Pero además en términos simbólicos basta observar la imagen de Fray Martin de Valencia en el atrio de la parroquia principal de

Tulyehualco, agradeciendo sus enseñanzas en el cultivo del olivo a los indígenas de esta comunidad. Este mismo no sucedería en caso de Tacubaya debido a su particular proceso de constitución y a su relación histórica con la Ciudad de México.

Ya para 1778 la panorámica de Tulyehualco era la siguiente, según el censo de población realizado por órdenes del Alcalde mayor de Xochimilco, Don Ramón de San Juan Barrera, el número total de habitantes en Xochimilco (sólo la cabecera) era de 3038 habitantes; de los cuales 2273 eran indios, 588 eran españoles, 137 eran mestizos, 20 eran castizos y 20 eran mulatos. Mientras que en el pueblo de Tulyehualco el número total de habitantes era de 1282. De este total, 821 eran indios, 235 eran españoles, 121 eran mestizos, 67 eran castizos y 38 eran mulatos (Bravo y Molotla, 2007: 73).

Las familias de los españoles junto con los funcionarios de la iglesia constituirían la elite de Tulyehualco. Ambos grupos poseían una considerable cantidad de tierras donde ocupaban como jornaleros a sectores menos privilegiados del pueblo (*op.cit.*, 2007: 109). Sus familias estaban asentadas en las calles cercanas a la iglesia, mientras que las familias pobres tenían sus casas en la periferia del pueblo. Respecto de la composición y organización en las familias de este último sector, éstas eran numerosas, las mujeres se ocupaban principalmente de labores en el hogar, cuidado de los hijos, preparación de la comida, limpieza y algunas veces se sumaban a las labores del campo. Los hombres desde muy pequeños eran incorporados al trabajo agrícola o a la actividad que llevara a cabo el padre. Los hijos se casaban o juntaban desde una edad muy temprana (*op.cit.*, 109).

El ámbito festivo

En Xochimilco, las fiestas, procesiones y arreglo de las iglesias son prácticas sociales que a finales del siglo XVI cohesionarían a los xochimilcas, quienes participaron con entusiasmo bajo la mirada sorprendida de los frailes, en la organización y aportación económica para la celebración del culto divino. Para el siglo XVII todos los pueblos y barrios de Xochimilco tenían su fiesta titular en la que se festejaba al santo patrono, en la Circuncisión de Xaltocán existía una ermita donde se celebraba misa el primer día del año, esta festividad abría el ciclo anual de fiestas (Zevallos, 2003:25).

En el caso de Tulyehualco, los registros parroquiales hablan de algunos gastos que se hicieran en los primeros años del siglo XVIII. Estos gastos incluían materiales para reparaciones de la iglesia y otros relacionados con el cultivo y comercialización del olivo, pero lo más importante es que mencionan algunos costos para la realización de la fiesta del santo patrón, Santiago Apóstol el 25 de julio. Dato que nos indica una fecha más precisa desde cuando se llevaban a cabo esta festividad. La fiesta del santo patrón era parte de su calendario festivo, el cual era muy pequeño y estaba compuesto además por las fiestas de la Candelaria y la de San Felipe de Jesús el 2 y 5 de febrero respectivamente. Durante las fiestas se llevaban a cabo misas, una por la mañana y la principal a medio día. Una vez concluidas estas misas, la gente se retiraba a sus casas para comer y posteriormente en la noche regresar otra vez al centro del pueblo para presenciar la quema del castillo y otros juegos pirotécnicos, escuchar la música de viento o simplemente convivir con familiares y amigos. Los gastos eran solventados por la iglesia, ayudada algunas veces por las cofradías.

Las cofradías

Para finales del siglo XVI, existía ya en Xochimilco la cofradía de la Santa Veracruz. Esta cofradía tenía dos ramas, la de españoles y la de indios que hacia 1790 aún tenían una solida organización (Zevallos, 2003:27). Según María Teresa Sepúlveda (1974), las cofradías o asociaciones en la Nueva España, en sus primeras formas se distinguieron a partir de tres objetivos: las religiosas o sacramentales que tenían como objetivo apoyar a los sacerdotes y misioneros en la propagación del culto al Santísimo y para la organización de procesiones y actos solemnes. Las cofradías religiosas-benéficas, que se ocupaban además de la protección y cuidado de los enfermos y desvalidos; y finalmente las cofradías gremiales, que eran sociedades o asociaciones civiles de socorro y ayuda mutua constituidas a la sombra de la iglesia y compuestas por artesanos de un mismo oficio aglutinados en torno a la figura de un santo patrono. En todas ellas, los excedentes monetarios se destinaban a cubrir gastos de las numerosas fiestas religiosas que se realizaban al santo patrón de la cofradía, al santo patrón del pueblo, al de los barrios, a los del Jueves Santo, al del Jueves de Corpus, al de la Ascensión, etcétera, así como a la celebración de peregrinaciones y festividades como el Carnaval, la Semana Santa, la Navidad, etcétera. Éstas se componían generalmente de un rector que muchas veces era el cura de la parroquia, un mayordomo, doce diputados y un número variable de miembros (*op, cit.*, 127).

En Tulyehualco, la iglesia católica contaba con la asistencia de dos cofradías: la Cofradía de las Benditas Animas del purgatorio, fundada por los vecinos españoles de pueblo de Tulyehualco, vicaria fija del curato de Xochimilco y la Cofradía del Santísimo Sacramento, fundada por los vecinos españoles de pueblo de Santiago Tulyehualco, vicaria de pie fijo del curato de Xochimilco ambas fundadas en 1784 (AGN, 1784, bienes

nacionales en: Bravo y Molotla, 2007: 111). Un acontecimiento importante donde participarían la iglesia y las cofradías de Tulyehualco por ejemplo, sería la construcción de la iglesia nueva, cuya autorización se dio en 1799. Aunque al final, la mayoría los gastos que esta construcción generó serían sufragados por la Iglesia debido a que esta percibía más ingresos por concepto de la explotación de sus bienes. Los materiales que se emplearían fueron comprados en los pueblos cercanos o eran traídos desde la ciudad de México en canoa (Bravo y Molotla, 2007: 65)

El cabildo

Las características que presentaba la organización político-administrativa indígena llamaron la atención de frailes y funcionarios de la administración virreinal desde su primer contacto con ella. Cuando los españoles se dieron cuenta de la importancia que tenían en su esquema de organización los señores y caciques indígenas, estos decidieron aprovecharla para su proyecto de colonización. Esta circunstancia aseguraría a la nobleza indígena, al menos por un tiempo, un lugar importante en la estructura de gobierno. No sería hasta cuando los españoles cambiaron de perspectiva que los consideraron como un obstáculo que podía tornarse peligroso (Zevallos, 2003: 54). Una de las estrategias que los españoles aplicarían para ejercer el control de la sociedad indígena, sería la introducción del cabildo. El ayuntamiento, municipio o cabildo indígena fue una de las instituciones fundamentales en la organización política en la nueva España. Esta institución fragmentaría y limitaría la influencia que los jefes tenían sobre sus pueblos. El cabildo, como institución castellana paralela al poder tradicional indígena, no sólo circunscribió la participación de los señores, sino que también rompió con la organización tradicional de los pueblos (Zevallos, 2003: 54).

Si bien las ordenanzas de 1553 corresponden a la etapa inicial del cabildo y en ellas no se señalan el número ni la manera de selección y elección de los miembros integrantes del cabildo, si es posible saber que por estas fechas los oficios comprendían un gobernador, tres alcaldes, siete regidores y un escribano (Pérez Zevallos, 2005:50). Estas mismas ordenanzas señalaban las funciones de los miembros del cabildo y referían de manera extensa cuáles eran las obligaciones de cada uno de los cargos. Así, la asimilación de esta nueva institución sería paulatina, y en ello la colaboración de los frailes franciscanos para la imposición, difusión y consolidación sería fundamental (Zevallos, 2003: 54). Otro efecto de la introducción del cabildo, impactaría en las relaciones de poder entre los propios indígenas, y es que después del descabezamiento de los señoríos y el posterior desconocimiento de los señores restantes por parte de las autoridades coloniales, los *macehuales* vieron en el cabildo una nueva posibilidad de participación y oportunidad de movilidad social (Zevallos, 2003: 58). Esta oportunidad permitiría la inclusión de un grupo social más amplio en esta institución colonial.

Para cerrar este apartado, quisiera insistir un poco más sobre un tema que ya había señalado anteriormente, relativo al cabildo colonial y las cofradías religiosas. Este tema resulta relevante por considerar en ellos, el posible antecedente del modelo de las organizaciones comunitarias presentes hoy en día en los pueblos originarios de la Ciudad de México. Particularmente para el caso de Tulyehualco, no existe registro que me permita plantear la existencia del cabildo indígena, sin embargo si hay evidencia de la presencia de cofradías españolas que operaron en este poblado durante el periodo colonial. En un inicio, las cofradías tenían una fuerte conexión con la iglesia católica y cumplían con una función mediadora entre las autoridades coloniales y las poblaciones indígenas, con el paso del tiempo la estructura de las cofradías sería retomada por los propios indígenas

para organizarse políticamente y hacer frente a las presiones exteriores a la comunidad.

De gran importancia son las aportaciones de María Dolores Palomo (2000: 15), sobre el caso de los tzotziles y tzeltales de Chiapas, dado los sugerentes planteamientos respecto al tema. Su punto de partida, es el consenso que existe entre historiadores y antropólogos sobre el origen de las jerarquías cívico-religiosas en Mesoamérica. Estos estudiosos señalan como modelo a la cofradía colonial indígena y sus transformaciones lo que posibilitó la existencia de las estructuras político-religiosas. Aunque debido a una laguna documental que existe sobre este tema, particularmente en el siglo XIX, momento en que se produce la transición entre la cofradía indígena y el sistema de cargos, no se ha podido profundizar en este periodo que es cuando se podrían detectar los puntos de contacto y las diferencias entre estas instituciones (*op, cit.*, 17). La introducción de la cofradía entre los pueblos mesoamericanos significó la presencia de una institución que era inexistente en esa época, que además propicio la extracción de recursos económicos de las comunidades, y con ella se introdujeron santos e ideas religiosas ajenas a las comunidades indígenas. Más adelante, esta misma institución sufriría una transformación en sus funciones originales, al convertirse en un mecanismo de resistencia indígena ante la situación de dominio, posibilitando la pervivencia cultural de estos grupos al generar una forma de organización política a partir del ámbito religioso.

Particularmente me interesa señalar una de las características más importantes de la cofradía colonial y que a su vez, sería más adelante una de las principales diferencias al transformarse en el sistema de cargos en estas comunidades. De acuerdo con Palomo (2000:19), uno de los elementos centrales de la cofradía colonial, sería su carácter asociativo, este elemento permitiría el fortalecimiento de la identidad de grupo y la

creación de fuertes lazos sociales, resultando en la cohesión comunitaria, que ordenaba y daba sentido a la vida en comunidad. Desde sus orígenes, la cofradía promovió la fraternidad, la solidaridad y la ayuda mutua entre los miembros del grupo social en donde se fundaba. Sin embargo, en su transformación al sistema de cargos, este carácter asociativo desaparece, con ciertos matices, figurando como una de las grandes diferencias entre estas dos instituciones. Esto se advierte al recurrir a una definición básica del modelo clásico, la cual lo describe como: *una jerarquía de puestos escalafonados que en conjunto componen la administración pública y religiosa de la comunidad* (Dewalt, 1975:91), la posibilidad de movilidad que permite el sistema, al menos idealmente, no sucede en realidad, dada la cantidad de recursos que necesitan los participantes en su trayecto a la cima, reflejo de un orden social y mecanismo legitimante de ese orden (Cancian, 1989). Esta cantidad limitada de puestos en la parte última de la estructura, supone una considerable competencia entre los pobladores, lo que repercute en la aparición de la solidaridad grupal y las asociaciones horizontales.

La relevancia de esta discusión para el presente trabajo, radica en la existencia de registros que indican la presencia de cofradías de españoles en Xochimilco y particularmente en Tulyehualco como ya antes lo había anotado (Zevallos, 2003:27), más no así acerca de la presencia del cabildo indígena, el cual según el mismo Zevallos se encontraba en la cabecera de Xochimilco. Esto sugiere que los habitantes de Tulyehualco pudieron haber tomado como modelo de organización política el que observaron de la cofradía de españoles que se asentó en su territorio para generar sus propias estructuras comunitarias. En segundo lugar, uno de los elementos que he presentado para no utilizar la categoría de sistema de cargos en Tulyehualco, es la ausencia del modelo piramidal y del sistema escalafonario, de lo que se desprende también la ausencia de las consecuencias antes descritas. Lo cual refuerza el planteamiento de que el

modelo de organización debió haberse tomado de la cofradía colonial. Al no haber un sistema escalafonario como en el sistema de cargos, se favorece la creación de fuertes lazos sociales, la cooperación, se afirma la identidad de grupo resultando en la cohesión comunitaria y el fortalecimiento del sentido comunitario, situación que se observa hasta estos días. Así mismo, la organización comunitaria de Tulyehualco ha permitido la organización política y la negociación con la ciudad de la que es parte, evitando su desintegración socio-cultural, función que comparte con otras localidades donde si existen sistemas de cargos. Finalmente, esto no quiere decir que se ignore la existencia del conflicto, sólo que este se presenta en conjunto con otras relaciones sociales y con otros ámbitos de la comunidad.

Haciendo un breve recuento en términos demográficos del proceso colonial en Xochimilco, se podría decir que después de cuarenta años de continua disminución de la población nativa, en 1564 había más de 10, 000 tributarios indígenas; el número disminuyó durante el siglo XVII. De acuerdo al censo de 1778, había un total de 18 000 personas en el corregimiento, que representan un aproximado de 4 000 tributarios. En 1801 había 4 282 indios. Al final del periodo colonial (1791) ya residían en Xochimilco 1329 españoles, 578 mestizos y 204 mulatos. Xochimilco, aun era predominantemente indígena (Gerhard, 1986:253).

Una importante conclusión en referencia a Xochimilco en el periodo colonial, sería decir que la asimilación cultural Xochimilca hacia las formas culturales españolas no fue total, más bien fue una adaptación estratégica teniendo en cuenta las condiciones de coerción y desventaja en las vivían, buscando mantener las condiciones que permitieran la reproducción de de su cosmovisión.

El siglo XIX

El siglo XIX es un periodo de suma importancia en la vida nacional, dada la cantidad de acontecimientos que sucedieron en él, pero también porque se encadenaban con otros que ocurrieron en el siglo que apenas había terminado, como las Reformas Borbónicas. En efecto, las Reformas Borbónicas originalmente pensadas para redefinir la relación entre España y sus colonias en beneficio de la península, trataron de evitar fugas fiscales y promovieron la producción, para aumentar la recaudación. Aunque lo lograron en cierta medida, el éxito de estas reformas fue limitado, y más bien lograron acentuar el descontento entre las elites criollas locales. Como consecuencia, en las primeras décadas del siglo XIX, España perdería la mayor parte de sus posesiones americanas, entre ellas México, con su guerra de independencia (Florescano y Gil, 2003). En conjunto, los acontecimientos del siglo XVIII y los del siglo XIX afectarían la historia de México. Y precisamente en este último siglo sería donde también se comenzarían a poner las bases sobre las que se construiría el Estado mexicano y donde la estructura social que aún se puede ver en la actualidad iría tomando forma, definiendo que sectores ocuparán los estratos más altos y quienes los demás.

Para la ciudad de México y el territorio en el que se encuentra también fue un siglo de cambios, por ejemplo en términos geopolíticos, el 18 de noviembre de 1824, el Congreso Constituyente creó el Distrito Federal que, según el decreto correspondiente, debía ser la residencia de los supremos poderes de la federación. Tenía como núcleo la Ciudad de México y comprendía un círculo de dos leguas de radio cuyo centro era el zócalo. De acuerdo con este criterio de demarcación, el Distrito Federal llegaría por el sur hasta lo que hoy es el Circuito Interior y Viaducto Tlalpan, por el Poniente hasta el Toreo de Cuatro Caminos, por el Norte hasta el Río de los Remedios y por el Oriente incluía el Aeropuerto actual. Así mismo, la

Ciudad de México tenía como límites al Sur la calle de Dr. Liceaga con dos prolongaciones a lo largo de viaducto Tlalpan y de la calzada de la Viga, al Oeste la calle de Bucareli y una prolongación de ambos lados del camino a Tacuba hasta el Circuito Interior, al Norte la Plaza de las Tres Culturas y la Glorieta de Peralvillo, y al este el Palacio Legislativo actual.

Más adelante, el decreto del 16 de febrero de 1854 modificaba, la estructura del D.F., aumentando la extensión que se dio en 1824, comprendiendo ahora dentro de sus nuevos límites, las poblaciones de San Cristóbal, Ecatepec al Norte; Tlalnepantla al Nororiente; los Remedios, San Bartolo y Santa Fe al Poniente; Huixquilucan, Mixcoac, San Ángel y Coyoacán al oriente; Tlalpan al sur; Tepepan, Xochimilco e Iztapalapa al Sureste; y Peñón Viejo al Oriente y por el noreste y norte el Lago de Texcoco. Por este mismo decreto se dividió el Distrito Federal en prefecturas centrales e interiores, correspondientes a los ocho cuarteles mayores, y en tres prefecturas exteriores: la de Tlalnepantla, la de Tacubaya y la de Tlalpan; sus límites se fijaron el 27 de marzo del mismo año (ver Mc. Gowan, 1991:232). Con estas modificaciones comenzaría el proceso que le daría la forma que ahora tiene el Distrito Federal con todas repercusiones que esto conlleva para las comunidades sobre las que se expandió.

En el ámbito socio-político, después de trescientos años bajo el dominio español, México obtuvo su independencia en 1821. Las siguientes tres décadas, sin embargo, atestiguarían un escaso avance en la tarea de construir la nación mexicana. Marcado por la crisis política, el subdesarrollo económico y una estructura social arcaica, el México Independiente sufrió un desastre tras otro (Powell, 1972: 653).

El periodo que comprende el XIX y la primera parte del siglo siguiente, quedarían marcados por ser una de las etapas más agresivas contra las

comunidades indígenas de México (Falcón, 2005:978). Siguiendo la lógica de este capítulo, donde se pone atención en los momentos críticos por los que atravesaron las comunidades de la cuenca de México, el siglo XIX es de gran importancia por varios acontecimientos, entre los más relevantes están por un lado la llegada de los liberales al poder después de la coyuntura política propiciada por la guerra de independencia y por el otro la etapa conocida como la "república restaurada" la cual comprende el último periodo en el que gobernó Benito Juárez (de julio de 1867 hasta su muerte en julio de 1872) y el periodo de Sebastián Lerdo de Tejada (de julio de 1872 a noviembre de 1875). Esta, fue una era decisiva en la conformación de la nación ya que sentó las bases ideológicas e institucionales; creo leyes, códigos, prácticas sociales y políticas que, en ocasiones, llegaron a extenderse hasta bien entrado el periodo revolucionario (*op cit.*). Entre las medidas que más impacto tendrían en la sociedad mexicana de esa época están las leyes de reforma, expedidas entre los años de 1855 y 1863 durante los gobiernos de Juan Álvarez, Ignacio Comonfort y Benito Juárez. Un factor que permitiría caracterizar la política impulsada por los liberales en este periodo, sería la constante negación del componente indígena de la nación mexicana, factor que dicho sea de paso afectó en menor o mayor medida a los grupos mayoritarios y más desamparados en general.

No obstante que cuando llegaron los Liberales al poder en 1855, la existencia de las grandes haciendas era ya un hecho, la puesta en práctica de las leyes de Reforma, permitiría que sus dueños se hicieran de más tierras y los recursos que en ellas había. En el discurso, estas leyes estaban pensadas para propiciar el crecimiento y posibilitar la transformación del México tradicional en una sociedad moderna y fuerte, por medio de la empresa privada y el capitalismo. Los liberales proclamaron la Reforma para beneficio de todo el país, pero la condición de

las comunidades indígenas no mejoró con ella, sino que incluso, en muchos sentidos, los campesinos de tales comunidades vivieron peor en ese momento, que cuando se hallaban en el poder los gobiernos conservadores (Powell, 1972:654).

El ataque liberal a las tierras comunales comenzó con la promulgación de la ley Lerdo en 1856. Que posibilitaba la enajenación de los bienes de corporaciones eclesiásticas y civiles, los cuales pertenecían, originalmente, a las comunidades indígenas. La aplicación de esta ley produjo efectos nocivos en estas comunidades, aun cuando fuera aplicada sin distorsiones, ya que regularmente los tribunales y el aparato gubernamental favorecían a los sectores más acaudalados, permitiendo que grandes porciones de las tierras comunales de cuyos beneficios habían gozado en tiempos pasados, ahora fuera adquiridas por los hacendados o algunas empresas extranjeras que ya de por sí controlaban una cantidad considerable de la tierra.

El número de agravios contra las posesiones de las comunidades a lo largo del país en este periodo son innumerables, a lo que contribuiría la promulgación en 1859 de la ley de Nacionalización de Bienes Eclesiásticos, complementaría de la Ley Lerdo por Benito Juárez. La puesta en vigor de esta otra ley sumaría otro actor al descontento social: la Iglesia Católica, la cual al final dependía en gran medida de las comunidades para su mantenimiento. Esta institución tendría una postura abierta de oposición y condena hacia los liberales, influyendo sobre los sectores más cercanos a ella respecto a la percepción de los liberales y sus políticas.

Así mismo, en el periodo conocido como la República restaurada, la efervescencia política no cesaría y más bien se incrementaría sobre todo de parte de las capas más profundas de la sociedad y que agitó muchos rincones del país. Cuando los sectores oprimidos comprendieron que el

gobierno liberal no escucharía sus quejas ni aboliría la ley de desamortización, muchos de los que habían perdido sus tierras emprendieron la resistencia violenta. A menudo invadían las haciendas vecinas, en un intento desesperado de recuperar lo que habían perdido y evitar así, el inevitable camino del peonaje. Tanto en el nivel nacional como en el estatal, los funcionarios liberales respondieron aplicando la fuerza contra estos ataques hacia la propiedad privada (*op, cit.*, 658).

Durante estos años hubo, por lo menos, ocho levantamientos importantes campesinos e indígenas, compuestos por decenas o hasta cientos de pequeñas y medianas insurrecciones, revueltas, infidencias, presiones colectivas y una amplia gama de formas que se manifestaban también en lo cotidiano. Sobre este periodo existe un trabajo donde se presentan algunas de las rebeliones más notables que sucedieron en diferentes partes de país (Falcón, 2005).

Particularmente para el caso que nos ocupa, resulta muy importante mencionar una insurrección que tuvo lugar en Chalco en el Estado de México, esto debido a que todos estos pueblos de la parte sur de la cuenca mantenían una intensa red de relaciones sociales, comerciales, religiosas y políticas, pero también por compartir el mismo ecosistema lacustre. Pero más importante, si tomamos en cuenta el papel que jugó la expansión de la propiedad de los hermanos Noriega, sobre las tierras de las comunidades en esta región, ya que este es un factor que comparten los pueblos de Xochimilco, Tlahuac y Chalco entre otros. Este hecho no llevaría a formular algunas preguntas acerca de por qué no hubo más levantamientos en esta zona y en este periodo, ya que muchos de estos pueblos tuvieron que enfrentar la voracidad de los hacendados y empresarios respaldados por las ya mencionadas leyes y los funcionarios gubernamentales.

Sobre los conflictos en Chalco, concretamente es su parte norte, se tienen varios registros, y van desde 1763 hasta 1917, pero algunos autores (Falcón, 2002; Tortolero, 2009) han puesto especial atención a uno que tuvo lugar en 1868. Esta rebelión encabezada por Julio López comenzó en San Francisco Zoquiapa, a diferencia de otras esta destacó por el nivel de organización, lo cual incrementó la preocupación de los hacendados ya que sus intenciones era combatirlos y repartir la tierra a las comunidades que apoyarían el movimiento (Tortolero, 2009:22). Estos hechos violentos también alcanzaron a los hacendados de Xochimilco, sobre los que se tienen datos, señalando inclusive un atentado contra el hijo del gobernador Mariano Riva Palacio con quien tiene una marcada rivalidad. Al final este levantamiento no trasciende ya que en ese mismo año en 1868 Julio López es fusilado junto con algunos de sus seguidores. Sin embargo y a pesar de su corta duración este movimiento tiene importantes logros, entre ellos la más destacan; la no aplicación de las Leyes de Reforma a los pueblos chalcas (Tutino, 1990), pero también mantener a raya la voracidad de las haciendas sobre terrenos comunales y sus recursos naturales lo que muestra también el respeto hacia la continuidad de la propiedad comunal. Este movimiento resulta relevante porque muestra que la luchas de estas comunidades para defenderse no es algo reciente puesto la presión sobre ellas ha sido constante, así mismo estos hechos resultan un antecedente del proyecto socio-político de los pueblos originarios de la cuenca de México.

El lago de Chalco

Este suceso, junto con la desecación del lago de Xochimilco, sugieren una multiplicidad de investigaciones, dada la importancia que los lagos tuvieron para los pueblos mesoamericanos que se asentaron en sus riveras, como el caso de Tulyehualco, no sólo en términos materiales y su

reproducción social sino también en lo simbólico, es decir en su cosmovisión.

En lo que respecta a los recursos que el lago proveía a las comunidades ribereñas, están por ejemplo la flora, que simplemente para los Lagos de Chalco-Xochimilco representaba una masa vegetal de por lo menos 68 millones de metros cúbicos, mientras que los peces de los cuales se conocen unas diez u once especies, más algunas otras que pudieron también existir, generaban una abundante pesca en la región, de estas especies *el juil* era una de las más abundantes e inclusive con todo y el consumo humano no lograba agotarse (Espinosa, 1996:124). Las aves acuáticas con sus más de 100 especies, pudieron haber alcanzado un número impresionante en sus meses de arribo al lago (*op, cit.*, 241). Pero también es importante señalar la presencia de diferentes tipos de insectos, serpientes, ranas, sapos y ajolotes. Pero el lago era también un elemento en una cadena que trascendía el medio acuático ya que de muchos de los elementos ya enlistados dependían otras especies que habitaban en los cerros aledaños.

Para el ser humano, la abundancia de especies animal le permitió subsistir por varios siglos, inclusive se propone la hipótesis que señala al sistema lacustre como factor en la sedentarización de los primeros grupos humanos que se asentaron en la Cuenca de México (Espinosa, 1996:259). El impacto de los lagos en la vida de estos pobladores era integral, es decir no sólo permitía la subsistencia sino que también, era un factor en la estructuración del tiempo. En efecto, la importancia del lago no sólo está en los recursos que provee, sino va más allá, los antiguos habitantes de esta región tomaban como marcadores temporales la llegada de diferentes aves migratorias que anunciaban la llegada de las lluvias, la maduración del maíz o la salida del sol, así la llegada de algunas especies o su partida permitía estructurar el tiempo, marcar los ciclos y dar forma a los

calendarios y por lo tanto permitía un orden cósmico. Como dije al principio de este apartado, el sistema lacustre de la Cuenca de México así como su desecación es un tema fascinante que permitiría un sinfín de investigaciones, que ayudarían a entender el proceso de constitución de las comunidades que se asentaron en sus orillas.

La desecación del lago del Chalco

La desecación del lago del Chalco y la consiguiente afectación del lago de Xochimilco, comenzaría ya desde la época colonial y continuaría hasta el siglo XIX esto debido en principio a las sucesivas inundaciones que sufrían los habitantes de la ciudad de México así como los pueblos del sur de la cuenca, posteriormente tanto el gobierno como los hacendados buscarían drenar las aguas del lago para obtener tierras para el cultivo y la ganadería. Una de las primeras acciones tendría lugar en 1827 de la mano del gobierno del Estado de México, sin embargo los ataques más agresivos en contra de este ecosistema los llevarían a cabo los Hermanos Noriega en 1886 (Beltrán 1990:3).

Los hermanos Noriega comprarían una impresionante cantidad de tierras en esta región en lo que ahora son las delegaciones de Tlahuac y Xochimilco, pero también en Chalco en el estado de México. Con todo esto, desde el principio consideraron drenar el lago para obtener aun más tierra, la lista de intentos y peticiones de autorización a las autoridades locales es extensa, siendo uno de los más importantes la concesión que los hermanos Noriega pedirían al gobierno federal en 1895 para desecar completamente el lago de Chalco. El gobierno federal delegaría a las autoridades del Estado de México esta decisión, el cual aprobaría mediante el decreto del 17 de mayo de 1895, a su vez aprobado por el Congreso de la Unión el 30 de julio del mismo año (Beltrán, 1990:7).

Para ello se emprendería la construcción de varios canales afectando a diferentes pueblos de la región entre ellos Chalco, Mixquic, Huitzilzingo, San Juan Ixtayopan, Santiago Tulyehualco y la hacienda de San Juan de Dios (*Loc.cit*). La respuesta de los pueblos a este hecho fue unánime, usando tácticas legales y no legales para expresar su descontento. Algunos ejemplos, son los de los pueblos de San Juan Ixtayopan, el de Mixquic o el de Tlahuac; el primero hizo llegar una petición de ayuda al general Porfirio Díaz, esta debido a que Iñigo Noriega impedía a los vecinos cultivar sus tierras y hacer uso de ellas para que pastara su ganado, así mismo los vecinos de Mixquic también se quejaron ante la Presidencia de la República, indicando que la Negociación Agrícola de Xico y Anexas había suprimido el bordo sur del canal, causando que las aguas del río Tlalmanalco inundaran sus sementeras, además, a la Negociación se le habían cedido en forma gratuita algunos terrenos colindantes con la ciénaga para realizar las obras de canalización; pero el gerente Iñigo Noriega Laso pretendía despojar de sus terrenos a los propietarios (Beltrán, 1990; Tortolero, 2009).

Al termino de todos estos proyectos que culminarían con la desecación de los lago de Chalco, los pueblos afectados serían San Juan Ixtayopan, Mixquic, Tlaltenco, Santiago Tulyehualco, Tlahuac, Tlalpizahuac, Tecomitl, Tetelco, pertenecientes al Distrito Federal; Huitzilzilgo, Santa Catarina Ayotzingo, Ayotla, Chalco, San Martín Xico, San Gregorio Cuautzingo, San Lorenzo Chimalpa, San Lucas Amalinalco y San Martín Cuautlalpan del distrito de Chalco (Beltrán, 1990: 11).

La desecación del lago de Chalco resultaría en un daño irreversible para los habitantes de estas comunidades, reduciendo un referente que apuntalaba su cosmovisión, pero también a cabo con una forma de vida asociada al sistema lacustre, es decir prácticas sociales, económicas formas de desplazamiento, comunicación etc. Pero también en términos

ecológicos, dada la enorme diversidad de plantas y animales que dependían del lago, entre ellas una gran cantidad de aves, de las que en algunos casos ya no se tiene registro de su existencia en otro lugar. Está pendiente por ejemplo, una investigación que permitiera tener una idea sobre el impacto que la desaparición del lago tuvo sobre los habitantes, similar al que se hizo para el sur del Valle de Toluca, que habiendo sido el área principal de los matlatzincas del posclásico, enmarcó una variante del proceso -a partir de la conformación de un modo de vida de orígenes pre-agrícolas, basado en la caza, pesca y recolección de flora y fauna acuáticas y que concluye a causa de la industrialización (Albores, 1995).

A finales de este siglo, se manifestaría en Xochimilco un ligero aumento de la población en su jurisdicción. En 1890 por ejemplo, era una prefectura del Distrito Federal que contaba con 12 652 habitantes distribuidos en la ciudad de Xochimilco y sus pueblos (Pérez Zevallos 2003). En vísperas de la Revolución Mexicana de 1910, la municipalidad de Xochimilco tenía 26 000 habitantes, incluyendo la cabecera y varios pueblos que en la actualidad pertenecen a otras delegaciones. Hacia 1905 se impulsaría la construcción de la vía de tranvías, una Cía. Privada estableció la ruta Huipulco- Tulyehualco; también las del llamado ferrocarril de circunvalación, que acarrearía los materiales destinados a la construcción del acueducto de Xochimilco. En el mismo año la Dirección General de Obras Públicas celebraría los contratos con particulares para el encendido de lámparas de petróleo en la cabecera y algunos pueblos

El siglo XX

Al inicio de este siglo, en el ámbito demográfico y según el censo verificado el 28 de octubre de 1900, por la Dirección General de Estadística dependiente de la Secretaría de Fomento, Colonización e Industria, la Prefectura de Xochimilco y sus municipalidades contaban con un total de 50,273 habitantes. El pueblo de Santiago Tulyehualco contaba con una población 4,361 personas. (Fuente: Censo a cargo de Dirección General de Estadística dependiente de la Secretaría de Fomento, Colonización e Industria, 1900).

Partiendo de los acontecimientos que sucedieron en el país durante el siglo que apenas había terminado, es posible recrear una panorámica del descontento social que existía en México, tomando como referencia la región que comprende la parte sur de la cuenca de México, se pudo observar la situación por la que atravesaban las comunidades que la comprendían, las cuales constantemente eran asediadas por los hacendados en busca de sus tierras y recursos, pero también explotando la mano de obra de sus habitantes. Las respuestas de los habitantes a dichas situaciones son parte de una cadena de sucesos que terminaría detonando otro de los episodios más relevantes y estudiados en la historia de México, la Revolución Mexicana.

Durante este movimiento social, el país se volcó en un caos afectando de una u otra forma a los habitantes de la República Mexicana. En el caso de los pueblos del sur de la cuenca, como el de Tulyehualco, fue un periodo de incertidumbre y se dice que en los momentos más críticos tuvieron que desalojar el pueblo casi por completo, hasta que pasara el peligro.

Un aspecto geográfico que resulta relevante y que hay que tener en cuenta en el caso de Tulyehualco y de las comunidades cercanas para abordar su participación en la Revolución, es la cercanía y las antiguas relaciones que estas tenían con los pueblos del hoy estado de Morelos. Muchos pueblos del Morelos como es conocido tuvieron un papel muy importante en la Revolución, tanto por la resistencia que ofrecieron como por los líderes que aportaron. En el caso de específico de Tulyehualco no hay certeza en las cifras de personas que se sumaron al movimiento, sin embargo en la memoria de sus pobladores existe el recuerdo de este momento. Según ellos, una gran parte de los habitantes de Tulyehualco simpatizaron y participaron en la revolución, pero además esto se deduce del hecho de que un gran porcentaje de su población era campesina descendiente de población indígena que se había quedado sin tierra o sin otros medios de subsistencia, entre ellos el lago, a lo largo de la historia. El ejército dirigido por Emiliano Zapata, iniciado en el estado de Morelos y su demanda de tierra, favorecieron la respuesta de los habitantes de Tulyehualco y de muchos de los pueblos cercanos.

Esta presencia del zapatismo en la parte sur de la cuenca, ayuda a comprender porque fue ahí, el inicio formal de la reforma agraria en el país. Primero con la dotación de ejidos en Iztapalapa, en Xochimilco y en Mixquic entre 1916 y 1917. En total serian más de 100 pueblos beneficiados por esta política agraria, que permitió de alguna forma revertir el proceso de proletarización (Gomezcésar, 2011: 7).

En el caso de la comunidad de Santiago Tulyehualco, se le dotaría de 407 hectáreas, de las cuales 376 hectáreas pertenecían a la hacienda de Xico. El resto fueron tomadas de los terrenos nacionales, conocidos como la ciénaga de Tlahuac (Zepeda, 1979). En la repartición de tierras entre sus habitantes, se dio prioridad a quienes participaron en la revolución, principalmente a las viudas. Esto permitió el surgimiento del ejido de

Tulyehualco, y permitió que al menos por un tiempo la mayoría de los habitantes contaran con una porción de tierra de cultivo. Otra consecuencia que se desprendería de la dotación de tierras y la posterior creación del ejido de Tulyehualco, sería la introducción de una forma diferente de organización en la comunidad, la cual tenía como eje a la agricultura y era representada por el comisariado ejidal. Esta estructura que tiene como figura central al comisario ejidal, desempeñaba diferentes funciones al interior de la comunidad, donde inclusive en algunas ocasiones se recurría a ellos para resolver diversos tipos de problemas. Como vínculo hacia el exterior, la estructura ejidal tendía un puente entre la comunidad y la Confederación Nacional Campesina (CNC), órgano del Partido de la Revolución Institucional, junto con el cual tejía una red de relaciones clientelares para favorecer sus intereses. Esta sin duda era otra forma más de generar control sobre las comunidades campesinas, para garantizar la permanencia en el poder.

Xochimilco y el agua

La relación de Xochimilco con la ciudad de México desde la Colonia estuvo definida de diferentes formas, una de ellas se daba debido a la gran cantidad de productos agrícolas que podían ofrecer los pueblos xochimilcas para el abasto de la ciudad. Pero esto sólo era posible gracias a la gran cantidad de agua que las irrigaba, inclusive sin ser época de lluvias, el agua siempre era abundante, sea por los lagos cercanos o por los innumerables manantiales que se encontraban en su territorio. La relación de los pueblos xochimilcas y el agua en sus distintas representaciones y explotaciones ha estructurado su historia y se ha mantenido desde hace muchos siglos (Aréchiga, 2004: 97). El agua, para los habitantes de los pueblos de Xochimilco ha sido un hilo que recorre sus historias de vida. El agua en los canales y en los manantiales no sólo

les permitía alimentarse y transportarse sino también estaba asociada a un orden cósmico. Esta agua se hallaba en de los lagos de Xochimilco y Chalco, pero también provenía de los múltiples manantiales que se encontraban en los diferentes pueblos que comprenden Xochimilco. Tan sólo en Tulyehualco existían 22 manantiales de donde fluía agua clara y potable (Beltrán, 1990:4), o como el caso de un importante manantial ubicado en San Luis Tlaxialtemalco conocido como el Encanto-Acuexcomatl, que formaba parte de Cuenca de México y la Sub-cuenca Xochimilco-Chalco y que además, es importante señalar, en este lugar confluían ambos canales el de Chalco-Amecameca y Canal de Xochimilco (Robles, 2012:1). Lamentablemente en la actualidad sólo queda un pequeño charco como triste recuerdo de ese manantial

Pesé a la explotación de este recurso, sus niveles se habían mantenido por varios siglos después del periodo colonial. No sería hasta finales del siglo XIX que la explotación planificada y consistente de los manantiales de Xochimilco comenzaría, en parte debido al desarrollo de nuevas tecnologías.

La historia de la relación por el agua entre la Ciudad de México y Xochimilco en el siglo XX está definida en tres momentos que resultarían definitorios, según los propios habitantes de este territorio (Aréchiga, 2004:103).

El primer momento va de 1901 a 1914, cuando comienzan los trabajos para dotar de agua potable a la Ciudad de México. Para ello se recurrió a los diversos manantiales de Xochimilco, conduciéndolos a la capital a través de un gran acueducto de cemento armado. Esta obra fue parte de una política que buscaba modernizar los servicios públicos de la Ciudad de México. Sobre estos hechos, los habitantes de Xochimilco aun conservan memorias, pero sobre todo los conciben como un despojo y como una seria amenaza a las formas de existencia que les fueron

heredadas, ya que las chinampas de Xochimilco, San Luis, San Gregorio, Tulyehualco y Tlahuac comenzarían a secarse (Aréchiga, 2004:103). El segundo momento de ruptura en la historia de Xochimilco y sus pueblos, sería a finales de la década de 1950, cuando los canales de la parte central de Xochimilco estaban por completo azolvados e intransitables para la navegación, poniendo en riesgo de desaparición la producción chinampera. Esto motivó la respuesta de los habitantes originarios quienes presionaron a las autoridades del entonces Departamento del Distrito Federal. La solución de parte de estas autoridades fue alimentar artificialmente los canales desviando los ríos de Churubusco y San Buenaventura, conduciéndolos hasta la sub-cuenca de Xochimilco a través del Canal Nacional en 1957, más adelante en 1959 y luego posteriormente en 1971, los canales de Xochimilco son alimentados con aguas tratadas de las plantas de Aculco en Coyoacán primero y de la planta de tratamiento del cerro de la estrella posteriormente y hasta la fecha (*op, cit.*, 102). El tercer momento, sería cuando en 1987, la UNESCO reconoció a Xochimilco como patrimonio cultural de la humanidad, lo que obligaría al Departamento del Distrito Federal, un par de años mas tarde a emprender un plan de rescate ecológico. Esto, si bien parecía una solución, trajo consigo otro tipo de problemas, ya que no se tomaron en cuenta las necesidades ni los intereses de los habitantes de los pueblos de Xochimilco. Así mismo, el plan incluía la expropiación de terrenos que formaban parte de los ejidos de los pueblos, así como la construcción de lagos reguladores y diques que aunque estaban pensados para el rescate, en realidad no cumplían con su cometido.

Estos acontecimientos muestran el proceso que ha ido transformando una forma de vida cuyo origen data desde el contexto mesoamericano por un lado y por el otro muestra la relación de subordinación que la Ciudad de México ha ido tejiendo con Xochimilco, principalmente con uno de sus recursos más preciados: el agua.

La contradicción y la tragedia son evidentes cuando se observa cómo después de que Xochimilco aportó por muchos años agua de la mejor calidad, recibe a cambio aguas negras tratadas para poder continuar reproduciendo sus prácticas culturales y productivas.

Por otra parte, al servicio de tranvías eléctricos hasta Xochimilco y Tulyehualco que se había instalado en 1909, se sumó, en 1929 el de autobuses que cubría la línea México-Xochimilco; para 1940 la línea cubría el servicio hasta otros pueblos (Farías, 1984: 142-149)

El 27 de septiembre de 1934, el presidente Abelardo Rodríguez firmaría un decreto en el que se declaró a Xochimilco (templo, convento, barrios, chinampas y canales) como “Zona Típica Pintoresca”, junto con las delegaciones Villa Álvaro Obregón y Coyoacán. Es entonces cuando las autoridades procuraron mejorar los servicios públicos. En 1936 se efectuaron modificaciones urbanas al centro de Xochimilco. Se crearon varias avenidas anchas y se ampliaron otras, procurando conservar los bellos paisajes de Xochimilco. En 1909 se había inaugurado ya el primer alumbrado público del centro de Xochimilco. En los años siguientes se extendió a los pueblos cercanos, de tal manera que para 1950 ya llegaba a San Lucas, San Mateo, Nativitas, Santa Cruz, Tulyehualco, Tepepan y Xochitepec (Farías, 1984:146).

En la década de los cuarenta, surge una zona industrial localizada entre el centro de Xochimilco y Tepepan, compuesta por una fábrica de hilados y tejidos de lana, un laboratorio de productos farmacéuticos, una fábrica de hilados y tejidos de algodón y una fábrica de zapatos, entre otros establecimientos. Esta industria contrató una parte de la población de Xochimilco, la cual había disminuido en número a consecuencia de la Revolución. La cantidad de habitantes pasaría de 22 000 (9 000 en la cabecera) habitantes en 1930 a más de 43 000 veinte años después (1950),

de los cuales 15 000 aproximadamente estaban en la cabecera (Peralta-Rojas, 1991:21). La llegada de la industrialización a la cabecera de Xochimilco, sería otro elemento que propiciaría la urbanización en muchas de sus comunidades, entre ellas Tulyehualco, la cual todavía a mediados de la década de los cincuenta, presentaba características esencialmente rurales: una población menor a cinco mil habitantes dedicada en su mayoría a actividades ligadas a la tierra, una clara delimitación de sus fronteras con los demás pueblos de la región (Igor, A. 1982). Sus familias originarias se identificaban e interrelacionaban fácilmente, los apellidos en náhuatl como Xolalpa, Texcotitla, Texcalpa, Molotla, Calyecac, Noxpanco, Memetla y Xospa además de que los apodos facilitaban este reconocimiento. Así mismo, la agricultura en Tulyehualco seguía teniendo un papel fundamental en la vida de sus habitantes, una gran parte del ejido seguía siendo cultivada, la parte cerril que circunda al Teuhtli, (la cual está bajo el régimen de pequeña propiedad) también producía en cantidades importantes y la zona chinampera aun desempeñaba la función tan importante para los diferentes cultivos; la producción de almácigos. En conjunto, de la producción agrícola se obtenía lo necesario para cubrir las necesidades de la población e inclusive permitía exportar excedentes a Xochimilco y a la Ciudad de México.

La segunda mitad del siglo XX

A partir de la década de los cincuenta, flujos importantes de personas provenientes de toda la república comenzaron a llegar al territorio de la ciudad de México, en busca de un lugar accesible y cercano a los lugares de trabajo. Motivados por la falta de apoyo al campo y el auge de la industrialización en la ciudad, las grandes oleadas de personas rebasaron la planificación necesaria, dejando de lado las más de las veces, la

satisfacción de los servicios sociales necesarios para la población que se concentraría en esta gran metrópoli (Icazuriaga, 1992: 9).

En el caso de Xochimilco, fue a partir de 1956 que se reestructuró el sistema de trenes eléctricos, se inauguraron nuevas rutas, se contó con nuevas unidades y se brindó servicio “rápido”. En 1976 se sustituyeron los 17 tranvías viejos que entraban a Xochimilco por unidades de color amarillo naranja (trenes restaurados y en buenas condiciones), asimismo aumentó y mejoró el servicio de autobuses; ya en la década de los setenta funcionaban servicios de “rápidos”, autobuses denominados “Delfines”, “Ballenas” y los “Metrobuses”. Con estos cambios, y la cierta facilidad con la que se podían adquirir terrenos y establecerse en la región, la población de la delegación aumentó increíblemente, ya que a mediados de la década de los ochenta tenía una población de 369 000 habitantes, de los cuales representaban la población nativa 50 000 personas (Álvarez, 1985: 310).

Evidentemente, esto fue posible debido que esta era un área donde se podía adquirir una parte de tierra para la construcción de viviendas a buen precio y bien comunicada con el resto del Distrito Federal. Circunstancias que desde entonces han favorecido la llegada de cientos de miles de personas provenientes de otras partes del D.F. y del interior del país. Se ha estimado que del total de habitantes señalado, 333 000 viven en el medio urbano, (aproximadamente más de 20 000 nativos) y 26 000 (población nativa) en el rural. Esta población vive en una superficie de 122 km²., de los cuales 11 corresponden al área urbana tradicional, es decir, la cabecera y 17 barrios; 30 al antiguo vaso del lago y 86 a la parte montañosa (Fariás, 1984). A estas últimas partes pertenecen los 15 pueblos mencionados con anterioridad, donde se han formado 76 colonias, con lo cual ha aumentado considerablemente el área urbana y suburbana de la delegación, de tal modo que en la actualidad se puede decir que es predominantemente urbana

Lo mismo sucedió en la comunidad de Santiago Tulyehualco en la segunda parte del siglo pasado, cuando los múltiples factores externos propiciaron cambios dramáticos en la comunidad afectándola en todos los niveles, comenzando con el medio ambiente, pero también en lo social, lo económico y lo político. Las personas que llegaban compraban partes de terreno cultivable, para convertirlo en casas-habitación, si bien la ley protegía al ejido, en la práctica la gente vendía en complicidad con las autoridades encargadas. Una de las primeras colonias en formarse como consecuencia del cambio de uso de suelo, sería la colonia Emiliano Zapata hoy colonia San Sebastián, ubicada al norte de la comunidad y se asentaría sobre una parte de la zona chinampera de Tulyehualco, lo que significó la pérdida de unas veinte hectáreas, vitales para la producción de almácigos del amaranto. Con el paso de los años le siguieron otras colonias principalmente en los alrededores de los barrios originales, en las faldas de cerro Teuhtli y en la zona ejidal. A la pérdida de tierra cultivable, se sumaba la cada vez más importante cantidad de agua que se extraía de la comunidad, y que afectaba la fertilidad de la tierra restante, resultando en una significativa disminución de la producción de maíz y amaranto además de las legumbres y forrajes para la ganadería.

En la década de 1980 la población de Tulyehualco había crecido hasta alcanzar la cantidad de 24,112 habitantes, de los cuales 11,799 eran hombres y 12,313 eran mujeres (Sandoval, 1988:73). Ya contaba con un centro de salud, escuelas en los niveles básicos: preescolar, primaria y secundaria. Una tienda CONASUPO, un mercado, una sala de cine e instalaciones deportivas. La mayoría de las colonias que encontramos en la actualidad ya se habían formado o estaban en proceso de conformación entre ellas: las colonias San Sebastián, Quirino Mendoza, San Felipe de Jesús, Nativitas, Cerrillos 1ª, 2ª y 3ª sección, San Isidro, El Carmen, Las Mesitas, Cristo Rey, Santiaguito, La Divina Infantita, Calyecac, El

Cacalote, San Judas Tadeo, Las Animas, San Francisco Chiquimola, Olivar Santa María y La Loma.

La producción agrícola había disminuido notablemente, resultado de la combinación de varios factores, la demanda de vivienda y la extracción de agua para la ciudad entre las más importantes, lo que propició que Tulyehualco dejara de ser de forma definitiva, la comunidad relativamente autosustentada que había sido por muchos años. Así, el porcentaje de habitantes que salía de la comunidad con fines laborales o escolares también se incrementó favorecido por el mejoramiento de las vías y medios de comunicación. Finalmente, en 1992 se sumaría la reforma del artículo 27 Constitucional promovida por el entonces presidente Carlos Salinas de Gortari, a partir de dicha reforma, se cambió el régimen de tenencia de la tierra, permitiendo la venta de forma legal. Muchos de los propietarios de tierra que decidieron vender, invirtieron su capital en la compra de unidades para el transporte público como microbuses y taxis o en el establecimiento de comercios. Lo anterior contribuyó a la transformación del centro de Tulyehualco, donde en la actualidad se pueden observar varios paraderos de transporte público, un mercado fijo y una gran cantidad de establecimientos comerciales de todo tipo, favorecidos por el intenso tráfico de personas que atraviesa Tulyehualco cotidianamente.

Cabe recordar que hasta fines de los ochenta, el área de chinampas en la delegación Xochimilco era de 2 293 hectáreas, las cuales conservaron su potencial productivo, pero únicamente en 1070 hectáreas se realizan actividades agropecuarias. Son seis las comunidades que conforman la actual zona chinampera: Xochimilco, San Gregorio, San Luis Tlaxialtemalco, Tláhuac, Mixquic y Tetelco (Garzón, 2002:78).

Por otro lado, al irse secando la zona chinampera, sus terrenos poco a poco fueron cambiando de uso, pues los chinamperos, al no tener otras opciones para hacer productiva la tierra, ya que al ser el área chinampera propiedad familiar y carecer los propietarios de títulos públicos de la propiedad, están limitados para el financiamiento (por no ser sujetos de crédito) al parecer optaron por venderla. Con ello muchas hectáreas de cultivo fueron destinadas para uso habitacional, industrial, comercial y de servicios públicos, además se han multiplicado los fraccionamientos residenciales y los edificios departamentales, de tal modo que este tipo de construcción ocupa en la actualidad el 65% del suelo. De igual modo, ahora las industrias establecidas ocupan el 15% y el comercio y los servicios el 20%. En particular los servicios públicos que han proliferado hasta mediados de la década de los ochenta, son: 17 jardines de niños, 51 primarias, 14 secundarias, 2 escuelas de enseñanza media superior, una normal y varias escuelas de la UNAM y el IPN. La construcción de más obras viales como la carretera México-Xochimilco-Tulyehualco, la prolongación de la Av. División del Norte, y el Anillo Periférico, la Calzada de Tlalpan, la del Hueso y las avenidas Nativitas y Canal de Miramontes; y ampliarse y mejorarse los servicios de transporte público que llegaron hasta Xochimilco, articularon mejor y más rápido a los pueblos de Xochimilco con la cabecera y con el resto de la ciudad.

Así mismo, la delegación cuenta con una clínica del ISSSTE, dos centros de salud y un hospital regional; ocho centros culturales, un museo y 19 instalaciones deportivas, entre ellas el canal de Cuemanco para competencia de remo y canotaje, y el Centro Deportivo Xochimilco. Aunado a lo anterior, en 1980 se inauguró el edificio delegacional. Estos beneficios se han ido extendiendo paulatinamente a los pueblos de la delegación. Por ejemplo, hacia 1980, Tulyehualco, Tepepan y Tepalcatlalpan contaban ya con drenaje y una red completa de agua potable (Garzón, 2002: 78). La delegación Xochimilco iniciaría así, de forma definitiva, su integración a la

zona urbana del Distrito Federal. Sin duda, hacer un análisis y la reconstrucción del Xochimilco histórico sería de suma importancia, pero este no es el objetivo principal de este trabajo. Sin duda, una gran aportación al tema son los trabajos de Juan Manuel Pérez Zevallos los cuales arrojan luz y señalan caminos a seguir en las investigaciones.

Por mi parte, en este apartado histórico, he tratado de mostrar algunos elementos que permitan, primero, identificar el largo trayecto histórico de Xochimilco del cual es parte Tulyehualco, ya que el recorrido por dicho proceso lo hacen en paralelo como lo he mostrado, por lo que mucho de lo que afectó a Xochimilco impactó también a Tulyehualco y a otras comunidades cercanas, dejando ver su articulación formando entre todas, un conjunto de comunidades que continua hasta el presente. En otras palabras en lugar de tomar a la comunidad como una unidad individual, este enfoque (Gupta y Ferguson, 1992:8) sugiere tomar en cuenta sus articulaciones en el espacio en el que ha existido para analizar los elementos que influyeron en la formación de esta comunidad. He puesto atención a muchas de las rupturas que se generaron durante este trayecto histórico, de las cuales considero que dos son las más importantes, por las modificaciones tan radicales que generaron en todos los ámbitos de la sociedad Xochimilca en este caso. Por un lado, está la llegada de los españoles con las profundas desarticulaciones que generó en las sociedades mesoamericanas existentes y por el otro, entrada la segunda mitad del siglo XX; la urbanización.

Pero lo que me gustaría resaltar y lo cual es central para la propuesta ya descrita (ver marco teórico) es que a pesar de las múltiples transformaciones que ha sufrido Tulyehualco, existe un elemento constante que se ha mantenido hasta el presente. En efecto, la agricultura como actividad productiva aún continúa siendo practicada por muchos de sus habitantes, y ha permanecido, independientemente de los distintos

regímenes de tenencia de la tierra a lo largo de su historia. Esto, como ya lo anoté, tiene implicaciones muy importantes en cuanto a la reproducción socio-cultural y explica, en parte, la continuidad de esta comunidad hasta el presente.

Etnografía de Santiago Tulyehualco

Santiago Tulyehualco como parte de un conjunto de pueblos

En este capítulo, se incluyen algunos elementos que buscan contribuir a enriquecer la metodología que se emplea en el estudio de los pueblos originarios, en la que primordialmente se han tomado comunidades singulares, considerando poco las relaciones que sostienen con las comunidades vecinas. En ese sentido, para conocer la situación actual de Santiago Tulyehualco, es necesario observarlo como parte de un conjunto, ya que mi perspectiva sugiere que el contexto comunitario del que es parte ayuda al sostenimiento de cada comunidad y no sólo lo que sucede al interior de cada una de ellas.

Santiago Tulyehualco es uno de los muchos pueblos que se encuentran en la zona sur, suroeste y sureste del Distrito Federal y que en total conforman lo que he llamado “un conjunto de pueblos”.¹ Este conjunto comprende los pueblos de las delegaciones Milpa Alta, Xochimilco y Tlahuac, así como en partes de Tlalpan y Magdalena Contreras, Álvaro Obregón y Cuajimalpa. Sin embargo yo me refiero a los pueblos de las delegaciones Milpa Alta, Xochimilco y Tlahuac por ser los más inmediatos

¹ He preferido utilizar el término “conjunto” de pueblos en lugar del de macrocomunidad, en primer lugar por tratarse de un territorio mayor que abarca los pueblos de tres delegaciones; Tlahuac, Milpa Alta y Xochimilco con los que Tulyehualco sostiene relaciones sociales, rituales y comerciales regularmente. Pero sobre todo, porque entre ellos no existe una forma de organización sociopolítica como en el caso de los pueblos de Milpa Alta, que se encarga entre otros asuntos de sus problemáticas internas y de su representatividad (Sánchez, 2006:156)

a Tulyehualco y con los que he detectado intercambios más intensos. En efecto, los circuitos de intercambio social, ritual y económico permiten trazar las relaciones que los pueblos tienen entre ellos. En el caso de Tulyehualco por ejemplo, las relaciones más constantes tanto sociales, rituales y económicas se dan con los pueblos de Tlahuac y con el resto de los pueblos de Xochimilco, por su cercanía geográfica, pero también con Chalco, Mixquic, Milpa Alta o aun mas lejos con San Miguel Chalma. Los eventos ceremoniales o fiestas tan característicos de estos pueblos, son un medio para reforzar estos vínculos presentes desde hace varios siglos atrás. En el plano económico, por ejemplo, Tulyehualco recurre a los pueblos vecinos (aunque algunas veces mucho más lejos, como a Chalco e inclusive a otros estados como Morelos, el Estado de México o Hidalgo) para abastecerse de los elementos necesarios para sus eventos rituales, como flores del centro de Xochimilco, cohetes de San Juan Ixtayopan o Chalco, bandas de música también de Chalco o Milpa Alta, jinetes y caballos para los jaripeos que vienen de diferentes pueblos y que muchas veces recorren todo *el conjunto* siguiendo un calendario festivo anual, y estos solo por mencionar algunos.

En el ámbito ritual, los intercambios se dan con San Gregorio Atlapulco, San Pedro Tlahuac, Milpa Alta, San Miguel Chalma a través de sus múltiples peregrinaciones, con la villa de Guadalupe en la parte norte y con los barrios de Xochimilco con la visita anual del Niñopa, entre otros. Socialmente, muchos habitantes de Tulyehualco han encontrado pareja en los pueblos vecinos durante las festividades u otros eventos similares, así mismo algunos miembros de las familias troncales se han establecido de igual manera en los pueblos cercanos, además de que los vínculos de amistad también son frecuentes. Este contexto, es de vital importancia también, ya que ha permitido construir una red de significados compartidos que refuerzan su carácter de pueblos frente a la siempre

voraz mancha urbana. Es decir, se valen del conjunto para mantenerse o resistir, circunstancia que sería diferente si estuvieran aislados.

Aunque con muchas particularidades en cada pueblo, es posible observar una regularidad en muchos elementos, desde las características medioambientales y actividades productivas como la agricultura, la producción de dulces, nieves, el amaranto, la pirotecnia, las plantas de ornato etc. es decir, aun mantienen algunas actividades que adquirieron durante su proceso histórico incluyendo las heredadas de su pasado mesoamericano y que impactan en su identidad y cultura, diferentes a las impuestas por el sistema capitalista. Las prácticas sociales que componen la vida comunitaria, los elementos que componen las festividades y el orden en que son colocados también es muy parecido; los ciclos festivos, carnavales, misas, los cohetes, castillos pirotécnicos, chinelos, portadas en las iglesias, recorridos de sus santos patrones, cantos, arreglos florales, bandas musicales, bailes y el tipo de música que se toca, jaripeos, peleas de gallos entre otros.

Todo se conjuga para generar una atmosfera rural y comunitaria que se respira sólo cruzando el periférico y atravesar las fronteras simbólicas (Medina, 2006) que conducen a los primeros pueblos de Tlahuac o Xochimilco. El territorio en que se pueden mover los habitantes de estos pueblos fuera de su espacio comunitario es entonces más extenso y les permite llevar a cabo o presenciar muchas de las mismas actividades que en sus localidades. Este margen cultural más amplio que tienen los habitantes de Tulyehualco junto con las relaciones que mantienen con los otros pueblos sean sociales, rituales o económicas, impiden el aislamiento y el deterioro de su cultura y su sentido comunitario.

Aunque contrastante, algo similar se puede observar en los pueblos de la parte norte del Distrito Federal, quienes mantienen una red de relaciones entre los que fueron una vez pueblos, por ejemplo: Santa Isabel Tola, San

José Ticoman y San Pedro Zacatenco, ahora transformados en colonias urbano-populares. Lógicamente las condiciones históricas y actuales de la parte norte aunadas a la menor cantidad de pueblos, ha repercutido en la vitalidad de su vida comunitaria.

Santiago Tulyehualco en la actualidad

La comunidad de Santiago Tulyehualco tiene una extensión de 297 hectáreas de zona habitacional, 405 has de tierra ejidal y 250 has en la parte cerril. Pertenece a la delegación Xochimilco y se localiza en lo que fue la zona lacustre de la Cuenca de México, entre los lagos de Xochimilco y Chalco a una distancia de 39 km del Centro Histórico de la Ciudad de México. A pesar de los fuertes cambios socio-espaciales que han afectado a este pueblo de Xochimilco en el siglo pasado, la delimitación de su territorio aún es claramente perceptible, este aspecto es importante para su identidad colectiva aun si se considera la importancia del conjunto en que se encuentra este pueblo. La percepción adentro / afuera o interno/ externo (de la comunidad), se logra debido a que entre todas sus fronteras existen espacios que sirven como puntos de referencia para diferenciarlo. Por ejemplo, en su frontera sur, limita con las tierras que rodean al volcán Teuhtli lo que significa una gran distancia antes de llegar a los pueblos de Milpa Alta. Al este, antes de hacer contacto con el pueblo de San Juan Ixtayopan (parte de Tlahuac) está el Parque de los Olivos que abarca varias hectáreas, al oeste, entre Tulyehualco y San Luis Tlaxialtemalco (otro pueblo de Xochimilco) se encuentra el bosque de “San Luis” (antes parte de Tulyehualco) lo que representa una distancia inhabitada entre los dos pueblos y finalmente en su frontera norte, entre San Pedro Tlahuac y Tulyehualco esta una parte del ejido de Tlahuac y el embarcadero de los “Reyes Aztecas”.

Tulyehualco cuenta con un Centro para el Desarrollo Integral de la Familia (DIF) donde se imparten cursos y talleres en beneficio de su población, una tienda de abasto popular y una lechería de LICONSA, un Centro de Salud Comunitario T. III y un centro de servicios comunitarios integrados (SECOI) del Gobierno de la Ciudad de México, una biblioteca pública, varios centros de alcoholicos anónimos, pero también se pueden encontrar varios consultorios de médicos particulares y de servicios odontológicos, además de 17 escuelas públicas: seis de educación primaria, un Centro de Asistencia de Desarrollo Infantil (CADI), siete de educación especial y tres de educación secundaria, de las cuales una es técnica, otra para trabajadores y una telesecundaria. También existen escuelas privadas que ofrecen los niveles educativos antes mencionados. Finalmente, se encuentran dos módulos del Instituto Nacional de Educación para los Adultos (INEA) ubicados dentro de la coordinación territorial y otro en las instalaciones del Desarrollo Integral de la Familia (DIF).

Tulyehualco cuenta con dos gasolineras en servicio, varias tiendas de abarrotes, entre las que se encuentra una mini “bodega Aurrera” recientemente construida y un hotel, esto último, está ubicado en la periferia de la comunidad, cercano a San Luis Tlaxialtemalco. Por otra parte, en Tulyehualco sólo se halla un cementerio para el total de su población, lo que ha ocasionado algunos conflictos por el derecho a sepultar a sus muertos con la gente que no es originaria de la localidad. Los conflictos en los panteones comunitarios de algunos pueblos originarios ya han comenzado a ser estudiados (Romero, 2010).

La organización social del espacio

A partir de la década de los cincuenta, la localidad de Tulyehualco comenzó a crecer de forma acelerada, producto de la expansión de la Ciudad de México. Esto trajo como consecuencia el surgimiento de nuevos asentamientos en su territorio, principalmente en las partes cercanas a los dos barrios fundacionales. Con el paso del tiempo, estos asentamientos se consolidarían y conseguirían el reconocimiento legal como colonias, multiplicándose al grado de superar en número a los barrios originales. En la actualidad, en Santiago Tulyehualco podemos encontrar dos barrios y veintiún colonias, aunque el proceso de expansión continúa hacia más terrenos de cultivo o reservas ecológicas.

Como ya indiqué, los criterios de diferenciación que seguiré para distinguir a los barrios de las colonias serán dos principalmente: la antigüedad y la densidad de habitantes originarios residiendo actualmente, siendo los barrios las unidades sociales que destacan por mejor cumplir dichos criterios.

En la actualidad, la composición social de las colonias y los barrios de Tulyehualco es heterogénea, ya que sus habitantes tienen su origen en los diversos estados de la república, desde los estados del sur hasta los del norte y de todas las regiones del mismo D.F. Con todo y eso, la cantidad de habitantes originarios se mantiene en un número considerable, siendo los barrios centrales de la localidad donde reside la mayor cantidad de familias originarias, disminuyendo la cantidad a medida que se aleja uno del centro, hacia la periferia. En estas colonias, las de la periferia, se halla la mayor cantidad de habitantes avecindados, quienes siguen llegando y colonizando más suelo agrícola.

Así, la casi totalidad de las unidades sociales en la localidad, cuenta con todos los servicios como el agua potable, la energía eléctrica, el alumbrado público, el drenaje, pavimento etc. Además todas ellas cuentan con una capilla que varían en estilo arquitectónico y tamaño. Cada capilla alberga a un santo patrón, protector de los habitantes de cada unidad social, cada año estos habitantes celebran una festividad en honor a su santo patrón. Para llevar a cabo dicha festividad cada unidad social (excepto en los barrios, ver descripción más adelante) cuenta con una estructura organizativa llamada patronato o en algunos pocos casos comisión. Este modelo tiene su origen en los dos barrios iniciales y fue reproducido posteriormente por las colonias durante su proceso de constitución. Con el paso del tiempo, las festividades de las colonias se fueron sumando al calendario festivo hasta completar el ciclo anual que se observa en la actualidad, el cual comienza el 20 de enero con la fiesta de San Sebastián y se cierra el 12 de diciembre con la fiesta de la Virgen de Guadalupe. Este conjunto de festividades, tiene como eje articulador a la fiesta del Señor Santiago, santo patrón de Tulyehualco, celebrada cada mes de julio.

La economía local

Pese a la urbanización desmedida que ha afectado a Tulyehualco en las últimas décadas, su extensión de tierra cultivable aún es considerable; entre la zona ejidal y la parte cerril suman unas 600 hectáreas, principalmente divididas en dos regímenes de tenencia de la tierra; la ejidal y la de pequeña propiedad. Con todo y lo anterior, la comunidad de Santiago Tulyehualco dejó de ser autosuficiente desde la década de los sesenta, pues la producción agrícola se redujo al grado de dejar de cubrir las necesidades del total de sus habitantes.

En el presente, la agricultura continúa siendo practicada en la localidad, cultivando principalmente maíz y frijol, complementados con otros como

haba, tomate, lechuga, calabaza, chile, huauzontle. Se cultivan también, algunos forrajes como la avena, la cebada o el cártamo, estos cultivos son para el consumo local pero también se venden en el mercado externo. A los productos anteriores, se suma la producción de amaranto y de aceituna, los más distintivos de la comunidad. Para la administración de la tierra ejidal, Tulyehualco cuenta con un comisariado ejidal, el cual agrupa unos 633 ejidatarios aproximadamente. La estructura del comisariado ejidal consta de un presidente, un tesorero, un secretario y el consejo de vigilancia, para los tres primeros puestos existe también un suplente.

La producción del amaranto en Tulyehualco, aun se mantiene como una actividad importante que agrupa a un sector de familias originarias. En el ciclo del 2010 primavera-verano y otoño se cultivaron 137 hectáreas del suelo disponible en Tulyehualco. La mayor parte de esta tierra pertenece a los mismos cultivadores, el resto es rentada a familias que ya no la siembran o a ejidatarios (OIEDRUS- SEDEREC, 2010). La diversidad de productos es abundante, aunque entre los que más se manufacturan están por ejemplo; las palanquetas, la repostería, barras de amaranto etc. La cantidad de productos promedio por unidad productiva es de 1500 piezas a la semana para el 50% de las unidades, mientras que el restante 50% produce más de 500 piezas semanales (Méndez, 2011:95).

La comercialización de los productos de amaranto se realiza de acuerdo a la capacidad de cada unidad productiva y puede ser vendiendo en la calle, en un local establecido o semi-establecido, o bien a través de pedidos en mayor volumen a mercados contactados; estas estrategias de venta no son excluyentes una de otra, más bien son complementarias. También venden por pedidos en su mismo taller, o asisten a eventos como ferias, congresos o tienen un sector de mercado en las afueras de escuelas, de las salidas del Metro o dentro de plazas comerciales. Existen pocos casos que venden sus productos a cadenas comerciales, tienen contratos colectivos

entregando a los reclusorios, escuelas o al D.I.F (Méndez, 2011:96). Sin embargo, el evento a donde la mayoría de los productores de amaranto asiste, es la feria local, que se realiza año con año desde hace más de 60 años, según cuentan los mismos productores. Esta feria también tiene su propia estructura organizativa; un patronato con un presidente, un secretario, un tesorero y algunos vocales. La elección es por medio de una asamblea y la duración del cargo es anual, aunque algunas veces duran más tiempo, según decisión de los miembros.

Algo similar ocurre, pero en mucha menor medida, con la producción de aceituna, los productores son menos y no existen estudios sobre este grupo para agregar más datos al respecto. Lo que si es que su producción continúa y es frecuente ver en las calles o en el mercado a algunas personas con sus carretillas llenas de aceitunas. Estos productores se suman a la feria del amaranto por lo que el nombre completo de la feria es “feria del amaranto y el olivo” aunque los puestos donde se ofrecen productos derivados de la aceituna son los menos, siendo las mismas aceitunas y el aceite de olivo los más buscados. En términos sociales, estos dos productos tienen un efecto importante en la identidad colectiva de la comunidad de Santiago Tulyehualco y en conjunto con toda la producción agrícola local, constituye uno de los espacios de reproducción socio-cultural y del sentido comunitario. Aunque, vale la pena mencionar que no es el ámbito más incluyente, pues las personas que tienen tierra o las que siembran son muy pocas en relación con el número total de habitantes. Es importante añadir que los productores de amaranto, complementan los ingresos familiares con otras actividades, es decir la producción y comercialización del amaranto no es suficiente para el gasto familiar.

Otra actividad importante no sólo de Tulyehualco sino de la región conformada por muchos de los pueblos de las delegaciones Tlahuac, Xochimilco y Tlalpan, es la producción lechera, que hasta 1994,

promediaba 11 cabezas de ganado y una producción lechera de 8 litros por día (Lozada et al, 1993:157-161). La crianza de ganado es una actividad complementaria que practican muchas familias originarias en las que aún predomina el ganado bovino, pero también se crían algunas especies de aves, conejos, puercos, ganado caprino y ovino (Méndez, 2011:79). Para sostener la ganadería local se echa mano de algunos de los cultivos ya mencionados.

La Feria de la Nieve es otro espacio de gran importancia entre los habitantes de Tulyehualco. Durante el mes de abril se agrupan 80 productores aproximadamente en la Feria de la Nieve. Si bien el número de productores es menor que el de los alegrilleros, muchos habitantes saben cómo prepararla y regularmente lo hacen para acompañar una fiesta o lo ofrecen a las visitas como postre, sobre todo en los meses calurosos. Este grupo también tiene un patronato con una estructura similar a la de la feria del amaranto, con un presidente, un secretario y un tesorero, el cargo dura de uno a dos años y se eligen en asamblea.

El comercio es una actividad que florece en Tulyehualco, favorecido por su posición geográfica que conecta a localidades de Tlahuac, Milpa Alta y Xochimilco. Esta condición propicia el tránsito de miles de personas diariamente por su territorio, que consumen los diversos productos que ahí se encuentran. El comercio recibió un importante impulso derivado de la venta de tierras a la que algunos habitantes recurrieron para posteriormente invertir el capital en establecimientos comerciales. El mercado fijo, perteneciente al programa del gobierno del Distrito Federal “Mi mercado”, aglutina a varios comerciantes que ofrecen desde carne de res, pollo, verduras hasta tiendas de abarrotes y locales de comida. Este mercado también tiene una organización para administrar los asuntos comunes y para su representación.

En un intento por abordar la economía de Tulyehualco, se podría concluir, primero, que en esta localidad se han mantenido formas de producción que no presentan una lógica capitalista, a pesar de estar plenamente articulada a esta última. A ella se suman a otras como el comercio para dar vida a una economía local, “paralela” que convive con las formas hegemónicas impulsadas por el sistema capitalista y el Estado. Esta economía tiende más hacia “autosubsistencia”, debido a los bajos niveles de producción, muchos de los cuales se destinan al consumo interno, no permiten generar excedentes para competir en el mercado y no son suficientes para la subsistencia de los productores ya que la mayoría de estos, tienen que recurrir a otras actividades para complementar sus ingresos necesarios.

Del análisis de la economía local, me interesa destacar dos aspectos de suma importancia; por un lado, puesto que la agricultura es la única actividad productiva que se ha mantenido presente en esta comunidad hasta la actualidad, y dado que de ella se desprende una forma de organización particular de las relaciones de producción, es que tomo a la unidad doméstica agrícola como la unidad mínima de organización social en la cual otras formas de organización se montan o echan mano para su funcionamiento. Además de que la importancia social de la unidad doméstica radica en que es el único sistema económico y social que dirige la reproducción básica de los individuos (Meillassoux, 1993:9). Este último aspecto junto con las características ya señaladas de la economía local, y su articulación con la ciudad, es que me permite plantear que existen varios puntos de articulación con la economía nacional y el sistema capitalista, uno es el comercio y, considero el más importante a través del suministro de fuerza de trabajo que se coloca en sus diferentes niveles de su estructura y donde la economía local desempeña un papel central en la continuidad de esta forma de organización social (la comunidad doméstica).

Ahora bien, lo anterior es un intento por relacionar el parentesco con los otros datos de la organización económica, social y política de esta comunidad y que serán abordados más adelante, así mismo, obedece a la necesidad de reconocer la articulación de diferentes actividades productivas. Pensando a Tulyehualco como una localidad que ocupa un lugar en la economía nacional y mundial.

Finalmente, quisiera mencionar otro plano de esta localidad: el deporte o las actividades que engloban el término. Este ámbito podría ser visto como un mecanismo de reproducción comunitaria “emergente” es decir que es un mecanismo relativamente reciente, ya que las comunidades constantemente se adaptan al entorno, al desaparecer algunas por presiones del mismo contexto, estas buscan alternativas para mantenerse vivas. A estos mecanismos emergentes se suman también los ya existentes.

En la localidad de Tulyehualco se encuentran instalaciones de primer nivel para la práctica del futbol soccer, el frontón, el básquetbol y pistas para corredores. Esta localidad ha producido atletas de talla mundial, en futbol, pelota vasca, frontón o atletismo. Algunos de ellos han participado en competencias nacionales y en el extranjero, trayendo premios importantes a la comunidad. El deporte permite tender puentes entre generaciones, ya que los atletas retirados fungen como entrenadores, transmitiendo el conocimiento pero también el sentido comunitario. Dada la abundancia de torneos entre las comunidades cercanas y más allá de la misma delegación, estas actividades permiten también la preservación y reforzamiento de los vínculos entre los diferentes pueblos. Esta sin duda es una veta que sugiere una variedad de temas, que prometen ser provechosos para el estudio de los pueblos originarios de la ciudad de México.

En conjunto, con una visión tanto sincrónica como diacrónica, he buscado crear una panorámica general de la comunidad de Santiago Tulyehualco que ayude a comprender la situación tan compleja que representa ser una comunidad en el contexto urbano, manteniendo su capital cultural al mismo tiempo que es parte de la Ciudad de México. Lo que demuestra su capacidad de adaptación y la vitalidad de su vida comunitaria.

Capítulo III

La dimensión religiosa de Santiago Tulyehualco

La delegación Xochimilco y la práctica religiosa

Para abordar la dimensión religiosa de Santiago Tulyehualco es necesario abrir antes la mirada y observar el contexto del que es parte. Actualmente, la delegación Xochimilco, en lo que a la práctica religiosa respecta, podría ser caracterizada como un espacio dinámico de tensiones constantes entre tres diferentes actores. Por un lado, la iglesia católica oficial, por el otro, las comunidades (y sus especificidades culturales) que la integran y finalmente las cada vez más diversas religiones que llegan a su territorio.

La mayoría de la población en Xochimilco profesa la religión católica, ya que el 91% se declara católico, cifra que lo coloca ligeramente por encima del promedio nacional, el cual es 88%, y a la del Distrito Federal (Landázuri y López, 2004:149). Xochimilco pertenece a la Arquidiócesis de México, es parte de la VII Vicaría y está estructurado a partir de parroquias, rectorías y capillas.

La práctica de la religión católica en Xochimilco esta permeada por la cultura Xochimilca de raíz mesoamericana en general y por las particularidades de cada lugar, desde los pueblos, los barrios o las colonias etc, los cuales le imprimen su estilo. De esta interacción entre las comunidades y la institución católica se ha generado, ya desde hace mucho tiempo, una tensión continua. Las comunidades y concretamente las organizaciones locales, se han encargado de celebrar las múltiples festividades que se desprenden de los ciclos anuales, entre las que se encuentran las importantísimas fiestas patronales. La iglesia católica las ha tolerado y participa de ellas, pero de forma mínima, buscando siempre

encauzarlas según los intereses que representa. Pero además, en términos generales, la iglesia católica siempre está tratando de ganar terreno, por ejemplo desde al año 2000 ha puesto en marcha el Sine (Sistema de nueva Evangelización) en la parroquias de Xochimilco. Este programa busca ampliar el espacio y las metas de evangelización, mediante la creación de comunidades eclesiales y las vistas a casas, una especie de “re-evangelización” además de otras actividades, con ello se busca “liberar” de las ataduras de la “religiosidad popular” (Landázuri y López, 2004:151), forma despectiva de llamar a la religión comunitaria, que la coloca en un lugar subalterno respecto al catolicismo dominante. Sin embargo, la estrategia toma precisamente a la práctica de la religión comunitaria para esta re-evangelización, ya que los párrocos u otros representantes de la iglesia católica, invitan a las reuniones que organizan a figuras representativas de la comunidad, como son los mayordomos, los posaderos o los comisionados encargados de la organización de las festividades, quienes además, la mayoría de las veces, son líderes comunitarios con prestigio y reconocimiento entre los habitantes. En estas reuniones o pláticas se les comparte la palabra y enseñanzas de dios desde una perspectiva institucional, tratando de convencerlos de apearse a los preceptos católicos ortodoxos.

A esta ya de por si tensa interacción, se ha sumado en las últimas décadas un tercer actor, las religiones evangélicas y cristianas no evangélicas. En Xochimilco existen al menos 36 congregaciones no católicas, con sede en más de 70 templos. Entre las comunidades no católicas se encuentran las iglesias evangélicas agrupadas como sigue: históricas (bautista, metodista, presbiteriana), pentecostales (Asamblea de Dios, Iglesia de Dios en la República Mexicana, Movimientos de Iglesias Pentecostes Independientes, Iglesias Cristianas Interdenominacionales), y las iglesias cristianas no evangélicas (Luz del Mundo, mormones, testigos de Jehová) que se diferencian de las primeras porque, además de usar la Biblia y difundir

sus enseñanzas, son milenaristas es decir plantean la inminencia del fin del mundo (*op, cit.*, 2004:153). El primer templo no católico se estableció en el centro de Xochimilco a finales del siglo XIX. Sin embargo, la mayor proliferación de cultos se ha dado en los últimos veinte años. La población perteneciente a ellos es poco numerosa en comparación con la católica. Sin embargo, se distribuye por todo el territorio de la delegación Xochimilco y está en crecimiento constante. Aquellas comunidades que se encuentran más establecidas llevan a cabo sus reuniones en templos e iglesias y las que se encuentran en proceso se reúnen en casas, canchas deportivas, parques u otro tipo de espacios. Es interesante destacar que de acuerdo a los resultados arrojados en este mismo trabajo (Landázuri y López, 2004), el 60% de los no católicos entrevistados en Xochimilco, son migrantes.

Esta movilidad religiosa, por parte de los habitantes de Xochimilco, sean originarios o avecindados, puede deberse a diferentes razones, sean de índole religiosa o a factores sociales. Aunque los resultados que se desprenden de tal movilidad para cada uno de estos sectores no son iguales, por estar insertos de diferente forma en el entramado de relaciones sociales del espacio donde habitan. Sin embargo, concuerdo con el señalamiento de Salles y Valenzuela (1997:77) quienes atribuyen al fracaso de las instituciones sociales que funcionan en los órdenes seculares, y del proyecto moderno de sociedad para resolver problemas fundamentales de la vida de los diferentes sectores de la población (entre los cuales se encuentran las enfermedades, el hambre, la dificultad para conseguir empleo, la violencia o pobreza). En ese sentido las congregaciones no católicas se colocan como alternativa, puesto que muchas de ellas ofrecen diversos servicios a la población por medio de programas de la rehabilitación y prevención de alcohólicos, drogadictos y víctimas de la violencia intrafamiliar, apoyo moral y material a quienes lo permiten. A todo lo anterior se suma la crisis reciente de la iglesia católica y sus deficiencias operativas. Los efectos de la presencia de otras religiones

y sus prácticas por ejemplo entre los habitantes originarios de Xochimilco que deciden cambiar sus creencias religiosas, es que se genera un rompimiento con la religión comunitaria que a su vez amenaza la desestructuración de sus formas de organización comunitarias y relaciones familiares.

De entre los actores antes descritos, la iglesia católica sería la fuerza más importante pese a la crisis por la que atraviesa, ya que las demás iglesias aún no adquieren suficiente fuerza, en este caso quien más pierde son las comunidades que ahí se encuentran, pues tienen que resistir los embates de la iglesia católica, que desaprueba sus prácticas religiosas y, por el otro lado, las iglesias no católicas, que aprovechan los efectos del modo de vida actual para ganar terreno.

Desde la perspectiva del estudio antes citado (Landázuri y López, 2004:154), la tensión generada por la convivencia de estos tres actores en el territorio Xochimilca podría ser abordada desde los siguientes ángulos; como exclusión del otro, como pugna por el poder o control y como respuesta ante la amenaza que significa en la reproducción del sentido comunitario. Estos factores señalan problemáticas y vetas de análisis que permiten caracterizar a Xochimilco cómo un escenario complejo de tensiones, donde la práctica religiosa es una arena que constantemente modifica la cultura y las relaciones sociales, que muestran como la iglesia católica mantiene fuerza suficiente para mantener el control que ejerce sobre la población de Xochimilco y la única con posibilidades de hacerlo, tomado en cuenta su fuerte arraigo y el respaldo del Estado mexicano, mientras las comunidades están bajo un fuego cruzado y quienes tienen más que perder. Estos mismos factores, serán tomados en cuenta en el caso que aquí nos ocupa, aunque con algunos matices, pues en lugar de hablar de exclusión, seguiré a estos actores conviviendo en un mismo espacio.

En Santiago Tulyehualco, la iglesia católica es también la que tiene más presencia y la que sigue la mayoría de la población, esto se puede constatar de forma cotidiana los días domingo cuando las capillas y la parroquia se saturan para escuchar misa -aunque habría que destacar la presencia de una de las únicas capillas no católicas, que está localizada en la plaza Quirino Mendoza- la mayoría de quienes lo hacen son habitantes originarios y algunos otros avecindados. En contraparte, la presencia de otras religiones aún no es tan notoria, no hay grandes iglesias construidas en su territorio y las pocas que hay son muy pequeñas y la mayoría tienen como sede una casa particular adecuada para tal propósito.

Respecto a lo que sucede en Tulyehualco en el ámbito religioso, aquí también existe un grado de tensión entre la iglesia católica y la comunidad y en menor medida con otras religiones, ya que la presencia de estas últimas aun no es tan notoria. Se puede decir que la tensión mayor se da entre la iglesia católica y la comunidad debido a las razones antes expuestas para el territorio que comprende Xochimilco. Lo anterior permite observar la configuración de las relaciones entre estas fuerzas, principalmente entre la iglesia católica y la comunidad, sin embargo la práctica religiosa también será tomada en cuenta en relación con los “otros” en Tulyehualco, principalmente con los habitantes avecindados.

La religiosidad de los pueblos originarios

La tensión con la iglesia católica oficial es propiciada en parte, porque la comunidad de Tulyehualco no sigue completamente sus lineamientos, puesto que la práctica religiosa está densamente inmersa en la cultura de la comunidad, que como ya indique antes, contiene aún elementos de raíz mesoamericana, lo que me hace poner atención en la práctica religiosa y no en aspectos normativos dictados por la iglesia oficial. De ello, se deriva mi propuesta siguiendo a Geertz (1973:90) de ver a la religiosidad de Tulyehualco como *un conjunto de símbolos y prácticas compartidos colectivamente que condensan una pluralidad de sentido, capaces de establecer poderosos y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres. Mucho de este sentido encuentra su origen en la cosmovisión mesoamericana y que si bien, una gran parte de estos símbolos y prácticas tienen un referente sensible asociado a la tradición católica, esta no agota su complejidad* (Gutiérrez 2011). Otras formas de definir la religiosidad de los pueblos originarios, atendiendo a sus particularidades han sido llamarla *religión comunitaria* (Medina, 2007e) o un *cristianismo mesoamericanizado* (Medina, 2012: 225-261).

Desde esta visión de la religiosidad, se plantea la posibilidad de que los símbolos religiosos sinteticen elementos diferentes, parte de otras cosmovisiones. Entender esta posibilidad se logra cuando se deja de ver a los símbolos como elementos terminados, redundantes que están ahí en lugar de algo o para representar algo más (Cohen, 1985: 14-16). Entendidos así los símbolos sólo permiten una limitada posibilidad de interpretación a los individuos, manteniéndolos al margen de su cultura y convirtiéndolos en pasivos sujetos de esa cultura. En cambio, si se piensa en los símbolos (de la cultura en general) como elementos maleables, abiertos o ambiguos con la capacidad de atribuirles sentido por parte de

quienes los usan y comparten, se podría entender cómo se logra que la comunidad adopte formas estructurales o materiales externas para transformarlas en el proceso de importación y fundamentalmente ser reconstituidas con el sentido propio de los habitantes de la comunidad, de esta forma estos elementos importados se convierten en nuevos medios para la expresión del sentido comunitario (Cohen, 1985:46).

La etnografía ha documentado múltiples ejemplos provenientes de diversas regiones del mundo, donde las comunidades han adoptado una forma externa y la han resignificado para que refleje su propio sentido comunitario y se mantenga ante los cambios inevitables que enfrenta. Uno de ellos ha sido recogido en un grupo de nativos, los *Micmac* o *mi'kmaq* de Nueva Escocia, en Canadá, y su reformulación de la celebración del día del santo patrón católico (Larsen, 1983:47). En el tiempo cuando se establecía la primera colonia europea, los jefes de los grupos cercanos se reunían en verano cerca de la costa para discutir asuntos políticos. Al mismo tiempo las familias se juntaban para celebrar sus vínculos, renovar alianzas, pactar matrimonios etc. En algún momento, los jesuitas buscaron insertar contenido católico en esta festividad, y en un tiempo no muy largo la fiesta se convirtió en el día de gracias para Santa Ana. En la actualidad el día de Santa Ana se ha convertido en el evento más importante del año para este grupo, y no precisamente como una ocasión de renovar el convenio con el santo protector, sino como un instrumento de incorporación étnica, una ocasión para comunicar la unidad nativa y reclamar su nacionalidad.

Desde mi perspectiva, este planteamiento puede ayudar para abordar el proceso de constitución de la cultura de los pueblos originarios a través de su historia y explicar cómo es que está compuesta a partir de elementos de diferentes visiones del mundo. Pero también puede ayudar para entender cómo se logra la adaptación de esta cultura a los cambios en su contexto, como en el caso de la creciente invasión de la Ciudad de México y de los medios masivos de comunicación. En efecto, no es nada nuevo observar,

en las diferentes celebraciones de los pueblos originarios, como los carnavales o las fiestas patronales, la incorporación de elementos culturales ajenos a la tradición local, como adornos en los trajes que los integran, comida o música, disfraces de personajes de televisión o de personajes políticos nacionales o internacionales en los carros alegóricos, en los espectáculos, etc.

Este planteamiento respecto de los símbolos (y de la cultura) podría definirse como una forma dinámica, incompleta y susceptible de soportar los cambios a los que se vea expuesta, y por lo tanto más efectiva pues los símbolos adquieren propiedades subjetivas directamente relacionadas con los sujetos, pero susceptibles de ser reconocida colectivamente. Lejos del “esencialismo” que algunos quieren ver en ella (Álvarez, 2011).

La religiosidad en Tulyehualco

La importancia de la religiosidad en Tulyehualco se puede deducir de la cantidad de festividades que se llevan a cabo a lo largo del año. Esta comunidad es uno de los pueblos con mayor número de celebraciones religiosas de la Delegación Xochimilco.

En esta comunidad se pueden encontrar varios ciclos de fiestas, de los cuales el más importante es el ciclo de fiestas patronales, ya que incluye a todas las unidades sociales de Tulyehualco, y el cual abarca todo el año, desde el 20 de enero, día de San Sebastián, hasta el 12 de diciembre día de la virgen de Guadalupe. Pero además, se llevan a cabo diferentes festividades que pertenecen al antiguo calendario mesoamericano y que aunque en la actualidad pudieran no llevarse a cabo en las mismas fechas, si se puede observar una relación con las fases del trabajo agrícola (Medina, 2007e: 5-14). De ellas, estas serían las más importantes: La Candelaria, cuando al empezar el ciclo agrícola se bendicen las semillas; el

Carnaval, la cual presenta una densidad simbólica que remite a la fertilidad y que complementa la Fiesta de los Muertos y la Fiesta de la Santa Cruz, que corresponde a las grandes ceremonias de petición de lluvias que se pueden observar en Mesoamérica.

A estos ciclos festivos se suman otras celebraciones religiosas que son llevadas a cabo en diferentes unidades territoriales de Tulyehualco, entre ellas las representaciones de semana santa o las posadas, el día de la virgen de Guadalupe o la Navidad. Otros eventos que destacan son: la visita del señor de Chalma y la del NiñoPa, lo cual sucede una vez al año, y finalmente las múltiples peregrinaciones que se efectúan todo el año y a distintos santuarios, principalmente a Chalma y a la Basílica de Guadalupe, pero también a San Juan de Los Lagos en Jalisco o a la Virgen de Juquila en Oaxaca (ver anexo III)

En este trabajo como ya lo he mencionado antes, se abordará el ciclo anual de festividades patronales de Santiago Tulyehualco y que serán referidas como rituales comunitarios, En este apartado, (ya que en el siguiente, este mismo ámbito será abordado como una arena política) se pondrá más atención en cómo estos rituales confirman y fortalecen la identidad colectiva, en cómo son uno de los medios más importantes a través de los cuales sus habitantes experimentan el sentido comunitario y con los cuales se reproducen y reafirman los límites de la comunidad.

También mostraré la relación que existe entre la organización social del espacio, el ritual y la distribución de los habitantes originarios y avecindados en la comunidad.

El ciclo de fiestas patronales

Con fines analíticos he agrupado a las festividades que componen este ciclo en dos categorías *las festividades centrípetas* y las *festividades centrifugas* que por sus características organizativas tienden a acercarse o a alejarse del centro, establecido a partir del manteniendo de la unidad o el sentido comunitario.

Primero describiré lo relativo a la organización de dichas festividades y las relaciones que a partir de ellas se establecen entre los habitantes y las unidades sociales en la comunidad. Comenzaré con las festividades centrifugas, las cuales son las más numerosas, para continuar con las centrípetas, que son las menos, pero con igual o mayor importancia por su capacidad de cohesión. El argumento que subyace a esta conceptualización es que esta es una estrategia que ha desarrollado la comunidad dadas las dimensiones que ha alcanzado en la actualidad. Con la existencia de estos dos tipos de fiestas se generán un equilibrio en términos organizativos y de cohesión. Las fiestas centrípetas reproducen en menor escala el sentido comunitario con su fiesta patronal año con año para ser, durante las dos fiestas patronales mayores, articuladas simbólicamente completando la imagen de comunidad. Así, unas y otras son de vital importancia.

Como ya también indiqué, cada uno de los barrios y colonias en Tulyehualco cuentan con un santo patrón y una capilla. Las colonias de “nueva” creación, sobre todo las que se sitúan en la parte plana de la comunidad y más próximas al centro de ella, están compuestas por miembros descendientes de familias originarias, pero también por habitantes migrantes o avecindados. Es decir que cada unidad social en Tulyehualco, contiene un número variable de familias originarias cuyos vínculos se reafirman en la vida cotidiana pero sobre todo en los rituales comunitarios, como será mostrado a continuación.

Para la celebración de su fiesta patronal se ha generado en todas las unidades sociales, como en toda forma de organización, una estructura que se encarga de lo necesario para que la fiesta se lleve a cabo. A diferencia de otros pueblos originarios en la Ciudad de México, en donde las organizaciones comunitarias se conocen como mayordomías, comités o comisiones de festejos, en Tulyehualco a estas estructuras organizativas se les llama patronatos, los cuales se encargan de la organización de las festividades religiosas, pero también los hay para la organización de otros eventos colectivos o actividades productivas.

El hecho de que estas estructuras organizativas aparezcan en diferentes ámbitos, me lleva a incluir una descripción más detallada sobre los patronatos y su estructura, sus funciones y composición. La composición de los patronatos encargados de las festividades religiosas presenta cierta regularidad en todas las unidades sociales de Tulyehualco, estando integrados por un presidente, un tesorero, un secretario y varios recaudadores, aunque la actividad de recaudar la llevan a cabo todos por igual. Sin embargo, en la toma de decisiones los votos de los tres primeros puestos tienen más peso, aunque se trata de alcanzar un consenso. Durante un periodo establecido anterior a la festividad, cada domingo los patronatos de cada unidad social recolectan recursos económicos entre los habitantes de su unidad (excepto para las festividades centripetas). La cantidad que se pide a cada familia la acuerdan previamente los miembros entre los integrantes de los patronatos y se permite cubrirlos en una sola exhibición o en varias de acuerdo a las posibilidades de cada familia. Hay algunas familias que no cubren el total pero se les reconoce, mientras que otras aportan un poco más o hacen donaciones en especie, o se ofrecen a patrocinar o a hacer, por ejemplo, la portada de la iglesia. El plazo para las aportaciones finaliza unos días antes de que se lleve a cabo la festividad. Es importante mencionar que también los integrantes de los patronatos aportan recursos y algunas veces superan la cuota establecida,

pero además aportan cohetes, flores, música o comida. Para recolectar los recursos necesarios los patronatos buscan que algunos habitantes de su colonia aporten algo más, sea con dinero o en especie, sobre todo aquellos que se sabe cuentan con buenos ingresos. El punto de reunión de los patronatos, regularmente, es la capilla de la unidad social en cuestión.

Algunos meses previos a la festividad, los integrantes de los patronatos buscan los mejores presupuestos en los pueblos cercanos de la región, para comprar los cohetes, las flores, la música etc. Es decir, los elementos que componen la fiesta patronal, lo que muestra algunas de las redes comerciales con los pueblos circundantes. Para reunir estos elementos disponen de 6 meses previos al día de la celebración y siempre buscan el mejor precio. Otra de las tareas de los integrantes de los patronatos es conseguir entre sus redes de parentesco y de amistad, ayuda para llevar a cabo la fiesta, sea con dinero o con algún elemento que se requiera. También entre dichas redes, se buscan a algunas familias que alimenten a las bandas de música que acompañaran en las diferentes actividades del día de la fiesta. Regularmente son dos, ya que se les invita el desayuno y la comida. A quienes se ofrecen en la tarea de alimentar a los músicos se les llama *mayordomos* y es interesante observar cómo este término en Tulyehualco es asignado a una actividad menor, a diferencia de otros pueblos originarios, donde son figuras centrales.

Algunos patronatos han colaborado para la construcción o mejoramiento de la capilla local, por lo que ya tienen una trayectoria larga operando, es decir que no tienen un periodo establecido como en otros lugares, por lo que no existe la rotación o el escalafón, característico del sistema de cargos (Chance y Taylor, 1985), en consecuencia, con lo anterior se refuerza uno de los principales argumentos para no aplicar este término en las organizaciones comunitarias en el contexto específico de Tulyehualco. Para ser parte de un patronato, se busca la solvencia económica, la buena reputación como parte de la comunidad y con ganas de trabajar, ya que no

existe remuneración económica y si muchas actividades en qué participar. Luego, algún miembro del patronato propone al candidato, se somete al voto y finalmente, se pone un tiempo a prueba; la duración en el puesto depende más de la disposición de tiempo y de la salud de la persona. Para cubrir los puestos vacantes regularmente se echa mano de los amigos o familiares y con ello se activan las redes de parentesco y de amistad. En consecuencia, esto permite observar cómo los patronatos están compuestos en su gran mayoría por habitantes originarios, la participación de los habitantes alevindados esta “permitida” pero es mucho menor y están colocados en la parte baja de la estructura.

Aparte de las actividades antes descritas, necesarias para llevar a cabo la fiesta patronal, los patronatos se encargan de darle mantenimiento a la capilla, cortando el pasto, barriendo, sacando la basura, entre otras actividades y que de alguna forma los coloca en términos generales, a cargo de una parte importante de la práctica religiosa en la comunidad.

Los patronatos son independientes de la autoridad territorial, es decir el coordinador territorial, aunque algunas veces éste colabora prestando equipo de audio, mesas, sillas, el templete para los espectáculos etc. Pero esto depende del coordinador en turno, por lo que no todo el tiempo se logra la cooperación entre estos dos actores, ya que este último es una figura ambigua que tiene que responder a la línea proveniente de la estructura delegacional de la cual es parte y a las necesidades de la comunidad, quien lo elige por medio de una votación que regula el Instituto Electoral del Distrito Federal.

En otro trabajo (Gutiérrez 2010), he definido a los patronatos de Tulyehualco como *estructuras parapóliticas* en el sentido de Bailey (1968:281), quien las define como *un tipo de estructura que son parcialmente reguladas y parte independientes de una estructura política mayor con la que se relaciona y algunas veces entra en conflicto*. En este,

caso tomo a la iglesia católica y a la autoridad política de la comunidad; el coordinador territorial (y detrás de él la estructura política delegacional), como las estructuras políticas mayores, con las que se puede generar tensión y conflicto, aunque también se puede lograr la cooperación. De manera general, aunque de forma diferenciada, los miembros de los patronatos adquieren reconocimiento público y cierto prestigio, los más reconocidos se convierten en líderes de sus unidades o de la comunidad entera, algunas veces este prestigio y reconocimiento es utilizado como capital político en la búsqueda individual de alguna posición en la estructura delegacional, donde son cooptados por los partidos políticos como mediadores con la comunidad.

A propósito de la organización, resulta de suma importancia señalar cómo los sacerdotes, representantes de la iglesia católica, no intervienen de forma tan directa ni en la organización, ni en la celebración de las fiestas patronales. Regularmente “limitan” su participación e intervienen en casos que ellos consideran que contravienen los preceptos normativos de la institución que representan. Sin embargo la tensión se genera algunas veces por el control que aún mantienen sobre el recinto, las imágenes y los servicios de los cuales se encargan. En efecto, si bien su intervención es “limitada” o poco evidente, algunos conflictos se han generado entre el sacerdote local, su grupo pastoral y el patronato de la fiesta principal del pueblo, cuando se busca utilizar las instalaciones de la parroquia o la imagen del santo patrón al momento de vestirlo o de prepararlo para los recorridos que este hará por la comunidad a la hora de coordinar las misas; ya que pareciera que la agenda no coincide entre los eventos de la fiesta patronal encabezados por los habitantes de la comunidad y los eventos que están a cargo del sacerdote y sus grupos en los mismos espacios. Respecto de este tema mencionaré un poco más adelante otros ejemplos.

Particularmente en relación a los patronatos y su principal función en el ámbito religioso, se puede observar su papel en las unidades sociales, encargados de lo relativo a la festividad patronal, limitando su alcance a la unidad social a la que pertenecen. Los datos anteriores permiten reconocer la autosustentabilidad de las colonias en términos organizativos y en la generación de recursos para sufragar los gastos de su propia fiesta, es decir que giran sobre su propio eje; el santo patrón, su capilla y su fiesta, apoyados en su estructura organizativa y estableciendo una red de relaciones entre sus habitantes, que de esta forma reafirman su pertenencia a su unidad social y se diferencian de las otras unidades sociales. Este aspecto es de suma importancia, porque así la fiesta patronal puede ser entendida como un ritual que permite marcar los límites simbólicos de cada unidad, partiendo de la figura principal, su santo patrón.

De aquí la propuesta de caracterizarlas como fiestas centrifugas, ya que si bien estos rituales incluyen elementos que señalan la pertenencia a la comunidad, en cuanto a la forma más importante de organización social, las unidades sociales giran sobre su propio eje (excepto los dos barrios), lo cual no propicia la articulación entre ellas, es decir que si no existieran los rituales de alcance mayor, como la fiesta de Santiago Apóstol y la de la Virgen de Guadalupe, el sentido comunitario se vería seriamente afectado.

Las fiestas centrifugas: Los días de la celebración

Regularmente, se dice que las fiestas patronales en Tulyehualco duran ocho días, pero en realidad, sólo la festividad del santo patrón de la comunidad Santiago Apóstol tiene eventos los ocho días que dura su fiesta. Esto debido a los altos costos de las bandas de música para los bailes, los cohetes y demás elementos que se requieren en dichos eventos; sobre todo si se toma en cuenta que sólo esta festividad y la fiesta del barrio de la Lupita son apoyadas por toda la comunidad. En cambio, las

fiestas del resto de las unidades sociales (o fiesta centrípetas) sólo tienen eventos importantes el fin de semana más próximo a ella. Esto, debido a que el resto de la semana está destinada para el trabajo. Hay que recordar que la mayoría de los habitantes de la comunidad desempeña sus labores fuera de ella, ajustando sus horarios a los centros de trabajo donde están insertos. Pero además, otra gran parte sale de la comunidad para asistir a la escuela. De ahí que sea importante tomar en consideración estos dos ejes junto con otras instituciones del Estado, para observar la organización del tiempo en la comunidad en estos días.

Es por ello que lo más que puede durar ocho días en el resto de las fiestas, son los juegos mecánicos en la calle más próxima a la capilla. Estos juegos sólo son usados por la tarde cuando la mayoría ha regresado a casa después de sus actividades. Sin embargo, el fin de semana el número de actividades se incrementa. Esta secuencia de eventos es muy similar a la fiesta del santo patrón de la localidad, por lo que no es difícil imaginar que se le tomó como modelo a seguir.

En la capilla, el día del santo patrón, se le lleva mañanitas con mariachis, muy temprano y enseguida la misa en su honor. Pero además, el sábado y el domingo, el padre lleva a cabo una buena cantidad de misas, ya que la gente aprovecha para celebrar primeras comuniones, bautizos, bodas etc. El padre que asiste regularmente a las capillas del resto de las unidades sociales es el de la parroquia principal, excepto en la colonia San Sebastián y otras tres colonias que tiene a su cargo, ya que esta colonia cuenta con un sacerdote propio por tener la categoría de Rectoría. La misa principal el sábado es a la una y luego a la misma hora el domingo. La capilla se adorna con una portada, aunque no todos los años, ya que no siempre hay recursos para pagarla o alguien que pueda donarla. El gran número de eventos que los habitantes celebran esos días, como los mencionados, provoca que por todos los rincones de la unidad social haya fiestas particulares para celebrar con familia y amigos la boda, el bautizo

etc., lo que a su vez genera un ambiente festivo que se extiende más allá de la capilla y sus alrededores.

Los eventos recreativos van de los conciertos de música de varios estilos, bailes, un jaripeo, juegos mecánicos, espectáculos pirotécnicos, venta de comida y cerveza. Estos eventos están abiertos al público en general de la comunidad o de fuera de ella, aunque regularmente la mayoría de asistentes son habitantes de esa colonia y los menos de otras unidades sociales.

Otros de los componentes más importantes de la fiesta patronal en Tulyehualco, son los recorridos de los santos patrones por sus unidades sociales o por toda la comunidad cuando se trata de la fiesta principal. En el caso de las fiestas centrifugas, regularmente hay dos recorridos uno que va de la parroquia principal a la capilla en cuestión y otro que recorre algunas de las calles de esa misma unidad social. El primero tiene lugar generalmente los sábados por la tarde, y parte de la parroquia principal a la capilla que celebra su fiesta. Alrededor de las 5pm, la procesión sale de la parroquia y recorre las calles que la separan de su capilla. La procesión está compuesta por un grupo de chinelos o una cuadrilla de Caporales; los Caporales son un grupo de jóvenes y niños (principalmente) en edades que van de los 6 a los 30 años, hombres y mujeres, que vestidos con atuendos similares al de los vaqueros, acompañan en las festividades a los santos patrones en su recorrido. Las cuadrillas que regularmente se ven en los eventos de Tulyehualco son tres y están integradas principalmente por originarios. Las cuadrillas de Caporales van caminando y bailando en dos filas, una de mujeres y otra de hombres y al ritmo de la música, acompañan al santo patrón en su recorrido. Enseguida vienen los estandartes de todas las unidades sociales (colonias y barrios), una banda de música, la imagen del santo patrón y los acompañantes. El orden de estos elementos es el siguiente: en primer lugar, van los Chinelos o la cuadrilla de Caporales, enseguida, la imagen del santo patrón o patrona,

seguida de la banda de música y los estandartes representativos de cada unidad social y el del señor de Chalma, encabezados por el del santo patrón de la comunidad, el Señor Santiago. Todo el recorrido, desde que salen de la parroquia hasta que la imagen llega a su capilla, va acompañado con cohetes que indican la salida, el lugar por el que atraviesa y la llegada.

Durante el trayecto la gente que acompaña y la que sólo observa se muestra respetuosa, sin importar por ejemplo que para los automovilistas su camino se vea bloqueado por un tiempo, nadie se queja, toca el claxon o dice alguna mala palabra, sólo observan, se persignan, o algunas veces toman fotografías. Este aspecto, el de romper con lo cotidiano ya antes ha sido mencionado como una característica del ritual (Turner, 1969), en este caso, por unos minutos la gente deja de hacer lo que hace, el tráfico se detiene, el espacio cambia sus propiedades habituales y pasa de ser una vía de comunicación a ser un espacio ritual, comunitario. Al llegar a la capilla, los cohetes explotan por decenas durante unos minutos, la música suena y se recibe al santo patrón con un tapete de flores, o de arena pintada de colores, una vez que ha ocupado su lugar en la capilla se oficia una misa en su honor y se espera un tiempo para sacarlo a recorrer algunas calles de la misma unidad social.

El otro recorrido que es parte de la fiesta, se hace por algunas calles de la colonia, dependiendo en tamaño. Hay algunas que se cubren fácilmente otras que se recorren en partes y año con año cambian para abarcarla toda, como en el caso de la colonia San Sebastián. En este recorrido, el santo patrón es colocado en un anda para ser transportado con ayuda de dos personas, acompañando con cohetes, que también son una constante junto con la música de la banda de viento. Las personas adornan algunas calles por donde el santo patrón pasará y cuando lo hace se asoman a la puerta de sus casas, se persignan y rezan alguna oración o piden le piden

algún favor. Al terminar el recorrido la imagen regresa a la capilla y espera hasta el otro día para la misa dominical.

En este momento empieza la parte recreativa donde, como ya lo indiqué, se llevan a cabo bailes, conciertos de música o bailables etc. En otro lugar cerca de la colonia se lleva a cabo también el jaripeo en el que participan jinetes de la región pero también algunos locales. Estos jaripeos son itinerantes y tienen un circuito de fiestas a las que asisten a lo largo de la región sur del D.F y partes de Morelos y de las que son un elemento imprescindible.

Para señalar y agradecer la cooperación de los vecinos se publican unas listas en la entrada de la capilla donde se indica: el nombre de la persona, la calle donde vive y la cantidad que aportó para la festividad. Como ya lo anoté, la cooperación para la festividad está permitida tanto para los originarios como para los avecindados, estos últimos tienen en ello una forma de asimilación y posibilita la reducción del conflicto, tan importante es que algunas veces aportan más que los propios originarios.

Esta fiesta como se puede notar articula a las familias de la unidad social en cuestión, integra a los habitantes no originarios y permite reafirmar los límites de la unidad social, reproduce la cultura comunitaria pero en menor escala. Sin embargo, el grado de poder en términos de cohesión con el resto de la comunidad es menor, de tal forma que si no existieran las otras fiestas que cohesionan a todas las unidades sociales, por si solas, las unidades sociales girarían sobre su propio eje lo que crearía una imagen fragmentada de la comunidad.

La fiesta centrípeta

En Santiago Tulyehualco las fiestas centrípetas son dos, la del Santo patrón el Señor Santiago y la que se celebra en honor a la virgen de Guadalupe y que es la patrona del barrio de la Lupita, uno de los primeros dos barrios que constituían el núcleo fundacional del pueblo.

Entre estas dos fiestas con características centrípetas, existe una diferencia particular, es decir que en contraste con la fiesta patronal del Señor Santiago, la fiesta del barrio de la Lupita, tiene las propiedades de una fiesta centrípeta en lo que respecta a la organización, con ello quiero decir que también para su celebración todas las unidades sociales de la comunidad cooperan. Sin embargo, el día 11 de diciembre y parte del día siguiente no toda la comunidad puede asistir, debido a que la virgen de Guadalupe es una imagen de culto nacional por lo que hay muchos eventos ese día en la comunidad que dificultan la asistencia a las celebraciones del barrio de la Lupita, entre ellos diversas peregrinaciones a la Basílica de Guadalupe. Ya para la noche del 12 de diciembre, la comunidad se reúne para el gran baile que ofrecen los habitantes de la Lupita.

En el barrio de la Lupita hay dos organizaciones, una que se encarga de lo relativo al ritual y a la capilla y otra de la parte recreativa, es decir los espectáculos que acompañan a la fiesta. La organización que se encarga del ritual tiene a su cargo la recolección de los recursos y funciona como el resto de los patronatos, aunque su tarea es mucho mayor, ya que aparte de recolectar en su unidad social, también lo hacen en las demás unidades. Pero para ello esta estructura se monta en el resto de las estructuras organizativas de cada unidad social y así recolectar recursos en toda la comunidad. Un factor que permite ayudar en la participación del resto de los patronatos para esta fiesta son las redes de parentesco y amistad que atraviesan estas estructuras y de las que se echa mano. Los

demás patronatos funcionan de forma similar a los de su fiesta, ya que recolectan al interior de sus colonias o barrios una cantidad de recursos en apoyo a esta festividad. Los integrantes de los patronatos también aportan una cantidad a la que muchas veces se suman “gruesas” de cohetes o el pago de horas de música, principalmente mariachis para las mañanitas. Esta cantidad de recursos asegura que la magnitud de los componentes sea mayor; por ejemplo, las bandas de música, si bien no se comparan en cantidad con las que se presentan durante la fiesta del señor Santiago, si son mayores en calidad y por lo mismo en costo, lo que sugiere que la cantidad de recursos es similar en ambas fiestas. De hecho en cuanto a espectáculos musicales y bailes esta fiesta es más atractiva para los habitantes de la comunidad.

El día de la fiesta

La composición, el formato y la secuencia de los eventos en esta festividad es muy similar al de las fiestas centrífugas ya antes descrito. Desde la cantidad de las misas, los recorridos y los espectáculos aunque, como ya mencioné, estos son más grandes y costosos. Algo que resalta son las mañanitas y serenatas que se ofrecen la noche del 11 de diciembre a la Virgen de Guadalupe y la madrugada del 12 de diciembre. En la calle que conduce a la capilla, los puestos de comida se colocan junto con los adornos en la parte superior de la calle, contribuyendo a generar el ambiente festivo.

Como ya había indicado, la particularidad de esta festividad es que por ser un emblema religioso nacional, la virgen de Guadalupe se venera en todo México, característica que explica la cantidad de altares en las casas y en las calles de Tulyehualco, pero también en las sedes de las agrupaciones presentes en su territorio, como en la sede del comisariado ejidal o en los sitios de bicitaxis o microbuses. Lo anterior obliga a que donde haya una

imagen se lleve a cabo una misa en honor de la santa patrona de México, con música y comida para sus asistentes. Así mismo, como sucede en muchos lugares del país, de Tulyehualco parten miles de peregrinos hacia la Basílica de Guadalupe. En conjunto, estas actividades impiden la asistencia a los festejos en el barrio de la Lupita, en los días ya señalados. Sin embargo, la asistencia es mucho más nutrida la noche del 12 de diciembre el día del baile, cuando una de las únicas calles que comunican a Tulyehualco con el resto de los pueblos de Xochimilco se cierra completamente para montar el escenario donde tocarán los grupos invitados. La explanada que se forma con el cierre de la calle, ayuda a formar una idea de la cantidad de gente que asiste al evento, el cual es uno de los más esperado por los habitantes de la comunidad. Es importante concluir diciendo que estos eventos son abiertos para el público en general y gratuitos.

La fiesta del Señor Santiago, Santo patrón de Tulyehualco

Esta es la festividad de mayor tamaño y complejidad de toda la comunidad tiene lugar el 25 de julio, aunque se busca acomodarla en fin de semana, específicamente el domingo, para garantizar la participación de los asistentes. Los organizadores de esta festividad han estado a cargo de ella desde el año 2000. Cuando comenzaron tenían a cargo todas las actividades que componen esta festividad, sería hasta el 2008 cuando ya sólo se encargarían de los recorridos del Señor Santiago. En efecto, hasta antes de esa fecha este patronato se encargaba de la parte ritual, pero también de los eventos lúdicos de la fiesta. Por razones personales dejaron de hacerlo para concentrarse en la parte ritual. Como consecuencia de esta decisión, desde 2008 se formó otro patronato para encargarse de la parte lúdica, para ello el padre de la localidad lanzaría una convocatoria y él mismo se encargaría de dar el visto bueno hasta que quedara

conformado este patronato. Es muy importante señalar que estos patronatos están constituidos totalmente por personas originarias, por lo que no he encontrado evidencias de la participación de a vecindados. Para distinguir entre estos dos patronatos llamaré al patronato que se encarga de la parte ritual *patronato A* y al que se encarga de la parte lúdica *patronato B*.

El patronato B se encarga de la administración del espacio que está frente a la coordinación territorial y donde se colocan una gran cantidad de puestos de comida y cerveza durante los días de la fiesta, pero también de contratar a las bandas de música y demás eventos que se presentaran esos días. Para llevar a cabo estos eventos pide cooperación entre los habitantes de la localidad, también echa mano de los recursos que se obtienen de la renta de espacios a los vendedores que se instalan en la plaza Quirino Mendoza. Este patronato no se relaciona con el que está encargado de parte ritual y está más cerca de padre de la localidad. En este apartado pondré más atención a la parte ritual por lo que me ocuparé más en describir las funciones del patronato A.

El patronato A opera de la misma forma que el patronato de la fiesta centrípeta descrita anteriormente (la del barrio de la Lupita). Comienza a recaudar 4 meses antes de la fiesta entre las demás unidades sociales, ayudándose de sus patronatos respectivos. Pero también está encargado de organizar los dos recorridos de Señor Santiago, uno previo al día 25 de julio y que le llaman *visitas domiciliarias* y el recorrido del Santo patrón por las calles de la comunidad el domingo más próximo al 25 de julio. Primero, describiré en qué consisten las visitas domiciliarias del Señor Santiago, pero enseguida y antes de describir el recorrido por las calles del pueblo, he decidido incluir otro evento promovido por el padre de la parroquia en un intento por influir en la cultura comunitaria y que ilustra muy bien esta tensión entre la comunidad y la iglesia ortodoxa.

Otro de los eventos que componen esta festividad y previo el día de la celebración, son las visitas domiciliarias; una secuencia de visitas a diferentes casas donde el santo patrón se queda un día entero. Quienes deseen tener en su casa al santo patrón deben anotarse en una lista que lleva el patronato A con un año de anticipación. El número de visitas regularmente están entre las 7 y 8 cada año, es también notorio que la mayoría de las familias que visita el santo patrón son de habitantes originarios de Tulyehualco.

El día de la primera visita por la tarde (al igual que el resto de ellas), el santo patrón se saca de la parroquia y se viste con un atuendo especial que los encargados del patronato A se encargan de conseguir. Luego se coloca en un remolque que será jalado por un tractor para recorrer algunas calles hasta la primera casa que visitará. El remolque se adorna con flores y a la imagen la acompaña alguien en el remolque para evitar que se atore con los cables. Cada recorrido en estas visitas parecería una réplica del que se lleva a cabo el día principal, pero de menor dimensión. Así, el remolque tirado por el tractor es acompañado de música y comparsas de Caporales o de chinelos. El orden y composición es la siguiente: primero una persona que va tirando cohetes para abrir paso e indicar el trayecto, luego las comparsas de caporales, enseguida la banda de música y luego el tractor y el remolque donde viaja la imagen a caballo del Señor Santiago, (que por cierto, el caballo es real, disecado para este propósito), finalmente los estandartes de todas las unidades sociales y la gente que acompaña al recorrido. Los acompañantes son de todas edades, desde pequeños de 8 y 10 años hasta personas adultas, los niños también participan y lo disfrutan, lo que muestra también el papel reproductor de la cultura de estos rituales. Durante el recorrido, la procesión va alterando todo el orden cotidiano de la comunidad, atraviesa calles en sentido contrario, detiene el tráfico, las personas dejan de hacer lo que hacen y se

persignan o se unen a la procesión, sin embargo nadie se queja o toca el claxon, ni siquiera los choferes de transporte colectivo.

Al llegar a calle donde se localiza la casa en cuestión, se puede observar que ha sido adornada para recibir al santo patrón. Una vez en la casa, la imagen se baja del remolque y se coloca en el patio de la misma, su llegada se truenan docenas de cohetes, para que posteriormente alguien del patronato haga “entrega” del santo patrón al representante de la familia. El miembro del patronato les dice “aquí le entregamos al señor Santiago, se lo encargamos”. La mayoría de la veces las personas no pueden contener el llanto y agradecen la oportunidad de tener al santo patrón en su casa. Algunas veces las personas colocan imágenes de sus difuntos cerca del santo patrón, lo que demuestra el sentido que este tiene para los habitantes de la comunidad. Un poco más adelante, los miembros de la familia que alberga ese día al santo, ofrecen vasos de refresco a los presentes, y finalmente se reza un rosario, donde se reparte, café, té y pan a los asistentes, en jarras y canastas respectivamente. El santo se quedaría ahí hasta el día siguiente cuando otra vez por la tarde se traslade a la siguiente casa. Al día siguiente algunas personas pagan para que se celebre una misa antes de partir a la siguiente visita. Al término de la misa se ofrece de comer a todos los asistentes, entre los que se encuentran amigos y familiares de los anfitriones. Esta composición y la secuencia de eventos se repiten en todas las visitas (aunque cada familia aplica su estilo propio y según sus posibilidades monetarias), desde la primera hasta la última cuando después de estar ahí toda la noche se lleva a la parroquia donde permanecerá hasta el día del recorrido por el pueblo. Una vez en la parroquia la imagen se coloca del lado sur y ahí se le colocan adornos florales, y cañas de maíz aun verdes, pero además todas las imágenes de los santos patronos de las unidades sociales que integran Tulyehualco han sido llevadas a la parroquia y son colocadas en el altar al lado de la imagen del Señor Santiago, durante las misas las personas tocan la imagen y se

frotan su cuerpo o tocan su cabeza, le ponen papelitos en sus vestidos y le rezan oraciones para pedir algún milagro.

A continuación describiré un evento que sucedió en el periodo de festejos del santo patrón, y que era promovido por el sacerdote local, en un intento por incidir en la cultura de la comunidad. Este sacerdote, organizó un recorrido promoviendo una imagen del Santiago Apóstol diferente a la que reconocen desde hace ya muchas generaciones los habitantes de Tulyehualco y a la que se han encomendado sus padres y sus abuelos. El argumento del sacerdote local era que esta no era la imagen de Santiago apóstol, que la que venera el pueblo era un asesino que existió después que el apóstol Santiago, discípulo de Jesús. Por lo tanto promovía una imagen, que no va a caballo y que no se parece al Santiago Matamoros que monta en su caballo y ayuda a expulsar a los Moros de España. La estrategia para posicionar la imagen que el promovía, consistió en recorrer todas las capillas con el santo de “bulto” y oficiarle una misa, para ello se valió de los grupos que se encargan de enseñar el catecismo y otras actividades en cada capilla, e inclusive algunas veces de los patronatos de algunas colonias, (donde esto sucedió fue en las colonias periféricas, compuestas casi totalmente por avecindados).

El modelo de este recorrido es semejante al de las visitas del Señor Santiago: llega a una capilla donde se ofrece una misa por un padre sea el principal o alguno de los asistentes, ahí se queda 24 horas hasta la tarde siguiente, cuando se lleva a otra capilla, y así hasta recorrerlas todas. Estos recorridos contaron con muy poca asistencia y en su mayoría eran habitantes avecindados. Esta circunstancia, permite hacer referencia al caso de los migrantes que han llegado a Tulyehualco, en relación con la cultura y la integración a la comunidad, la cual es por demás relevante. Muchos de estos habitantes se asentaron en terrenos irregulares que posteriormente se transformarían en colonias urbano-populares con todos

los servicios. Estas colonias están asentadas en la “periferia” de Tulyehualco y la mayor parte de su vida transcurre entre el espacio que habitan y donde laboran, es decir, que no frecuentan las partes centrales de la localidad donde se encuentra la mayoría de habitantes originarios.

Ya que la mayoría de ellos vienen de regiones donde el catolicismo es la religión con la que crecieron, no les fue difícil adoptar el modelo de unidad social que se observa en la comunidad (un santo patrón, una capilla, una fiesta patronal y una estructura organizativa), similar al de los dos barrios originales. Esto les ha permitido ser parte del ciclo anual de fiestas patronales e integrarse a la comunidad y generar un sentido de pertenencia.

Esto se puede constatar cuando el estandarte que las representa es incluido en los recorridos que componen las fiestas patronales, incluyendo la de Santiago Apóstol. El orden de los estandartes sigue un orden preestablecido en estos eventos, al frente van los estandartes de la virgen de Guadalupe a la izquierda y del Señor Santiago a la derecha, enseguida el estandarte del santo que se celebra y luego el resto de los estandartes de las demás colonias. Otra forma de observar su inclusión es durante la misa principal del Señor Santiago en la parroquia, ahí las imágenes de sus santos patronos son colocadas en altar junto a la de el Señor Santiago. Así mismo, durante su propia fiesta se les permite salir de la parroquia principal con su procesión, donde los estandartes representativos de cada barrio y colonia acompañan al santo patrón de la colonia en cuestión. En términos organizativos, han creado una estructura siguiendo el modelo de los barrios, las cuales se articulan con los patronatos que tienen a cargo la fiesta patronal de Santiago Apóstol. Sin embargo es importante señalar que tanto en la forma de organizarse como en los elementos de sus fiestas, los habitantes vecindados incluyen algunos elementos de sus lugares de origen, lo que las hace particulares y diferentes de los que llevan a cabo los

habitantes originarios de Tulyehualco. Sin embargo, lo observado en este recorrido, el cual muestra que quienes acudieron al llamado del padre fueron los habitantes avecindados, apoyando la idea de posicionar la otra imagen, permite preguntar ¿qué tan fuerte es el sentimiento de integración a la comunidad de los habitantes avecindados?, la cual resulta otra veta de análisis para futuras investigaciones.

El recorrido del Señor Santiago por la comunidad de Tulyehualco

Este ritual es el componente más importante de la festividad del Señor Santiago, el más complejo, el más notorio, el más incluyente. Tiene lugar la mañana del domingo más próximo al 25 de julio y recorre una buena parte de la comunidad. Ese domingo muy temprano por la mañana, los miembros del patronato A se reúnen para sacar la imagen del santo patrón de la parroquia y subirlo al remolque que será jalado por una vez más por un tractor. Mientras tanto, poco a poco los elementos que integraran el ritual comienzan a llegar y van llenando el atrio de la parroquia principal, mismo que también es ocupado por las personas que celebraran algún evento en la parroquia como, en esos momentos, primeras comuniones colectivas promovidas por el padre local. Esta coincidencia de eventos hace que la escena se vuelva caótica, pero también ejemplifica muy bien el tipo de relación entre la comunidad y la iglesia católica, ya que el sacerdote no se involucra en los preparativos del recorrido, pero si ocupa una buena parte del espacio para sus eventos, dejando un rincón más alejado de la entrada de la parroquia para que lo utilice el patronato en los preparativos. Este movimiento de personas por el mismo espacio genera a la vez una admiración por la imagen del santo patrón pero también una sutil tensión.

Unos minutos más tarde, comienzan los cohetes para anunciar el inicio del recorrido, para ese momento la banda de música ya llegó y también comienza a tocar, el ambiente festivo se empieza a sentir.

Cuando el recorrido comienza, los elementos se alinean poco a poco al salir del atrio y ocupar la calle; primero van unas personas lanzando cohetes, luego una comparsa de Caporales y en medio de ésta el estandarte del señor Santiago, enseguida el tractor que jala el remolque que transporta la imagen del santo patrón, seguido de otro tractor que jala un remolque donde viaja la banda de música, detrás otras dos comparsas de Caporales y luego una agrupación de jinetes en sus caballos que son de Tulyehualco, pero también de pueblos cercanos como Milpa Alta, Mixquic, Tlahuac o de Xochimilco, como San Luis Tlaxialtemalco o San Gregorio, invitados por los miembros del patronato a participar en el recorrido. Los jinetes son predominantemente hombres adultos, pero también hay jóvenes y niños, además de unas pocas mujeres de varias edades. Finalmente en la parte trasera de la procesión vienen varios bicitaxis que tienen su base en la colonia San Sebastián. Acompañando a la procesión, se van sumando docenas de personas de todas las edades; niños y niñas mujeres y hombres, se unen al recorrido anual del santo patrón. Entre estos acompañantes, se pueden observar varias figuras reconocidas de la comunidad, entre ellas algunos coordinadores territoriales, tanto el actual como algunos que ya sirvieron en el puesto, comisarios ejidales, y otras figuras reconocidas.

El recorrido de la comunidad comienza por el barrio de Jesús de Calyecac, uno de los dos barrios de Tulyehualco, continua por sus calles hasta llegar a la frontera con San Juan Ixtayopan, luego, por el canal de la Mónera, llega a la colonia San Sebastián, donde hacen una parada en su capilla los integrantes del patronato de esta colonia quemando docenas de cohetes cuando llega la procesión, después de descansar un tiempo, el recorrido sigue hasta salir de San Sebastián y llegar a la colonia San Isidro, donde

hace otra parada en la capilla mientras se queman mas cohetes, después se dirige hacia la calle de Aquiles Serdán hasta llegar a la frontera sur, donde limita con San Luis Tlaxialtemalco; en el trayecto la procesión detiene el tráfico de una de las arterias más importantes que comunica a Tulyehualco con el resto de Xochimilco y una entrada a la ciudad de México. Al llegar al límite con el bosque de San Luis, la procesión dobla a la izquierda para tomar la otra avenida que corre en paralelo con la anterior y llevarla de regreso a la comunidad.

Al llegar al panteón comunitario, la procesión hace un alto y dedica algunas palabras a los familiares y amigos “que se adelantaron”, después sigue hasta encontrar la calle que conduce a la capilla de la Lupita donde hará otra parada, para continuar por algunas calles de este barrio y finalmente llegar una vez más a la parroquia principal. El recorrido ha durado 3 horas. Resulta muy importante señalar que los barrios y colonias que el santo patrón recorre, coincide con el hecho de que en esas unidades sociales es donde más familias de originarios residen, que son las partes centrales de la comunidad y las primeras que se han formado con la expansión interna. En cambio, por las partes cerriles, periféricas donde son colonias de reciente creación y donde la mayoría de habitantes son migrantes llegados a Tulyehualco, el recorrido no pasa, se podría decir que es difícil el acceso pero, si se observa por ejemplo la dificultad para entrar el barrio de la Lupita, eso no parecería un problema. Más bien tiene que ver con la delimitación de la comunidad en términos simbólicos, dejando un tanto de lado los límites físicos, objetivos o administrativos de Tulyehualco, mostrando otro elemento para establecer una regularidad en las redes de relaciones que existen entre las familias troncales asentadas en las unidades sociales.

Al terminar el recorrido, la imagen del santo patrón se instala en el lugar asignado, donde se le colocan varios adornos de flores. Los miembros del patronato A agradecen a los participantes y los despiden para recordarles

que no faltar el si año próximo. Como una forma de reconocimiento, este patronato colocó una manta en la fachada de la parroquia con todos los nombres de las personas que aportaron recursos para el recorrido. Además de las cantidades, es de notarse que todos los apellidos son de familias originarias. La festividad se complementa con los eventos a cargo del patronato B, entre ellos el castillo de juegos pirotécnicos que se quema en el atrio de parroquia y los múltiples espectáculos que tienen lugar en la explanada Quirino Mendoza, durante los 8 o 10 días de fiesta, también por las tardes.

Con el fin de aportar más elementos y así generar una perspectiva mejor sobre las relaciones entre las unidades sociales y las fiestas centrípetas y centrifugas en Tulyehualco, me apoyaré en un modelo sugerido por John Monaghan (1990). Este modelo está basado en la estructura de una rueda de bicicleta, con los rayos y el eje central que articula los rayos de la rueda. Con él, Monaghan observa la contribución de bienes entre los habitantes de una comunidad mixteca en Oaxaca, durante su festividad. El funcionamiento de la estructura lo describe así Monaghan; durante la festividad, la familia encargada de celebrarla se sitúa en el centro o eje de la rueda, y las demás familias que participan son colocadas en el lugar de los rayos, las cuales hacen llegar sus contribuciones al eje central para ayudar con los gastos de la festividad; esta acumulación de bienes se redistribuirán durante la misma fiesta. A las familias que apoyan, el autor las llama patrocinadoras y a la que recibe la ayuda; la familia patrocinada. Él plantea que con este flujo de bienes durante la festividad surgen una serie de derechos y obligaciones entre los participantes y que a la vez sirve para vincular cada fiesta con otras muchas que tienen lugar a lo largo del año en esta comunidad. Es decir, que el circuito de intercambio se abre cuando las familias apoyan con bienes a la familia patrocinada y se genera una deuda, la cual mantiene abierto el circuito que se cerrará cuando la familia patrocinada devuelva o pague los bienes a las familias que la

apoyaron en su fiesta. Dado el número de fiestas en la comunidad, es posible que esa familia contraiga más deudas antes de que pueda pagar la anterior, esto garantiza la reproducción de la fiesta por un tiempo indefinido.

Para el análisis del ciclo de fiestas patronales en Tulyehualco, utilizaré también este modelo, pero colocando unidades sociales y sus fiestas patronales en la estructura de la rueda, en lugar de hablar de familias como lo hace Monaghan, también estableceré tres esferas de intercambio donde en la primera se intercambian recursos; bienes materiales o dinero, mientras que en la segunda el intercambio es en términos simbólicos como lo que se observa con las imágenes de los santos patronos y los estandartes y finalmente el prestigio que acumulan los integrantes de los patronatos y a través de la magnitud las festividades entre las unidades sociales.

Como ya lo he dejado ver, las unidades sociales con fiestas centrípetas son autofinanciadas entre ellas mismas para celebrar su fiesta, sólo articuladas a través de las fiestas centrípetas. Estas fiestas centrípetas serán colocadas como eje de la rueda mientras las festividades centrifugas serán tomadas por los rayos. Como es de esperarse, durante las festividades centrípetas se utiliza una gran cantidad de recursos, con los que se compran cohetes, flores, veladoras, se paga la música, la comida etc. Para que esto se logre, las otras unidades sociales aportan recursos tanto en efectivo como en especie, así se puede observar el flujo de recursos en un sentido de “la periferia” hacia el centro. En la esfera de intercambio simbólico, esto también sucede cuando los estandartes e imágenes de los santos patronos de las demás unidades, acompañan al Señor Santiago durante su festividad y cuando la imagen del Señor Santiago recorre las unidades sociales. El prestigio que acumulan los integrantes de los patronatos, al llevar a cabo las festividades y “trabajar bien”, se va convirtiendo en capital político. No es de sorprenderse que

algunos de ellos se postulan para coordinadores territoriales cada vez que hay elección. Por otro lado entre las unidades por medio de las bandas de música y la magnitud de la fiesta se genera una competencia donde regularmente los dos barrios son los que sobresalen.

El problema de la reciprocidad inconclusa es ocasionado cuando las unidades sociales con fiestas centrifugas no reciben ayuda o, las fiestas centrípetas no devuelven lo que se esperaría para que el circuito de intercambio se complete y la rueda continúe girando al fluir en sentido contrario los recursos, es decir que existe un problema en la esfera de intercambio de bienes. Esta reciprocidad inconclusa, ha propiciado molestia entre las demás unidades sociales, desde otras perspectivas esta expectativa de la devolución en el sentido opuesto de la rueda, del centro a la periferia es lo que permitiría que el mecanismo se mantuviera funcionando o desde una perspectiva política (Bourdieu, 1997) y partiendo de la importancia de los barrios quienes tienen estas fiestas centrípetas, *el timing* (o el periodo que transcurre entre el inicio y el cierre del circuito) que ha iniciado y no ha concluido marca la posición estructural de estos dos santos- unidades sociales respecto a las demás unidades sociales en la comunidad.

Es sin embargo en la esfera de intercambio a nivel simbólico, lo que contribuye a que este mecanismo no se colapse. En efecto, gracias al circuito de reciprocidad que sí se completa de forma simbólica, como por ejemplo con la presencia de los estandartes e imágenes de todas las colonias y barrios en todas las festividades patronales, así como durante el recorrido principal del señor Santiago, es que se cierra el circuito de intercambio, es decir se cumple la función de devolver la prestación inicial, manteniendo así la imagen de comunidad. Es así, que siguiendo las redes de intercambio me ha permitido revelar una estructura a nivel de las unidades sociales y las familias troncales que señalan el lugar e importancia de los dos barrios y sus santos patrones; el Señor Santiago y

la Virgen de Guadalupe sobre los demás santos patronos del resto de las unidades sociales en la comunidad.

Mientras que por un lado se logra la articulación de las unidades sociales, por el otro se crea una tensión entre ellas debido a esta reciprocidad incompleta, o como diría Max Gluckman (1963) acerca de cómo se crea orden en un nivel, mientras se crea desorden en el otro.

La descripción de uno de los ejes fundamentales de la vida comunitaria de Tulyehualco, y en mi opinión, el más importante para la reproducción cultural y el sentido comunitario, me ha permitido reconocer un sinfín de complejidades y que apenas se comienza a explorar. A través del seguimiento de las fiestas comunitarias se puede revelar una de las formas de organización comunitaria más importante, donde se tejen y refuerzan redes de relaciones sociales entre las familias originarias, pero también se reproduce la cultura y el sentido comunitario, como una forma de hacer frente a las presiones de la ciudad de la zona. Poniendo atención en los momentos que son utilizados para llevar a cabo estos rituales, se puede constatar la evidente proletarización de los habitantes de esta comunidad que ya no tienen la opción de mantenerse vía la agricultura como hace no mucho años. Esto los ha llevado a incorporarse en algún lugar de la división del trabajo capitalista, principalmente fuera de la comunidad, de ahí que se busquen los horarios no laborables para llevar a cabo las festividades. La delimitación de la comunidad en términos simbólicos se logra con la exhibición y el reconocimiento de los símbolos comunitarios que generan emociones, traen recuerdos y prometen beneficios para los creyentes.

Cuando describí el intento de cambiar la imagen del santo patrón por parte del sacerdote local, se marcaron dos posiciones, la de los originarios que estaban en contra y la de los habitantes migrantes que apoyaron al padre. La reacción de los primeros y el reconocimiento del Señor Santiago

marca este límite simbólico de pertenencia a Tulyehualco, que se da por toda el contenido emocional que de forma individual los habitantes han cargado a lo largo de generaciones a este símbolo, pero que a la vez es reconocido colectivamente, lo que demuestra cómo los rituales comunican en diferentes niveles, o en términos de Víctor Turner estos son *multi-referenciales* y *multi-vocales* (Turner, 1969). Al nivel de la totalidad del grupo, nos dice Cohen:

Estos símbolos nos indican algo sobre la relación del grupo hacia los “otros”, mientras que a nivel individual estos hablan de la relación de cada individuo con su grupo y hacia el mundo mediando por su membresía y su lugar en dicho grupo, ambos niveles construyen y permiten experimentar los límites de la comunidad (Cohen, 1985:54).

La participación de una forma u otra de todos los sectores y grupos de habitantes de la localidad también muestran que es el ámbito más incluyente y lo coloca como una esfera de intereses públicos donde las decisiones afectan las relaciones sociales en la comunidad. Es por ello que decidí partir de este ámbito para el análisis de la organización política local. En el capítulo siguiente estos rituales serán abordados como una arena para el análisis y caracterización de la política en Tulyehualco.

Capítulo IV

La organización política de Santiago Tulyehualco

Politics is parasitical on other social relationships.
— M.J. Swartz.

Hace ya décadas, los antropólogos empezaron a interesarse por la política como consecuencia de las repercusiones de las teorías evolucionistas. Sus investigaciones se dirigían principalmente a las sociedades remotas con sistemas políticos diferentes de los que prevalecen en las sociedades contemporáneas. Estos trabajos, realizados en todos los confines del mundo, dieron lugar a monografías, síntesis comparativas, y reflexiones generales sobre las formas “arcaicas” del poder. Hoy, la antropología debe estudiar las interdependencias cada vez más estrechas entre las diferentes sociedades y las transformaciones que afectan a los procesos políticos tradicionales (Vincent, 1990).

El análisis de la organización política de los pueblos originarios comienza desde la utilización del término mismo, el cual es parte de un discurso político que busca reivindicar, junto con los pueblos indios, el derecho a sus especificidades culturales y a su representación política en las instancias de gobierno (Medina, 2007:). Las formas de organización política de los pueblos originarios de la Ciudad de México, representan una inmejorable oportunidad para estudiar esta relación y sus transformaciones.

En este capítulo, abordaré la organización política de Santiago Tulyehualco, partiendo de los diferentes datos que ya han sido presentados con mayor detalle en los capítulos anteriores. Con ellos busco

mostrar que, derivado de su trayectoria histórica, esta comunidad aún mantiene una forma específica de organización política. El reconocimiento de las diferentes formas de organización política de los pueblos originarios, es una de las demandas más importantes que han hecho al gobierno de la Ciudad de México, aspecto que vuelve más relevante el análisis del caso de Tulyehualco y así mostrar sus particularidades.

Para el análisis de la organización política de Santiago Tulyehualco comenzaré por establecer cuatro niveles de organización, cada uno con actores y puntos de tensión entre ellos, así como las relaciones entre dichos niveles. Estos puntos de tensión entre los actores en los diferentes niveles serán entendidos como arenas, con este término, me refiero simplemente a un grupo de personas que participan en una competencia, moviéndose en un espacio común (Bailey, 1968:271).

Si bien en los capítulos anteriores se puso mayor atención en la reproducción de la comunidad y del sentido comunitario, en este capítulo mostraré cómo también existe el conflicto y la competencia entre los habitantes de Tulyehualco, aspectos que permiten un reacomodo de los individuos y sus las relaciones sociales, así como de los grupos a los que pertenecen, volviendo a la comunidad aún más dinámica.

Quisiera también advertir que he decidido, dada la naturaleza de este estudio, omitir referencias que permitan ubicar a los actores en su quehacer cotidiano y como parte de la comunidad. Ello, en atención a sus bien fundamentadas dudas sobre el destino o el uso posterior de este trabajo.

Los niveles que he establecido para este análisis son cuatro; tres que integran la *política interna*, la cual será definida a partir de las relaciones entre los actores que tienen lugar al interior de la comunidad de Tulyehualco, y uno más para lo que sucede al exterior de esta, es decir *la política local*, refiriéndome con dicha categoría al gobierno de la ciudad de

México y sus instituciones, incluyendo las que operan a nivel delegacional así como a los partidos políticos. La interrelación y participación de dichas instituciones gubernamentales con la política interna también será abordada más adelante. La política, vale recordar, es aquí entendida como *el conjunto de relaciones a través de las cuales se intenta modificar tanto las estructuras como las interacciones de poder que determinan cómo se producen, reproducen y consumen los bienes (materiales y simbólicos) sociales* (Tejera, 2006: 136).

Los tres niveles de organización de la política interna son: el parentesco o el nivel primario, enseguida las organizaciones que se derivan del ámbito productivo, como la que genera entre los productores de amaranto, de la nieve, el ejido entre otras y por último, la organización para las festividades, principalmente para las fiestas patronales, es decir los patronatos de todas las unidades sociales. En el cuarto nivel o la política local, esta la organización del gubernamental, en este caso el gobierno del Distrito Federal y sus instituciones a través de la delegación Xochimilco, a la que pertenece Santiago Tulyehualco.

Vale la pena recordar que este estudio es de carácter provisional, exploratorio, pensando en abrir la discusión sobre la forma de organización política de este pueblo originario, pero buscando también que permita establecer comparaciones con las de otras comunidades en esta misma ciudad.

En el primer nivel organizativo se encuentra el parentesco, es el más básico o primario del que se alimentan o con el que se complementan los otros niveles organizativos al interior de la comunidad. El parentesco es el principio organizador más importante, constituye una de las características distintivas de los pueblos originarios y no sólo es el principio organizador en lo económico, sino también en lo político. El parentesco está constituido por vínculos consanguíneos, de alianza y

rituales, como el compadrazgo, que regulan y norman la conducta interpersonal y permite la formación de grupos, sociedades y organizaciones políticas y territoriales, solucionando así de manera social y cultural el origen de diversos conflictos por las personas, las tierras, las posesiones y los objetos (Berruecos, 2009: 98). Así mismo, el matrimonio no es sólo un arreglo entre dos personas sino que implica un contrato entre familias y grupos que robustece arreglos y compromisos de cooperación. Las estructuras de parentesco, vistas como estructuras políticas, *son entidades bien delimitadas que demandan la alianza de sus miembros, mantienen el orden a través de la intervención de los más viejos en las disputas, son responsables por la acción de sus miembros y son la cantera de donde fluyen los liderazgos* (Kurtz, 2001: 82).

Para observar mejor el entramado de las relaciones de parentesco en Tulyehualco, utilizaré el término de familias troncales para designar a las familias nucleares a partir de las cuales se formó la comunidad (Medina, 2007e; Robinson, 1998) y llamaré ramificaciones a los elementos que de ellas se desprenden, resultado de su reproducción biológica y social. Las familias que estos elementos crean subsecuentemente serán entendidas como segmentos y son considerados partes constitutivas de las ramificaciones. Así, las familias troncales que en su mayoría se establecieron en los dos barrios (y donde aún se localizan) permitieron la expansión de la comunidad cuando algunos de sus miembros buscaron un lugar propio fuera de la casa paterna, creando así nuevas unidades sociales. Por lo que las colonias de Tulyehualco son la residencia de los segmentos que a su vez conforman las ramificaciones ya mencionadas, mientras que los barrios son en mayor parte, la sede de las familias troncales.

La lógica que se observa en las relaciones entre las ramificaciones mismas y con las familias troncales, es similar a la que se ha planteado para los

sistemas de parentesco segmentarios (ver por ejemplo: Evans Pritchard, 1940; Fortes, 1945). Este modelo se creó para el análisis de las sociedades africanas y ha recibido diferentes críticas (Peters, 1967; Holy, 1979) sobre su aplicación. Sin embargo, en este caso sólo lo utilizaré para ilustrar la movilización de segmentos en busca de apoyos con motivos políticos.

Así, los segmentos pueden responder ante diferentes necesidades lo que a su vez determina el tamaño de los bloques. Por ejemplo, para solicitar a las autoridades algún servicio que hace falta en una calle, el número de segmentos sería menor que el que se necesita para la organización de la fiesta patronal de una unidad social o aún mayor para la organización de la fiesta del santo patrón de la comunidad o durante las elecciones para coordinador territorial o del Consejo del Pueblo- figura recientemente instituida por el gobierno del D.F. para estas comunidades, las elecciones son coordinadas por el Instituto Electoral del Distrito Federal. Para estos dos últimos fines, los líderes o los aspirantes al cargo tratan de movilizar al mayor número de personas y así lograr mayor apoyo; es estos casos los vínculos de parentesco son los apoyos primarios a los que se recurre. Esto da lugar a la formación de grupos opuestos que compiten, en este caso por un puesto promovido por la delegación y por el gobierno del Distrito Federal respectivamente.

Una vez más se puede observar cómo se crea desorden en un nivel mayor, al mismo tiempo que en una escala menor se logran reforzar los vínculos primarios, es decir, que en Santiago Tulyehualco el parentesco sigue siendo la base de la organización comunitaria. Lo antes expuesto sobre el parentesco, refuerza la idea sobre el carácter corporativo y “cerrado” de estas comunidades (Medina, 2007: 12). Si bien se puede polemizar con el término “cerrado” que acompaña el argumento de Eric Wolf (1957) sobre la comunidades en Mesoamérica, en este trabajo, nos referimos a las limitaciones que se marcan en cuanto a la pertenencia a la comunidad a

través de la participación en los rituales comunitarios y en las estructuras organizativas, donde como hemos mostrado, prevalece el sector originario constituido de las familias troncales, ya que la articulación de Tulyehualco en términos geo-políticos, sociales y económicos ya ha sido expuesta.

El siguiente nivel de organización, se da con motivo de las diferentes actividades productivas que conforman la economía local (ver capítulo II). Aquí las diferentes agrupaciones, como la de los productores de amaranto, de la nieve o el ejido tienen estructuras que se encargan de representar los intereses del colectivo. A diferencia de los patronatos que se forman para las celebraciones religiosas, donde la competencia por ocupar un puesto es mucho menor, los miembros de estas agrupaciones sí compiten entre ellos para ocupar un puesto en el patronato que maneja por ejemplo la feria anual del amaranto o de la nieve. Un indicador de lo anterior es que sólo se dura un año en el cargo y después se llevan elecciones internas para conformar otro patronato. En estos eventos, los patronatos controlan recursos económicos y materiales provenientes de los mismos productores o muchas veces de la delegación Xochimilco, la cual busca construir redes clientelares, para sus propios intereses.

Así mismo, el grupo de ejidatarios y la estructura que los representa encabezada por el comisario ejidal, también constituye otra arena de competencia política. El ejido de Tulyehualco aún concentra la mayor extensión de tierra cultivable en la comunidad, si bien esta actividad ya no permite la subsistencia total de los ejidatarios, estos aún reciben diferentes apoyos de los programas gubernamentales para el campo que son repartidos entre ellos. Pero además se logran otros ingresos por diferentes conceptos, como la renta de la explanada ejidal para diferentes eventos o como estacionamiento y pensión. La organización ejidal ha sido un puente entre el gobierno federal y las comunidades, sobre todo durante la hegemonía del Partido de la Revolución Institucional (PRI) a través de la Confederación Nacional Campesina (CNC), la cual logró articular una red

clientelar de campesinos que constituía un importante apoyo para sus diferentes fines políticos.

En este otro nivel de organización, el vínculo primario también es el parentesco, ya que la unidad básica de producción es la familia. Tanto el grupo de productores como el de los ejidatarios está constituido por familias, a las cuales se recurre en primera instancia en busca de apoyo (con lo cual, no quiero decir que sea el único).

Finalmente, el tercer nivel organizativo dentro de la comunidad, se deriva del ámbito religioso sobre todo para la celebración de las fiestas patronales (ver capítulo III). Este nivel organizativo en términos colectivos es el mayor, ya que aglutina a la mayoría de habitantes de la localidad incluyendo a los avecindados. En este nivel existen tres puntos de tensión entre tres diferentes actores: la comunidad, la iglesia católica, representada por el sacerdote local, y los avecindados, observados en una situación de competencia.

El primer punto de tensión, está conformado por la comunidad y los habitantes avecindados. La relación entre los dos sectores de habitantes presentes en Tulyehualco, puede ser observada en su participación en el ámbito religioso. Al llegar a la comunidad y formar un nuevo asentamiento, avecindados, reprodujeron el modelo de unidad social que se encuentra en la comunidad de Tulyehualco, es decir adoptaron un santo patrón, construyeron una capilla y organizaron una fiesta patronal. Esto les permitió ser incluidos en el ciclo de fiestas patronales y ser articulados simbólicamente a la comunidad, reduciendo así el conflicto y propiciando el sentido de pertenencia.

En lo que respecta a la participación socio-política en Tulyehualco, los avecindados pueden hacerlo en espacios abiertos, es decir en los que pueden participar tanto originarios como avecindados, por ejemplo algunas asociaciones civiles, los grupos religiosos manejados por la iglesia,

algunas asociaciones vinculadas con los partidos políticos o los comités vecinales, lo que a su vez muestra el margen estrecho con el que cuentan para influir en asuntos de la comunidad.

Sin embargo, como lo mostré en el capítulo anterior, la organización de las festividades principales de Tulyehualco está en manos de los habitantes originarios, los cuales a través de los patronatos se encargan tanto el manejo de los símbolos comunitarios, como de los recursos materiales y económicos, por lo tanto, la participación de los avecindados en este ámbito también está considerablemente limitada. El papel preponderante de los originarios en lo religioso también se extiende a otros ámbitos, en lo económico por ejemplo. Como lo he mostrado, la economía local está controlada en su mayoría por las familias originarias. Así mismo, la mayoría de la tierra cultivable también está bajo el control de este sector de habitantes, tanto la parte de la pequeña propiedad (principalmente en la parte cerril) como la parte que comprende el ejido de Tulyehualco, representado por el comisario ejidal y los ejidatarios. El cargo de coordinador territorial (antes subdelegado) desde su institución, ha sido ocupado por un originario. El panteón comunitario es administrado por los mismos originarios, lo mismo que las instalaciones deportivas. Inclusive este dominio se refleja en la organización del espacio, puesto que la parte central de la comunidad, la más importante en términos comerciales y simbólicos, está habitada en mayor parte por familias originarias, mientras que las partes periféricas están ocupadas por migrantes llegados a la comunidad.

En resumen, todo lo anterior muestra cómo el sector de habitantes originarios es el sector dominante en Santiago Tulyehualco y cómo se constituye este dominio, tanto en lo simbólico como en lo económico y a cargo de la vida comunitaria. La fortaleza del sector originario frente a los avecindados reduce la tensión y el conflicto, al no representar aún estos últimos una amenaza para la comunidad y el sentido comunitario,

principalmente porque no tienen ninguna forma de organización social que los aglutine a todos como grupo. Mostrar esta situación es de vital importancia ya que, junto con otros factores, contribuye a entender mucho de lo que se observa actualmente en esta comunidad.

En el segundo punto de tensión participan la comunidad y la iglesia católica, representada por la figura del sacerdote local. Este punto, ya fue también ilustrado en el capítulo anterior donde se muestran los intentos de la iglesia católica por encauzar la religión y los rituales comunitarios. En el periodo, en el que llevé a cabo el trabajo de campo, el sacerdote en turno era considerado una figura de autoridad y participaba en diferentes asuntos de la comunidad, por ejemplo en la elección de los integrantes del nuevo patronato encargado de la festividad del Señor Santiago, santo patrón de Tulyehualco o cuando intentó colocar la imagen de Santiago apóstol, para sustituir a la del señor Santiago en su caballo blanco. Este intento, generó el descontento de la comunidad, la cual no apoyó la decisión no asistiendo a los eventos convocados para este propósito. Al final esta idea se abandonaría debido a la respuesta de la comunidad, sin embargo la influencia de la iglesia católica aún es muy fuerte y constantemente busca ganar terreno en la medida de la posible.

En este último nivel, en lo que respecta a la política interna de Tulyehualco, abordaré desde el ángulo del ritual y símbolos comunitarios, las relaciones entre las unidades sociales, partiendo del supuesto de que los grupos rituales pueden reflejar oposiciones políticas. Recordemos que cada unidad social en esta comunidad tiene un santo patrón, que permite aglutinar a sus miembros, pero también los distingue de otras unidades sociales.

La competencia entre las unidades sociales se expresa principalmente en su fiesta. Actualmente las fiestas de mayor dimensión en Tulyehualco son: primero, la del Señor Santiago, santo patrón de la comunidad y en seguida

la del barrio de la Lupita, el doce de diciembre. La primera, es la más importante por ser el santo patrón de la comunidad. En ella se pueden ver desplegados la mayoría de los símbolos comunitarios, los que hacen referencia a su constitución campesina o los que expresan su sentido comunitario. El uso del espacio de Tulyehualco también se observa durante la procesión principal, impidiendo el tránsito vehicular y delimitándolo, señalando de quién es ese territorio. Pero también, al ocupar la parroquia y la plaza central para los eventos que se llevan a cabo durante estos días, ya que es la única festividad patronal que se lleva a cabo ahí.

En contraparte está la fiesta de la Virgen de Guadalupe, santa patrona del barrio de la Lupita. En ella, el contenido simbólico es menor, no recorre toda la comunidad, ni ocupa la parte central de la misma, por ejemplo. Sin embargo, la importancia de este símbolo trasciende la comunidad, su reconocimiento y adoración son de carácter nacional, esto se expresa en la magnitud de los eventos que en ella se realizan y concretamente los bailes, los cuales son los más grandes del pueblo, donde los grupos que se presentan son de los más reconocidos y también más costosos. Durante su baile principal, la noche del 12 de diciembre, se cierra una de las avenidas más importantes que comunican a Tulyehualco con el resto de la delegación Xochimilco. Los asistentes no sólo son habitantes de la comunidad sino también de las que la rodean.

La magnitud de las festividades es una expresión simbólica que marca el lugar de las unidades sociales en Tulyehualco, por lo que también es usual que se genere la competencia entre las principales unidades sociales de la localidad. Este mensaje es transmitido a las demás unidades sociales, cuyas fiestas son por mucho, más pequeñas. Sin embargo, esto no evita que la fiesta del barrio de Jesús de Calyecac y las de las colonias San Sebastián, el veinte de enero la de San Felipe de Jesús, el cinco de febrero; la de San Isidro Labrador el quince de mayo; la de la colonia Las Animas, el

dos de noviembre y la de Cristo Rey, el veinte de noviembre, traten de mostrar su pertenencia y su lugar en la comunidad a través su festividad.

Otra circunstancia interesante que sucede entre las unidades sociales que componen Tulyehualco, también con motivo de sus festividades, es la reciprocidad inconclusa, aunque esta vez vista desde una perspectiva política y no tanto económica como ya antes había sido descrita. En efecto, cada una de las colonias aporta una cantidad de recursos para las dos fiestas centrípetas (ver capítulo III), pero cuando las colonias llevan a cabo su festividad, estas no reciben ayuda de los habitantes de las unidades sociales sede de las fiestas centrifugas, ni tampoco del resto de las unidades. Esta circunstancia genera descontento y un cierto grado de desorden, por ello es común que en Tulyehualco se diga que “aquí cada quien pa’ su santo reza”. Desde mi perspectiva, esta es una forma de señalar el orden de las unidades sociales, pero también hacia el sector de habitantes avecindados.

Es así que a partir de los niveles presentados he mostrado a los diferentes actores en competencia por los recursos materiales y simbólicos, así como también por las posiciones más relevantes dentro estos mismos niveles, dando lugar a varias arenas y que en total permiten reconocer esta otra visión de Tulyehualco, donde la tensión el conflicto y la competencia también son parte de ser una comunidad.

La política local

No es algo nuevo decir que los gobiernos o los partidos político siempre están buscando la forma de influir o de encauzar los asuntos de la comunidad, bien montándose en sus mismas estructuras de poder (Aguirre Beltrán, 1953), creando nuevas al interior de la comunidad o bien

colocando algunos de sus elementos en puestos clave de estas mismas estructuras.

En lo que respecta a la política local, el cuarto nivel organizativo, Santiago Tulyehualco pertenece a la delegación Xochimilco y está sujeto en términos político-administrativos a la Ciudad de México.

Como ya antes lo había apuntado, cuando hablo de la política local me refiero al gobierno de la ciudad de México y sus instituciones, incluyendo las que operan a nivel delegacional, así como a los partidos políticos.

El grado de penetración del gobierno de la Ciudad de México en la comunidad de Santiago Tulyehualco se ha ido incrementando con el paso del tiempo, comenzando a principios del siglo pasado y acelerándose a la mitad de este mismo siglo. Esto ha sido posible a través los servicios de salud, educación, seguridad; del acceso al agua potable, electricidad etc. todo ello facilitado por la expansión y mejoramiento de las vías de comunicación. Pero también a través de los diferentes servicios administrativos de los que se encargan las instancias administrativas, como el registro civil.

Desde principios del siglo pasado por ejemplo, en los pueblos de Xochimilco se reemplazarían algunas de las autoridades que fungían como enlace entre la comunidad y el gobierno. Así, en 1929 se designaría a los primeros Subdelegados políticos en esta misma delegación (González, 2003). El Subdelegado tenía que enviar informes al Delegado sobre el estado de la comunidad y estaba sujeto al mismo destino de este último en caso de ser cambiado o destituido. Lo anterior obedece a la lógica que permitía llegar a los delegados a ese puesto, estos eran designados por el Jefe del Departamento del Distrito Federal en turno, quien a su vez era nombrado por el presidente de la república. Así los tres puestos, el de subdelegado, el de Delegado y el de Jefe del Departamento del Distrito Federal, estaban fuera de la elección popular (Hagene, 2007: 180).

Más adelante en 1970, la Ley Orgánica eliminaría a la Ciudad de México como entidad administrativa, y se aumentaría el número de delegaciones a 16. Aparecen también las juntas de vecinos, compuestas por veinte integrantes. Cada junta debía tener un presidente, un suplente, un secretario y vocales con duración de tres años en el cargo sin posibilidad de reelección para el periodo inmediato, además estos nombramientos eran honoríficos (*op. cit.*, 185).

Otras dos formas de organización que se derivan de la Ley Orgánica del DDF (de 1978), son las asociaciones de residentes y los comités de manzana. Siguiendo el criterio de organización territorial que permanece hasta hoy en día y que divide los asentamientos humanos en colonias, unidades territoriales, barrios y pueblos, se elijen jefes de manzana para constituir las asociaciones de residentes, sin embargo al final estas figuras serían marginadas imponiéndose la estructura vertical de las delegaciones (Medina, 2009:15).

En 1985, el gobierno del Distrito Federal recibiría una muy importante lección de parte de la ciudadanía, cuando esta reaccionó de una forma por demás eficaz frente a la desgracia del sismo que afectaría a la ciudad. Ahí, fue refutada la idea de que la población era un ente pasivo y sentaría las bases para lo que sucedería unos años más adelante en la década de los noventas en términos de la participación ciudadana para promover las elecciones de sus representantes.

Así, en 1993, en medio de una efervescencia política por un plebiscito organizado por un colectivo ciudadano, se aprobó la reforma política para el Distrito Federal por la Cámara de Diputados, lo que significaba a partir de 1994, el otorgamiento de mayor autonomía a los delegados y la primera Ley de Participación Ciudadana, lo cual estipulaba la organización de los consejos de ciudadanos y más adelante la primera elección de un jefe de gobierno (Medina, 2009a).

En relación a los Consejos Ciudadanos, estos aparecen como un nuevo intento de construir de representación y participación con las instituciones de gobierno de la ciudad. Los Comités Vecinales son una de las figuras incorporadas en la Ley de Participación Ciudadana del Distrito Federal aprobada en diciembre de 1988 por la Asamblea Legislativa del Distrito Federal (ALDF). Su aparición se da en el marco del proceso de reformas al régimen de gobierno de la entidad iniciado en 1987 con la creación de la Asamblea de Representantes del Distrito Federal (Luján, 2005:92). Cada una de las 16 delegaciones tendría un Consejo, cuyos integrantes serían elegidos por el sufragio directo y secreto de cada área vecinal, “establecida de acuerdo con el número de habitantes hasta llegar a 365 en todo el Distrito Federal” (Martínez, 2005:386-387).

Finalmente, en 2010, se gestarían otras dos nuevas figuras de representación, pensadas para funcionar como mediadoras entre la ciudadanía y las instancias de gobierno en la Ciudad de México; los Comités Ciudadanos y los Consejos de los Pueblos, además una nueva Ley de Participación Ciudadana. Estas agrupaciones también son designadas por elección popular. Su responsabilidad principal, es la de representar a sus colonias y decidir en qué mejoran a sus comunidades y en qué se aplicará parte del presupuesto delegacional. La figura del comité funciona en las colonias y la del consejo en los pueblos originarios del DF.

Los comités y consejos elegirán cómo aplicar del 1% al 3% del presupuesto destinado a sus delegaciones en obras y servicios, infraestructura urbana y prevención del delito en sus comunidades, entre otras funciones. Para ello, tendrán que tomarse las decisiones en consultas públicas. De acuerdo con dicha ley, sus funciones son representar los intereses de sus vecinos, promover soluciones a las demandas y propuestas vecinales, proponer proyectos de desarrollo comunitario, aplicar las decisiones de la asamblea ciudadana, evaluar los programas y servicios de la administración pública del DF, entre otras. Al ser un cargo honorario, los representantes

ciudadanos no recibirán una remuneración económica por su labor. Y por último, en los Comités Ciudadanos y Consejos de los Pueblos no deben intervenir los partidos políticos (Instituto Electoral del Distrito Federal, conceptos básicos, 2012).

El sentido de este ciclo de reformas al régimen jurídico político del DF ha sido el de crear espacios *sui generis* de gobierno, representación y participación de carácter local. Si bien se han generado espacios instituciones de gobierno y representación electos por los habitantes de la entidad, las facultades con las que operan son visiblemente limitadas en relación con las que se otorgan a los ámbitos local y municipal del resto de las entidades (Luján, 2005:92)

El coordinador territorial

He preferido abordar este elemento por separado, por ser una figura ambigua que lo mismo está pensada para mediar entre las comunidades en donde se encuentra además de ser elegida por esta misma, pero que a la vez es parte de la estructura delegacional.

A consecuencia del retorno de las elecciones locales en la década de los noventa y particularmente en los pueblos originarios de las delegaciones del sur del D.F, surgiría la figura de Coordinador de Enlace Territorial, la cual podría ser entendida como una continuación de la que antes existía en muchos como autoridad civil en los pueblos originarios; el Subdelegado (Hagene, 2007: 176).

Sólo en dichos pueblos se encuentra una forma específica de representación política con autoridades electas a un nivel inferior al de la delegación, nos dice Pablo Yanes, quien se refiere a los llamados coordinadores de enlace territorial, o subdelegados territoriales o subdelegados auxiliares. Se trata de un nivel de gobierno, no existente en

ninguna otra instancia del Distrito Federal, atrapado en la indefinición jurídica, en su naturaleza anfibia entre autoridad electa, representante social y empleado delegacional. Es además, una figura que ha cumplido funciones de control político, enlace administrativo con la delegación y gestor de los intereses del pueblo frente a la autoridad delegacional y, en ocasiones, del propio gobierno central. Así mismo, tal figura se contradice con el marco legal establecido, pues en el Estatuto de Gobierno se faculta a los Jefes Delegacionales a designar a sus colaboradores, entre éstos al Coordinador de Enlace Territorial, para cumplir funciones específicas dentro de la Administración Pública local, con lo cual su función como autoridad del pueblo queda en realidad fuera de norma (Yanes, 2007: 229-230).

El Coordinador de Enlace Territorial juega un papel de enlace entre los pobladores de las comunidades y las diferentes instancias de gobierno en la ciudad de México. Para su elección se lanza una convocatoria donde las organizaciones civiles y los partidos políticos postulan a sus candidatos. Para ejercer este puesto es necesario ser originario de la localidad. Entre sus funciones están: informar al titular de la Subdirección de Participación Ciudadana de los asuntos tratados con la ciudadanía, elaborando sobre el particular un reporte mensual de actividades, difundir las acciones, programas y compromisos de gobierno a través de los órganos correspondientes, la solución de conflictos familiares o entre vecinos que no requieran la participación de algún órgano jurisdiccional, la de organizar comisiones de trabajo comunitario y de desarrollo cultural. El cargo tiene una duración de tres años, el pago por sus servicios lo cubre la Delegación que corresponda (Briseño, 2002).

En el caso de Tulyehualco, en los últimos años, para la elección de coordinador territorial, la participación de sus habitantes en las elecciones ha sido considerable. Desde la mañana del día de las votaciones, se

pueden observar largas filas de habitantes esperando su turno para participar. Así mismo, para la elección de su consejo del pueblo en los pasados comicios del 2010, la participación fue alta.

Los altos niveles de participación en los pueblos originarios de la Ciudad de México no es algo nuevo, así lo han demostrado algunas experiencias, por ejemplo en las elecciones de Consejeros Ciudadanos en 1995, cuando la participación más intensa se registró en las delegaciones con el mayor número de pueblos originarios, particularmente las del sur del Distrito Federal (Medina, 2009:16; Scott Robinson 1998).

Estos son algunos ejemplos que muestran los constantes intentos que el gobierno de la Ciudad de México desarrolla para crear formas alternas de representación ciudadana, pero también como una forma de incidir en los asuntos locales. Esta visión obedece a una postura crítica que ve en estos intentos una forma de dividir a las comunidades. Al crear estructuras nuevas, estas rivalizan con las estructuras organizativas ya existentes, que en el caso de los pueblos originarios están asociadas al ámbito religioso. Así mismo, otro gran problema radica en la intromisión de los partidos políticos, convirtiendo estas nuevas estructuras en sus extensiones al interior de las comunidades.

Sin embargo, existen otras estrategias menos notorias que el gobierno local y los partidos políticos que ocupan estos cargos, han desarrollado para crear y fortalecer sus redes clientelares al interior de estas comunidades. Algunos modos de intercambio informal que se generan entre las estructuras de gobierno y los sectores subalternos ya han sido estudiadas (Adler, 1988), la relevancia de estos estudios radica en caracterizar el tipo de relación entre estos actores e identificar las especificidades del contexto social donde ocurren, así como la forma en que las estructuras las utilizan.

En el caso de la comunidad de Tulyehualco, la delegación Xochimilco busca constantemente participar en sus prácticas más significativas, como por ejemplo, en las festividades del Señor Santiago o en sus ferias comerciales, de las cuales la del amaranto es la más difundida y en donde inclusive asiste el delegado en turno. En estos eventos los funcionarios de la delegación se acercan a los organizadores o, en muchas ocasiones, a los coordinadores territoriales para ofrecer su apoyo, en forma de recursos económicos o materiales, argumentando apoyo a la cultura. Otra forma de ejercer influencia en la comunidad es vía la figura del coordinador territorial. Como ya habíamos mencionado, las estructuras organizativas, en este caso los patronatos, son la cantera de los líderes comunitarios, quienes algunas veces utilizan ese capital social en términos de prestigio para postularse como candidato a coordinador territorial y así pasar a ser parte de la estructura delegacional.

Otra forma de tejer estas redes se logra al incorporar a muchos de los habitantes de Tulyehualco a la estructura de la delegación Xochimilco en sus diferentes niveles, desde los servicios de limpia, saneamiento, aguas y alcantarillado, en la burocracia en alguna oficina de servicios, etc. Esta incorporación, si bien les proporciona cierto estatus en la comunidad, también les genera obligaciones, ya que al ser parte de la estructura delegacional, cuando esta requiere algunos apoyos, sea en movilizaciones o votos estos habitantes y sus familias ya están “comprometidos”.

A manera de cierre de este capítulo, quisiera presentar una reflexión en torno a cómo podría ser caracterizada la relación entre los pueblos originarios y la ciudad de México, de la que también son parte.

Desde la perspectiva de los estudios que han utilizado la noción de “resistencia” para definir la relación entre los grupos subalternos y aquellos con la capacidad de ejercer el poder sobre ellos, esta relación podría moverse en un solo sentido, con un bloque tratando de no ser

penetrado o afectado por el otro. Inclusive, algunos de los integrantes de los grupos que se estudian en estas condiciones, dicen que están resistiendo, cuando pelean para preservar su territorio, su cultura o su religión o para lograr el reconocimiento de sus derechos políticos y sociales (Gledhill, 2012:2). Una de las obras más significativas que se produjo durante este periodo fue escrita por James Scott (1985) *Weapons of the weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. El impacto fue tal, que mucha de la crítica que se hizo posteriormente a estos estudios fue hecha a partir de las deficiencias de este trabajo, posteriormente ya se han formulado algunas otras críticas y se han planteado diferentes alternativas (Fletcher, 2001; Mitchell, 1990).

Entre los puntos que se señalaron posterior al boom académico sobre los estudios de “resistencia” en la década de los 80, Moore (1998: 348) probó, por un lado, que tal fervor llevó a la antropología y a los estudios culturales a poner demasiada atención en la “resistencia”, terminando por producir trivialidades analíticas más que aportaciones. Por otra parte, lo que la crítica a esta noción también mostró, era que si esta contenía algún valor analítico, antes debía ser matizada teóricamente y cimentada en la observación etnográfica (Ortner, 1995).

Uno de los problemas que este término presenta, radica en que no permite dar cuenta de las diferentes reacciones que la gente en situaciones de dominación similares tiene, es decir, en las interacciones o en las alianzas que los grupos subalternos tienen con otros actores sociales y políticos, lo que sugiere que los posteriores estudios que empleen este concepto deben tomar en cuenta que la resistencia está inmersa una compleja red de prácticas de poder (Gledhill, 2012:3).

Baste revisar algunos casos que muestran el punto anterior, por ejemplo, cuando una comunidad enfrentó su reubicación dada la inminente construcción de una presa en Chile, muchos habitantes reaccionaron en

contra, logrando sumar esfuerzos de algunas ONG's, académicos y activistas para defender su cultura y sus tierras. Sin embargo, contrario a la respuesta anterior, una gran parte de los habitantes de esta misma comunidad estaba dispuesta a aceptar su reubicación, tomándola como una oportunidad de desarrollo y progreso, pero además dieron su voto al gobierno de ultraderecha que apoyaba este proyecto (Fletcher, 2001: 37-66).

En el caso de los pueblos originarios de la ciudad de México, la relación con el gobierno local ha sido un proceso que fluye en ambos sentidos también, es decir que no se podría hablar de que existe una total oposición o *resistencia* a las políticas o a las medidas que el gobierno local ha tomado y que afectan a tales comunidades. Por ejemplo, en el caso de la venta de tierras ejidales en muchas localidades, cuando aún no se reformaba el artículo 27 constitucional, sólo fue posible con el visto bueno de las autoridades agrarias, delegacionales o en ocasiones provenientes de esferas más elevadas de la política nacional. Otro ejemplo podría ser el de las movilizaciones que se generaron en estos pueblos para exigir la introducción de servicios básicos, como el agua potable, el alcantarillado, la energía eléctrica etc. Más recientemente, los casos de expropiación de tierras para obras públicas sobran. En los últimos años por ejemplo, está el caso de las comunidades de Tlahuac que se vieron afectadas debido a las obras de la "línea dorada" del Sistema de Transporte Colectivo (el Metro). En este caso las comunidades se polarizaron, debido que algunos grupos estaban a favor mientras que otros estaban en contra. Para ello, los interesados recurrieron a otros mecanismos con tal de lograr sus objetivos, sin importar la alteración ecológica, social y política de estos pueblos. Pero además, los partidos políticos han sabido aprovechar el apoyo que significan los pueblos originarios para diferentes propósitos, desde la captación de votos, apoyo en movilizaciones, mítines u otros eventos. En esta interacción no hay nada más un bloque perdedor y otro ganador, sino

más bien se tejen alianzas o se negocia de acuerdo a los intereses de los grupos involucrados. Desde el ámbito institucional, los intentos mencionados anteriormente, promovidos como medios de incentivar la participación ciudadana o democratizar los espacios políticos, pueden ser, desde esta perspectiva otra forma de cooptar a los grupos políticos en los pueblos originarios, a través de puestos en las estructuras de gobierno, recursos etc.

Mucho de lo anterior aplica para el caso que aquí nos ocupa también, es decir que *la relación que la comunidad de Tulyehualco tiene se mueve en dos sentidos*, como ya lo he descrito en los capítulos anteriores, *es por ello que he preferido el término negociación que el de resistencia para caracterizar esta relación*. Aunque tomando en cuenta que en esta relación existe un marcado desequilibrio de fuerzas, donde los pueblos originarios ocupan una posición subalterna con respecto a la del gobierno de la Ciudad de México.

Finalmente, este trabajo espera aportar elementos para que el gobierno de la Ciudad de México y el Estado mexicano reconozcan estas formas particulares de organización política. En estas, la capacidad y experiencia que los líderes comunitarios obtienen derivado del servicio en sus comunidades, así como el conocimiento de las problemáticas en cada una de ellas, los coloca en una inmejorable situación para ser tomados en cuenta como posibles representantes ante el gobierno local. Estas formas de organización no se contraponen a las promovidas por el gobierno local, más bien las apuntalan, como ha quedado demostrado con la alta tasa de participación de los pueblos originarios del sur de esta ciudad.

Conclusiones

El estudio de un pueblo originario es una empresa por demás difícil, si ya lo es abordar una comunidad relativamente separada de otras, con sus límites de igual forma reconocibles, el análisis de una comunidad que es parte de un contexto urbano como el de la Ciudad de México es doblemente complejo.

Lo que aquí se presentó, es un intento por abordar un ejemplo de ese tipo de comunidades cuya complejidad es doble. A partir de la revisión de los aportes generados por los diferentes investigadores que se han acercado a este fenómeno, he tomado lo que me ha parecido pertinente para el caso de este pueblo originario y así bosquejar una propuesta propia. Con una estrategia metodológica centrada en la organización del tiempo, he aislado analíticamente lo que he llamado *la vida comunitaria*, después exponer los ejes que contribuyen a estructurar el tiempo de los habitantes de Tulyehualco y por tanto su vida cotidiana en la actualidad, en su relación con la ciudad. Esto me permitió identificar además, que prácticas sociales en lo colectivo permiten reproducir el sentido comunitario, encontrando que esta comunidad, como muchas otras, ha incorporado otro tipo de prácticas colectivas para seguir reproduciendo su sentido comunitario cuando otras han dejado ser operativas. A estas prácticas las he llamado “emergentes”. Con esta separación analítica, he delimitado también el ámbito donde puse más atención además de que expuse las razones de por qué la elección.

Los conceptos que utilicé para abordar esta comunidad me permitieron reconocer algunas de sus particularidades al someterlos a revisión desde su contexto de origen, como por ejemplo en el caso del sistema de cargos; sobre el cual aporté elementos para demostrar que este concepto no es aplicable, claro que la discusión aun está abierta y hay que tomar los casos de otros pueblos originarios, para generar una categoría que resulte

pertinente. Lo que aquí se presentó a partir de caso de Tulyehualco, es un aporte para esta discusión.

Sobre el concepto de comunidad, herramienta por demás pertinente para este caso, después de presentar una breve revisión de su trayectoria en la antropología, encontré que dadas las condiciones actuales de Tulyehualco, lo más pertinente es recurrir a un enfoque diferente, uno que consiste en la utilización de los símbolos para la construcción de la comunidad; tanto para reconocerse, para distinguirse como para establecer y reafirmar sus límites. A este conjunto de símbolos los he llamado *símbolos comunitarios*. Un ejemplo de esta eficacia se puede observar en el reconocimiento e identificación de estos símbolos por parte de los habitantes originarios, sobre todo cuando a través de ellos se establecen *vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres*, recordando a Clifford Geertz (1973), esto, por el contrario, no sucede con los habitantes vecindados quienes no comparten este sentido.

Al referirme a la condición actual de Tulyehualco, formulé una caracterización de forma abstracta, esperando con ello sintetizar dicha situación y su articulación con la Ciudad de México. Así mismo, en lo que se refiere a la dimensión religiosa de Tulyehualco, también presenté una definición operativa que me permitiera hacer una primera aproximación a este ámbito tan complejo, ya que es en ella donde tiene lugar un constante reacomodo de relaciones sociales y la refuncionalización de los símbolos comunitarios.

En lo que a metodología se refiere, en este trabajo se puso en práctica una propuesta que ha sido pensada para abordar los pueblos originarios, esbozada por vez primera en un artículo seminal sobre las estructuras organizativas en la Cuenca de México (Medina, 1995). Esta metodología propone abordar a los pueblos originarios desde una perspectiva sincrónica, pero complementada con un análisis diacrónico, partiendo de

las siguientes premisas: los pueblos originarios no pueden ser entendidos solamente en su relación con la ciudad, la urbanización y su absorción es un fenómeno reciente; hay muchos aspectos de los pueblos originarios que sólo pueden ser entendidos o explicados a partir de sus procesos históricos, recordando la conclusión de Clifford Geertz, que nos dice que si es cultural esta históricamente construido (1983:124).

Esta metodología está detrás de la estructura del capítulo II en su parte histórica, donde se pone énfasis en los momentos críticos o de ruptura donde la comunidad de Tulyehualco pudo haber sido afectada en algunos de sus aspectos medulares y es solamente teniéndolos en cuenta, que se puede entender lo que se observa en la actualidad. Para profundizar en la investigación histórica, estos momentos críticos son a su vez puntos de referencia que sirven como guía.

Así mismo, esta metodología permite hacer una precisión referente a su herencia mesoamericana, es decir que cuando se dice que Tulyehualco tiene fuertes raíces mesoamericanas no quiere decir que haya una línea directa, continua entre lo mesoamericano y la comunidad actual, lo que aquí se sugiere es que en tanto se mantuvo un elemento clave durante todo el proceso de constitución de esta comunidad, se logró la reproducción de ciertos elementos de la cosmovisión Mesoamericana. Algo similar ocurre con otras características que se pueden observar actualmente en Tulyehualco, como las estructuras organizativas, llamadas localmente patronatos. Estas estructuras no pueden ser entendidas solamente desde una perspectiva sincrónica, ya que su antecedente se halla en el siglo XVI cuando se conjuntan los elementos que darían forma a este modelo de organización socio-territorial: la comunidad. La base de estas organizaciones comunitarias, serían el cabildo indígena colonial o la cofradía religiosa, como en el caso de Tulyehualco en donde se tiene registro de su existencia. Más adelante y revisando el proceso histórico de esta comunidad en paralelo con el proceso nacional, llegamos al siglo XIX

donde los acontecimientos sociales y políticos impactaron de forma irreversible a Tulyehualco y los pueblos vecinos, sobre todo en lo que respecta a sus territorios y recursos, pero también en su forma de organizar y entender el mundo, como cuando uno de sus más importantes referentes desapareció por completo. En efecto, al desecarse los lagos de Chalco y Xochimilco, el impacto fue total, tanto en lo ambiental como en lo cultural, perdiéndose lo mismo cientos de especies animales, que formas milenarias de alimentación y de cultivo o de estructuración del espacio.

En lo que respecta al análisis sincrónico, para abordar a Tulyehualco en el presente, se tuvo que tener en consideración las redes de relaciones pre-existentes entre los diferentes pueblos de la zona que ahora comprenden a las delegaciones de Milpa Alta, Tláhuac y Xochimilco principalmente. Lo que sostengo, es que la reproducción de estas redes de relaciones a través de circuitos de intercambio; en lo económico, lo social y lo religioso, así como a través de una serie de elementos comunes, es que se logra una especie de zona de “amortiguamiento” frente a la presión de la ciudad. En efecto, la comunidad de Tulyehualco no está aislada y para llegar a las zonas más urbanizadas cercanas a ella, sea por el lado de Tlahuac o Xochimilco, hay que recorrer una extensión considerable de territorio, en el que se encuentran muchos otros pueblos con características similares, como los ciclos festivos, los bailes, las actividades agrícolas, los animales de granja etc. Y sólo después se cruzan algunas fronteras simbólicas como el periférico. Es importante señalar que me refiero sólo al conjunto de pueblos que componen las delegaciones antes mencionadas, ya que es sobre la que me he documentado y la que he recorrido, pero también porque a diferencia de otras partes como en el caso de los pueblos del norte, la urbanización ha absorbido casi por completo los elementos característicos de estas comunidades.

En las primeras aproximaciones a esta comunidad, me llamaba la atención el tamaño de sus festividades, sobre todo después de haber observado

otras, cómo los carnavales de Tlaltenco o las fiestas patronales de Santiago Zapotitlán, ambas, comunidades de Tlahuac. Con estas como parámetro, las festividades de Tulyehualco no son de tal magnitud. *Como una posible respuesta a esta interrogante, planteo que existe una relación entre el grado de urbanización de la ciudad en los pueblos y la magnitud de sus festividades*, sea en términos de población, es decir de la cantidad de vecinados llegados a su territorio y sobre todo su incidencia en lo referente a la comunidad o en la alteración de su espacio, como en los casos de los pueblos antes mencionados de Tlahuac, que han sufrido la fragmentación de su territorio, la reducción de su tierra cultivable y la llegada de un importante número de habitantes vecindados a su espacio. Visto así, el caso de Tulyehualco es diferente, por un lado sus límites son aun claramente reconocibles y la cantidad de tierra que se cultiva es también considerable.

Por otra parte, existe un factor más que permitiría contestar la pregunta anterior, este es: que el sector originario es aun el sector dominante en la comunidad de Santiago Tulyehualco. Esto ya fue demostrado en los capítulos anteriores, donde he aportado elementos para probar qué sector es el dominante en la comunidad, tanto en lo político, lo económico, lo social, en lo religioso e inclusive en términos de la organización del espacio, si recordamos la descripción que presenté sobre el centro y la periferia siendo el primero donde habita la mayoría de originarios. Todo esto puede sustentarse con datos duros, como los que indican la posesión de la tierra, sobre quiénes controlan las actividades productivas incluyendo las ferias comerciales o bien cuando observamos quiénes han ocupado el puesto de coordinador territorial en los últimos años. Pero también este dominio se puede constatar en términos simbólicos, como en el manejo de los símbolos comunitarios, en la magnitud de las festividades y quienes se encargan de la organización de las fiestas más importantes de la comunidad.

En el ámbito económico, he descrito un conjunto de actividades productivas en la comunidad que no comparten la lógica capitalista y que en conjunto con las actividades comerciales conforman *una economía local* que se mueve en paralelo con las impulsadas por el sistema capitalista y el Estado. De este punto me interesa destacar dos importantes conclusiones; primero, que de la agricultura como una de las actividades productivas que se ha mantenido a lo largo de su proceso histórico, se desprende una forma particular de organización de las relaciones de producción, por lo que es de la unidad doméstica agrícola, la unidad mínima de organización social, en donde otras formas de organización social se montan o echan mano para su funcionamiento. Pero además, la importancia social de la unidad doméstica radica en que es el único sistema económico y social que dirige la reproducción básica de los individuos, aspecto de suma importancia, ya que junto con las características ya señaladas de la economía local, y su articulación con la ciudad, es que se puede observar la existencia de varios puntos de articulación con la economía nacional y el sistema capitalista. Uno de estos puntos de contacto es el comercio, sin embargo el más importante se establece en el suministro de fuerza de trabajo proporcionada por los habitantes de Tulyehualco y la cual se coloca en los diferentes niveles del sistema capitalista. Este es el papel tan importante que la economía local desempeña, ya que sus niveles de producción sólo son de auto subsistencia, si no han sido consumidos por el sistema capitalista es por su papel en la reproducción social.

La descripción y análisis del ciclo de fiestas patronales en Tulyehualco ha mostrado la trascendencia de estos eventos en varios niveles de la comunidad. En lo cultural, por ejemplo, las diferentes festividades son un medio que permite refuncionalizar elementos simbólicos diferentes e incorporarlos al conjunto de símbolos comunitarios de forma que la comunidad se actualice o se ponga a tiempo. Permite también reproducir y reforzar las relaciones sociales, ya que crean situaciones donde se necesita

de la cooperación y solidaridad de parientes y amigos, lo que permite reforzar los vínculos y crear otros, fortaleciendo el sentido comunitario. Pero además, en el caso de Tulyehualco, la organización de las festividades permiten la participación de los sectores de vecindados, reduciendo el conflicto, a la vez que se les señala su lugar en la estructura social. Así mismo, las estructuras organizativas conocidas localmente como patronatos son una de las formas más importantes de organización comunitaria y política que permite el surgimiento de líderes comunitarios.

En este mismo ámbito, el de la organización política, el tema del último capítulo, he mostrado cómo el parentesco sigue siendo el principio organizador de esta comunidad, sobre la que otras formas de organización se montan. Pese al crecimiento interno de la comunidad, es decir que aunque las ramificaciones de las familias troncales se hayan establecido en otras unidades sociales, sus relaciones se siguen reafirmando con motivo de las prácticas comunitarias. La activación de estas redes de parentesco también se ha visto en lo que respecta a las actividades productivas, como fuerza de trabajo, pero también como apoyo durante las competencias políticas, por ejemplo, para las de coordinador territorial o en las que se eligió al Consejo del Pueblo. En un nivel mayor, por ejemplo en las elecciones para Jefe de Gobierno o para delegados, la participación de los habitantes de los pueblos originarios es superior respecto de otros sectores en el D.F., como ya ha sido demostrado en otros trabajos (Medina, 2009; Robinson, 1998). Esto se debe a la base organizativa y a las experiencias derivadas de la ocupación de cargos en las estructuras organizativas en sus comunidades, en donde tienen una serie de responsabilidades similares a cualquier cargo en la administración pública. Con estos elementos se propone hacer una contribución para que sus formas propias de representación política sean reconocidas por las autoridades de la Ciudad de México. Precisamente la relación entre la

comunidad de Tulyehualco y la ciudad de México es la que se analiza en la última parte de este capítulo.

Desde la creación de la ciudad de México como capital del país, su relación con las comunidades sobre las que se asentó y con las que estaban a su alrededor fue problemática. El caso que presenté sobre Xochimilco y el agua es un ejemplo, al necesitar este preciado recurso, la ciudad mejoró los métodos para extraerlo de los legendarios manantiales, de los mantos acuíferos que alimentaban los canales que atravesaban los pueblos de Xochimilco; tiempo después la ciudad les devolvería el agua que ya había utilizado para recargar sus canales. Más adelante, a mediados del siglo XX, el agua ya no era el único interés sobre Xochimilco, ahora la tierra comenzaba a tener un valor superior al ser necesitada por miles de personas para construir casas habitación. Este cambio de uso de la tierra de cultivo a habitacional, detonó otros problemas como la disminución de la actividad agrícola, el desempleo, la especulación con la tierra y con ello los conflictos tanto internos como con las autoridades delegacionales o del Distrito Federal.

Así mismo la industrialización de la Ciudad de México aumentó la necesidad de mano de obra. Los campesinos de Xochimilco y de otros pueblos buscaron una mejor forma de vida trabajando fuera de la comunidad, el campo se quedaba sin trabajadores y la dependencia económica de los pueblos de Xochimilco respecto a la industria en la Ciudad de México era cada vez mayor. A esto le siguió la introducción o mejoramiento de los servicios básicos, de las vías de comunicación, de los servicios de salud educación, seguridad etc. En lo político, el gobierno local y el federal también han desarrollado diversas estrategias para influir en el curso de estas comunidades, sea en términos formales o informales. En el plano formal, uno de los ejemplos fue la creación del ejido y su estructura administrativa con la cual se articulaba a las comunidades vía una organización mayor, la Confederación Nacional Campesina (CNC), la cual

exigía la afiliación de estas organizaciones locales para juntas, lograr un bloque de apoyo al partido oficial y sus representantes en el gobierno. Otro intento sería la introducción de una figura de representación, llamada “sub-delegado “ (hoy coordinador territorial), que en un principio, si bien en muchos casos era un miembro de la comunidad, era elegido directamente por el delegado en turno de la demarcación política en cuestión. Esta figura actuaba como mediador entre las comunidades y las autoridades locales y como una autoridad civil entre los habitantes de estos pueblos, para sancionar faltas menores o para solucionar conflictos internos también de menor importancia. Más adelante, en la efervescencia social de la década de los noventa, cuando se logró en el Distrito Federal la elección de representantes delegacionales, la creación de la Asamblea de Representantes del Distrito Federal y la elección del Jefe de Gobierno, se llevan, a cabo también las elecciones para el coordinador territorial en estas comunidades. La problemática con esta figura es su ambigüedad, ya que por una parte este funcionario es parte de la comunidad, pero al mismo tiempo es parte de la estructura delegacional de quien recibe su paga, la pregunta está abierta, para revisar el nivel de participación de este funcionario en la comunidad y a favor de quien opera en los distintos pueblos donde este puesto aun existe.

Este “giro” democrático en la Ciudad de México, permitiría más adelante, la creación de los Comités Vecinales, figura incorporada en la Ley de Participación Ciudadana del Distrito Federal aprobada en diciembre de 1988 por la Asamblea Legislativa del Distrito Federal (ALDF). Finalmente, en 2010, se gestarían otras dos nuevas figuras de representación, pensadas para funcionar como mediadoras entre la ciudadanía y las instancias de gobierno en esta Ciudad de México; los Comités Ciudadanos y los Consejos de los Pueblos, además una nueva Ley de Participación Ciudadana. Estas agrupaciones serían designadas también por elección popular. Su responsabilidad principal, es la de representar a sus colonias

y decidir en qué mejoran a sus comunidades y en qué se aplicará parte del presupuesto delegacional. La figura del comité funciona en las colonias y la del consejo en los pueblos originarios del DF.

Como ya se mencionó, este conjunto de reformas al régimen jurídico político del DF ha sido el de crear espacios particulares *de* gobierno, representación y participación de carácter local. Dichos espacios han generado instituciones de gobierno y representación electas por los habitantes de la entidad, pero con facultades limitadas en relación con las que se otorgan a los ámbitos local y municipal del resto de las entidades. Sin embargo, la percepción de muchos de los habitantes de los pueblos originarios va en el sentido de penetrar sus propias formas de organización política.

Desde la informalidad, en el caso de Tulyehualco, la delegación Xochimilco también busca montarse o crear redes de relaciones clientelares, para apoyar sus movimientos o para asegurar el voto para los periodos electorales. Esto se propicia integrando a los líderes comunitarios o varios habitantes de la comunidad a la estructura delegacional, acomodándolos en diferentes puestos, tanto operativos como administrativos. Con ello las redes de parentesco de estos habitantes quedan aseguradas. Otra forma son los programas sociales del gobierno local, quien al dar ayuda a los sectores vulnerables como los ancianos, suscitan la simpatía de los familiares, que se puede traducir en valiosos apoyos. Finalmente otra estrategia que utiliza la delegación, es la de proporcionar recursos económicos para las ferias comerciales, principalmente la del amaranto y el olivo, con el fin de “promover” la cultura, lo mismo apoyan con sillas, lonas, aparatos de sonido etc.. a las festividades de las unidades sociales que lo requieren a través de la coordinación territorial.

Todo lo anterior es un intento por mostrar algunos de los medios que el gobierno y sus instituciones utilizan para, directa o indirectamente, ir tejiendo la relación de estos pueblos con la ciudad; una, que por cierto no es muy “amigable”.

La pregunta con la que cierro este trabajo, es precisamente como podría caracterizarse esta relación. Si bien es cierto que el gobierno local busca de muchas formas ejercer su influencia en las comunidades, como ya fue descrito, muchos habitantes también se ha apoyado o beneficiado de los programas sociales, políticas públicas o de sus conexiones con funcionarios del gobierno. Por ejemplo, desde los primeros momentos en que la demanda de tierra para uso habitacional se incrementaba en muchas localidades y cuando aún no se reformaba el artículo 27 Constitucional, la venta de la tierra, aunque fuera ejidal, se llevaba a cabo discretamente, acción que sólo fue posible con el visto bueno de las autoridades agrarias locales y federales, de las delegacionales políticas o en algunas ocasiones inclusive con la intervención de autoridades de las esferas más elevadas de la política nacional. Así mismo, las movilizaciones que se generaron en estos pueblos para exigir la introducción de servicios básicos, como el agua potable, el alcantarillado, la energía eléctrica, etc.. podrían ser otro ejemplo. Las diferentes obras públicas en materia de transporte y vialidad han afectado sus territorios, pero en muchos casos los habitantes de estos pueblos apoyan y se benefician de dichas iniciativas, el caso más recientemente, fue la expropiación de tierras pertenecientes a las comunidades de Tlahuac, las cuales se vieron afectadas debido a las obras de la línea dorada del Sistema de Transporte Colectivo (el Metro). Cuando esto sucedió, la comunidad se polarizó, ya que no todos estaban en contra de este proyecto. Para lograr su meta, el gobierno recurrió a otras estrategias sin importar la alteración ecológica, social y política de estos pueblos. Por otro lado, los partidos políticos han sabido captar el apoyo que significan los pueblos originarios para sus

diferentes propósitos, ya sea para asegurar sus votos en las elecciones, como apoyo en movilizaciones, mítines u otros eventos. Es por ello que en esta relación no se puede ser tan tajante y hablar de malos o buenos, perdedores o ganadores, más bien se tejen alianzas o se negocia de acuerdo a los intereses de los grupos involucrados.

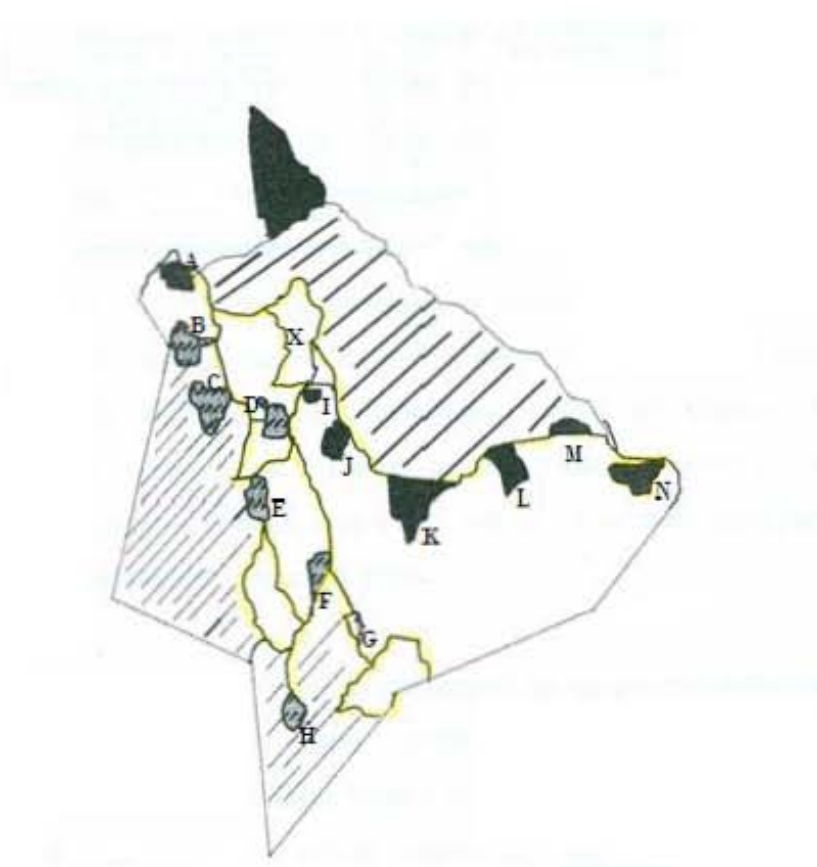
Es por ello que concluyo señalando que la relación de los pueblos originarios con la Ciudad de México, lejos de ser una de resistencia es una de negociación, aunque llamando la atención sobre el marcado desequilibrio de fuerzas que existe entre estos actores, donde los pueblos originarios ocupan una posición subalterna con respecto a la del gobierno de la Ciudad de México.

Sin duda, aún hay mucho que investigar sobre la comunidad de Santiago Tulyehualco, tanto en su proceso histórico como en su forma contemporánea. Sin embargo la aspiración de este trabajo es la de aportar elementos para ir identificando los diferentes hilos que integran esta madeja de complejos fenómenos llamada Tulyehualco.

Anexos



Anexo I Mapa. Localización de Xochimilco en el Distrito Federal



PUEBLOS RIBEREÑOS

- A. Tepepan
- X. Cabecera Xochimilco
- J. Santa María Nativitas
- K. Santa Cruz Acalpixca
- L. San Gregorio Atlapulco
- M. San Luis Tlaxialtemalco
- N. Santiago Tulyehualco



PUEBLOS DE LA MONTAÑA

- B. Santa Cruz Xochitepec
- C. Santiago Tepalcatlalpan
- D. San Lucas Xochimanca
- E. San Mateo Xalpa
- F. San Andres Ahuayucan
- G. Santa Cecilia Tepetlapa
- H. San Francisco Tlanepantla
- I. San Lorenzo Atemosya

{Anexo II Mapa. Pueblos de Xochimilco. Fuente Canabal. 1997: 101

Mes	Día	Santo	Colonia
Enero	20	San Sebastián Mártir	San Sebastián
Febrero	2	Virgen de San Juan de los Lagos	Tulyehualco
	5	San Felipe de Jesús	San Felipe
1 ^{er} Viernes de cuaresma		Jesús de Calyecac	Calyecac
Marzo	19	San José	Cerrillos 2 ^a sección
Mayo	3	Santa Cruz	Cerrillos 2 ^a sección
	15	San Isidro	San Isidro
Último domingo de Mayo		Sagrado Corazón de Jesús	Cerrillos 3 ^a sección
Junio	13	San Antonio de Padua	Las Animas
Julio	16	Nuestra Señora del Carmen	El Carmen
	25	Santiago Apóstol	Santiaguito
	25	Santiago Apóstol	Tulyehualco
Agosto	16	Divino Salvador	Cerrillos 1 ^a sección
	15	Asunción de María	Olivar Santa Maria
Septiembre	8	Virgen de Guadalupe	Nativitas

Octubre	4	San Francisco de Asís	San Francisco Chiquimotla
	28	San Judas Tadeo	Tecoloxtitla
Noviembre	2	Las animas del Purgatorio	Las Animas
	20	Cristo Rey	Cristo Rey
Diciembre	8	La inmaculada Concepción	Quirino Mendoza
	12	Virgen de Guadalupe	Guadalupita

Anexo III. Calendario festivo de Santiago Tulyehualco. Fuente: Dinora Baca- Laura Ojeda. UAM-X. 2000:41.

Fiesta Patronal Santiago Apostol DEL 23 AL 31 DE JULIO 2011

TULYEHUALCO

SABADO 23 DE JULIO A PARTIR DE LAS 8:00 PM

GRUPO NORTENO **MURACANES DE SANTIAGO**

BANDA **Monte Alegre**

DOMINGO 24 DE JULIO A PARTIR DE LAS 8:00 PM

GRUPO NORTENO **LA VIEJA BANDA**

LUNES 25 DE JULIO A PARTIR DE LAS 8:00 PM

SUPER AUTO

GRUPO SORPRESA DONADO POR LA DELEGACION

MARTES 26 DE JULIO A PARTIR DE LAS 8:00 PM

GRUPO **Los Melys**

GRUPO **LUNA DIGITAL**

MIERCOLES 27 DE JULIO A PARTIR DE LAS 8:00 PM

EXPRESION **NORTENA**

GRUPO **TOP GUN**

JUEVES 28 DE JULIO A PARTIR DE LAS 8:00 PM

EVCA

VIERNES 29 DE JULIO A PARTIR DE LAS 8:00 PM

GRUPO **LOS MEKIS** Y 5 BANDAS MAS

BANDA **LAGO**

SABADO 30 DE JULIO A PARTIR DE LAS 8:00 PM

ZONA RUKA Y GRUPO **GRUPO**

DOMINGO 31 DE JULIO A PARTIR DE LAS 8:00 PM

INTREPIDOS NORTENO BANDA De Erik Rojas

CIGOS DE SINALOA

HABRA QUEMA DE CASTILLO

GRUPO PATRONAL DE SANTIAGO APOSTOL INVITA EVENTO TOTALMENTE GRATIS

Anexo IV. Cartel Fiesta Patronal Santiago Tulyehualco 2011



Anexo V. Recorrido del Señor Santiago por la comunidad de Tulyehualco, 2011.



Anexo VI. El ejido de Santiago Tulyehualco

Bibliografía Citada

Adams, Richard N. (comp.)

Political Changes in Guatemalan Indian Communities. A symposium. Middle American Research Institute, Tulane University (Publication, 24) Nueva Orleans. 1957

Adler-Lomnitz, Larissa

Informal Exchange Networks in Formal Systems: a Theoretical model. American Anthropologist, 90(1) 42-52. 1988.

Aguirre Beltrán, Gonzalo

Formas de Gobierno Indígena, Universidad Veracruzana/ Instituto Nacional Indigenista (INI)/ Gobierno del Estado de Veracruz/ Fondo de Cultura Económica. México, 1953.

Albores Z, Beatriz,

Tules y sirenas. El impacto ecológico y cultural de la industrialización en el alto Lerma, Toluca, El Colegio Mexiquense, A. C./ Gobierno del Estado de México/ Secretaría de Ecología, 1995.

Álvarez J, Rogelio (coord.)

La Imagen de la Gran Capital. México, Enciclopedia de México, 1985

Álvarez, Lucía. (coord.).

Pueblos Urbanos: Identidad, Ciudadanía y Territorio en la Ciudad de México. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. Universidad Nacional Autónoma de México. 2011.

Anderson, Benedict.

Imagined Communities: An Inquiry into the Origins and Spread of Nationalism, segunda edición. Londres, 1993

Aréchiga C, Ernesto

“De la exuberancia al agotamiento. Xochimilco y el agua, 1882-2004”, en Terrones López, María Eugenia (coordinadora), *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

Baca, Dinora y Laura Ojeda.

Santiago Tulyehualco y Geovillas de Xochimilco: un mismo territorio, identidades Diferentes. UAM Iztapalapa. México. 2000.

Bailey, Frederick.

“Parapolitical systems”. In *local level politics: Social and cultural perspectives*, editado por Marc J, Swartz. Chicago.1968

Bartolomé Alberto.

Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México, México, Instituto Nacional Indigenista/Siglo XXI, 1997, p. 136).

Beltrán, B Trinidad

La Desecación del Lago (ciénaga) de Chalco. Documentos de Investigación. El Colegio Mexiquense, A.C. 1988

Berruecos, Luis A.

Max Gluckman, las teorías antropológicas sobre el conflicto y la escuela de Manchester en: El Cotidiano, núm. 153, enero-febrero, 2009, pp. 97-113 Universidad Autónoma Metropolitana Distrito Federal, México. 2009

Bonfil, Guillermo.

Cholula: la ciudad Sagrada en la Era Industrial. UNAM. Instituto de Investigaciones Históricas. Mexico.1973

Bourdieu, Pierre 1977 [1972].

Outline of a Theory of Practice, trans. Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press.

Bravo Carlos y Melchor Molotla.

Tulyehualco más que un Pueblo. Programa de Apoyo a Pueblos Originarios (PAPO). Secretaría de Desarrollo Social, Gobierno del Distrito Federal. México. 2007

Briseño, Verónica

“¿Adaptación o resistencia? La figura del coordinador territorial”,
Mano Vuelta. Revista de la UACM para las comunidades, núm. 6, año
3, pp. 16-24. 2007

Calderón Francisco R.

Historia económico de la Nueva España en tiempo de los Austrias
Fondo de Cultura Económica. México. 1988

Cámara B, Fernando.

“Religious and Political organization”, en Sol Tax, ed: *Heritage of
Conquest*, the Free Press, Glencoe, Ill. pp 142-173.1952.

Canabal Cristiani, Beatriz.

Xochimilco: una Identidad Recreada. UAM-X, CIESAS. México. 1997

Cancian, Frank.

Economics and Prestige in a Maya Community. Stanford University
Press, California. 1965

“Political and Religious Organization”, en *Handbook of Middle
Americans Indians*, vol, 6, pp283-298. University of Texas Press.
1967

Carrasco, Pedro.

"The Civil-Religious Hierarchy in Mesoamerican Communities: Pre-
Spanish Background and Colonial Development". *American
Anthropologist*, 63, no. 3: 483--497. American Anthropological
Association.1961.

“La transformación de la cultura indígena durante la Colonia”,
Historia Mexicana, 25, El Colegio de México México, págs. 175-202.
1991

-“Los Señores de Xochimilco” en 1548, en *Tlalocan*, VII. 1997

-*Estructura político-territorial del Imperio Tenochca. La Triple Alianza
de Tenochtitlan, Tetzaco y Tlacopan*. Mexico, Colegio de México –
Fideicomiso Historia de las Américas – FCE. 1996

Chance, J. and William, T.

“Cofradías and cargos: an historical perspective on the Mesoamerican civil-Religious Hierarchy”. *American Ethnologist*. Vol. 12. No 1: 1-126. 1985.

Chevalier, François,

“La Formación de los grandes latifundios en México”, en *Problemas Agrícolas e industriales*, Vol. III, No. 1, México D.F., Ed. Cuadernos americanos. 1956

Cohen, Anthony P.

The Symbolic Construction of Community, Nueva York, Routledge. 1995

Delfin E Martha

Los olivares de Tacubaya en la época colonial Ponencia presentada en el V coloquio de Tacubaya. Pasado y Presente ENAH -INAH México. 2004.

Dewalt, Billie.

Changes in the Cargo Systems of Mesoamerica. *American Anthropological Quarterly*: 48:87-105. 1975

Dow, James

“Religion in the Organization of a Mexican Peasant Economy”. En *Peasant Livelihood: Studies in Economic Anthropology and Cultural Ecology*. Rhoda Halperin and James Dow, eds. pp. 215-226. New York: St. 1977

Espinosa P, Gabriel

El embrujo del Lago. El sistema lacustre de la cuenca de México en la cosmovisión mexicana, UNAM-IIH e IIA (Serie Historia de la Ciencia y la Tecnología, 7), México. 1996,

Evans-Pritchard, E.E.

The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People. Oxford: Clarendon Press. 1940

Falcón, Romana

-México descalzo .Estrategias de sobrevivencia frente a la modernidad liberal. México. Plaza y Janés. 2002

-“El Estado Liberal ante Las Rebeliones Populares México, 1867-1876”. *Historia Mexicana*, abril-junio, año/vol. LIV, número 004 El Colegio de México, A.C. México pp. 973-1048. 2005

Farías, José

Xochimilco en el tiempo. México, Departamento del Distrito Federal, 1984.

Fletcher, Rob.

“What are we fighting for? Rethinking resistance in a Pewenche community in Chile.” *Journal of Peasant Studies* 28(3): 37–66. 2001

Fortes, Meyer.

The dynamics of Clanship among the Tallensi. London: Oxford University Press. 1940

Gamio Manuel

La población del Valle de Teotihuacan, Dirección de Antropología, Secretaría de Agricultura y Fomento, México. 1922

Forjando Patria, Porrúa, México. 1982

Garzón, L Eduardo,

Xochimilco Hoy. Instituto de Investigaciones Dr. José Mora, México. 2002

Geertz, Clifford. Religion as a Cultural System. *En The Interpretation of Cultures.* New York: Basic Books 1973.

Local knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology. New York: Basic. 1983.

Gerhard, Peter

Geografía histórica de la Nueva España. 1519-1821. México, IIH, UNAM. 1986

Gibson, Charles 1964

Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810, Siglo XXI Editores, México. 1996

Giddens, Anthony

The Consequences of Modernity. Polity Press. Inglaterra. 1990

Gledhill, John

“Introduction: A Case for Rethinking Resistance,” in John Gledhill and Patience A. Schell (eds.). *New Approaches to Resistance in Brazil and Mexico*, pp. 1-20. Durham and London: Duke University Press. 2012.

Gluckman, Max

Order and Rebellion in Tribal Africa. London: Cohen and West and New York: Free Press of Glencoe, 1963

Gomezcésar, Ivan

Hacia una Ley Indígena de la Ciudad de México. Revista Manovuelta. Numero 12, Año 5. Noviembre 2011. Universidad Autónoma de la Ciudad de México. 2011.

González Sánchez, Roberto

Presentación de Xochimilco. Texto disponible en línea www.equidad.df.gob.mx/indigenas/seminario/03_feb_primera_coord.html. México. 2003

Guiteras, Calixta.

“Clanes y Sistemas de Parentesco de Cancuc, México”, en *Acta Americana*, vol. 5. Pp. 1947.

“El Calpulli de San Pablo Chalchihuitán”, en *Homenaje al Dr Alfonso Caso*, Nuevo Mundo, México, pp. 199-206. 1951.

Gupta, Akhil y James Ferguson

“Beyond Culture: Space, Identity, and the Politics of Difference”. En *Cultural Anthropology*, Vol. 7, No. 1. Feb. 1992

Gutiérrez, Hulises

San Sebastián en la Urbe: San Sebastián, Tulyehualco; fiestas religiosas y organización social. Tesis de licenciatura. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México. 2010

- *La dimensión religiosa de Santiago Tulyehualco: una primera aproximación etnográfica.* Ponencia presentada en el séptimo encuentro pueblos y entorno urbano. En la Escuela Nacional de Antropología e Historia. México. 2011.
- *La organización del tiempo en Santiago Tulyehualco, un pueblo originario.* Ponencia presentada en el Coloquio Internacional *La antropología social en el siglo XX*. En la Escuela Nacional de Antropología e Historia. México. 2012.

Hagene, Turid

“Diversidad cultural y democracia en la Ciudad de México: el caso de un pueblo originario” en: *Anales de Antropología*, vol. 41-I, 2007. Instituto de Investigaciones Históricas. UNAM, México. 2007

Harris, Marvin

Patterns of Race in the Americas, Walker and Company, Nueva York. 1964

-*Raza y Trabajo en América*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires 1973

Holy, Ladislav

Segmentary Lineages Systems Reconsidered. Queens University Papers on Social Anthropology No.4. Belfast: Queens University. 1979

Icazuriaga, Carmen

La metropolización de la ciudad de México a través de la instalación industrial. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. México. 1992.

Kurtz, Donald V.

Political Anthropology: Power and paradigms. Westview Press.
Boulder Colorado. 2001

Landázuri B, Gisela y López L, Liliana

Tolerancia Religiosa en Xochimilco. Política y Cultura, primavera,
año/vol. 00, número 021 Universidad Autónoma Metropolitana –
Xochimilco Distrito Federal, México pp. 141- 160. 2004

Larsen, Tord.

“Negotiating identity: the Micmac of Nova Scotia”, en A. Tanner
(ed.), *The politics of Indianness*, St. John’s: ISER. 1983

Lozada, Hermenegildo *et al.*

La producción de Leche en la Región Xochimilca. Departamento de
Biología de la Reproducción Div. CBS. Universidad Autónoma
Metropolitana, Iztapalapa. México 1983

Lujan, P Noemí

“Participación ciudadana en el Distrito Federal: un balance de los
Comités Vecinales” en: *Veredas*, núm, 10., primer semestre.
Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco. México
2010

Martínez A, Carlos

“Las elecciones de la participación ciudadana en el Distrito Federal”,
en Emmerich, G.E. (coord.), *Las elecciones en la Ciudad de México,
1376-2005*, IEDF pp 359-415. 2005

Marx, Carlos.

El capital, libro I, capítulo VI (inédito), trad. y notas de Pedro Scaron,
México, D. F., Siglo XXI, 1985.

Mc Gowan, Gerald.

*El Distrito Federal de dos leguas o cómo el Estado de México perdió su
capital.* El colegio Mexiquense. A .C. México.1991

Medina, Andrés

“Arqueología y etnografía en el desarrollo histórico mesoamericano”. En: Sugiura, Y. y M. Serra Puche, *Etnoarqueología. Primer Coloquio Bosch-Gimpera*, pp 447-482. México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM. 1990c

Los sistemas de cargos en la Cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico. *Alteridades*, N° 9: 7-23. México, UAM-Iztapalapa. 1995

“Introducción” en Portal, Ariosa Ma. Ana *Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México, Distrito Federal*, UAM-Iztapalapa/CNCA, México. 1997

“Las fronteras simbólicas de un *pueblo originario*: una mirada etnográfica a las comunidades de Tlahuac Distrito Federal”. *Liminar* IV (1): 77-91. 2006

“Sistema de cargos y comunidad. Nuevos aportes a una vieja discusión”, en: Giglia, Ángela, Carlos Garma y Ana Paula de Teresa (compiladores), *¿A dónde va la antropología?*, pp 177-217. México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa 2007a

“Pueblos antiguos, ciudad diversa. Una definición etnográfica de los Pueblos Originarios de la Ciudad de México”, *Anales de Antropología*, volumen 41-II. México, UNAM. 2007b

“La Transición Democrática en la Ciudad de México. Las primeras experiencias electorales de los pueblos originarios“ en *Argumentos*, Vol. 22, Núm. 59, enero-abril, 2009, pp. 11-41 Universidad Autónoma Metropolitana – Xochimilco. México. 2009

“La Hermandad de la Santa Cuenta: un cristianismo mesoamericanizado”. En *Buenas noches Cruz bendita, Música ritual del bajío*. Pp 225-261. México, INAH. 2012

Medina, Andrés (coord.)

La memoria negada de la Ciudad de México: sus pueblos originarios, IIA-UNAM/CEC-UACM, México. 2007

Meillassoux, Claude

Mujeres Graneros y capitales, Economía domestica y Capitalismo. Siglo XXI Editores. México. 1993

Méndez, Clara

Caracterización de la Unidad agroindustrial Familiar Amarantera de Santiago Tulyehualco. Tesis de Maestría en Ciencias. Instituto de Enseñanza e Investigación en Ciencias Agrícolas. Campus Montecillo. México 2011

Mitchell, Thomas.

Everyday Metaphors of Power.” *Theory and Society* 19(5): 545–577. 1990

Monaghan, J.

Reciprocity, Redictribution, and the Transaction of Value in the Mesoamerican Fiesta. *American Ethnologist*, Vol. 17, No. 4 , pp. 758-774 Nov, 1990.

Mora, Teresa

(coord.), *Los pueblos originarios de la Ciudad de México.* *Atlas etnográfico*, GDF-INAH, México. 2008

Moore, Donald

“Subaltern Struggles and the Politics of Place: Remapping Resistance in Zimbabwe's Eastern Highlands.” *Cultural Anthropology* 13(3): 344–81. 1998

Nash, Manning

“Political relations in Guatemala”, en *Social and Economic Studies*, núm. 7. 1958

Ortner, Sherry

“Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal.” *Comparative Studies in Society and History* 37(1): 173–93. 1995

Palomo Infante, M^a Dolores.

“Cofradías y sistemas de cargos: algunas hipótesis sobre los orígenes y conformación histórica de las jerarquías cívico-religiosas entre los tzotziles y tzeltales de Chiapas”, *Revista Cuicuilco*, vol. 7, n° 19, México, ENAH, Agosto 2000, pp. 15-33. 2000

Peralta F, Araceli y Rojas R, Jorge

Xochimilco y sus monumentos históricos. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1991

Pérez Zevallos, J.

“Cambio y Poder en Xochimilco. (Siglo XVI)”. Tesis de Maestría en Antropología Social. ENAH. México. 1990

Xochimilco ayer I. Instituto Mora, Gobierno del Distrito Federal. México. 2002

Xochimilco ayer II. Instituto Mora, Gobierno del Distrito Federal. México. 2003

Pérez Zevallos, Juan Manuel.

“El gobierno indígena colonial en Xochimilco”, en Yanes, Pablo, Virginia Molina y Oscar González (coordinadores), *Urbi indiano. La larga marcha a la ciudad diversa*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México/ Dirección General de Equidad y Desarrollo Social, Gobierno del Distrito Federal, México, pp 27-88. 2005

Peters Eric, L

“Some Structural Aspects of the Feud among the Camel-Herding Bedouin of Cyrenaica”. *Africa* 37:261-282.1945

Portal, María Ana y José C, Aguado.

Identidad, Ideología y Ritual. UAM – I México. 1992.

Portal, Ariosa Ma. Ana

Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México, Distrito Federal, UAM-Iztapalapa/CNCA, México. 1997

Powell, Thomas

“Los Liberales, El Campesinado Indígena y los Problemas Agrarios durante La Reforma “*Revista Historia Mexicana*, vol. 21, núm. 4 junio 1972.El Colegio de México. México, págs. 653-675.1972

Robinson, Scott

“Algunas reflexiones sobre la elección de consejeros ciudadanos en la periferia del Distrito Federal”, en Scott Robinson (coord.), *Tradición y oportunidad: las elecciones de consejeros ciudadanos en los pueblos del Distrito Federal*, Unión Obrera y Socialista, APN/Frente del Pueblo/Sociedad de Estudios Regionales, México. 1998

Romero, Teresa M.

“Memoria y Defensa de los Panteones Comunitarios en el Distrito Federal”. Revista *Nueva Antropología*. Vol. XXIII, Num. 73. Julio-Diciembre. México. 2010

Praxedis Q, Joaquín (coord)

“Inventario del Archivo Parroquial San Bernardino Siena. Xochimilco, Distrito Federal”. México: Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México. 2006

José Rubén Romero Galván,

“La ciudad de México, los paradigmas de dos fundaciones,” *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 20, pp.13-32. 1999

Rosales, Héctor.

“Los barrios”. En. *Estudios recientes sobre cultura urbana en México*. Plaza y Valdés. México. 1996

Salles, Vania y José Manuel Valenzuela

En muchos lugares y todos los días. Vírgenes, santos y niños Dios. Mística y religiosidad popular en Xochimilco. El Colegio de México, México. 1997

Sánchez Rodríguez, María del Consuelo

Ciudad de pueblos. La macrocomunidad de Milpa Alta en la ciudad de México. Secretaría de Cultura, Gobierno del Distrito Federal, México. (Primer Concurso de Ensayo *Ciudad de México* 2006). 2006

Sandoval, Eduardo A

Algunos Aspectos sobre la Pequeña Propiedad Campesina: El Caso de Tulyehualco. Tesis de Licenciatura en Antropología Social. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México. 1988

Sepúlveda Ma. Teresa

Los cargos políticos y religiosos en la región del Lago de Pátzcuaro
Colección Científica, núm. 19, INAH, México.1974

Tax, Sol.

"The Municipios of the Midwestern Highlands of Guatemala",
American Anthropologist, Vol.39, 423-444. 1937.

Tejera, Héctor.

"Ciudadanía y gobiernos locales en el Distrito Federal: la configuración cultural de la democracia". En: *Ensayos del IEDF*. N.6. México. 2006

Tortolero Alejandro

"¿Anarquistas, Ambientalistas o Revolucionarios? La conflictividad en Chalco, San Francisco Acuatla contra Zoquiapan en Chalco. 1850-1868". *Revista Historia*, No. 59-60, enero-diciembre 2009. pp. 15-34. Universidad Nacional. Costa Rica. 2009

Turner, Victor.

Schism and Continuity in an African Society: a Study of Ndembu Life.
Manchester: Manchester University Press for Rhodes-Livingston
Institute. 1957.

-*The Ritual Process*. Chicago: Aldine. 1969.

Tutino, John.

De la insurrección a la revolución en México. Las bases sociales de la violencia agraria, 1750-1940, México, Ediciones Era.1990

Villa Rojas, Alfonso. "Kinship and Nagualism in a Tzeltal community,, southeastern Mexico", en *American Anthropologist*, vol. 49, pp 578-587. 1947

Vincent, Joan

Anthropology and Politics: Visions Traditions Trends. Tucson:
University of Arizona Press. 1990

Wolf, Eric R.

"Types of Latin American peasantry": a preliminary Discussion", en
American Anthropologist, vol. 57:452-71. 1955

“Closed corporate Peasant communities in Mesoamerica and central Java”, en *Southwestern Journal of anthropology*, núm. 13, pp. 1-18.1957

Yanes, Pablo.

El desafío de la diversidad. Los pueblos indígenas, la ciudad de México y las políticas del gobierno del Distrito Federal 1998-2006, tesis de maestría, México, UNAM. 2007.

Zepeda, Jorge

Monografía del Poblado de Tulyehualco. Delegación Xochimilco D.F. Enero, 1979

Censos

Censo General de la República Mexicana. Verificado el 28 de octubre de 1900. Conforme a las Instrucciones de la Dirección de Estadística a cargo de Dr. Antonio Peñafiel

Sitios de Internet

Instituto electoral del distrito Federal; conceptos básicos. www.iedf.gob.mx

Secretaría de Desarrollo Social del Gobierno del Distrito Federal. Dirección General de Participación Ciudadana. www.sdsdf.gob.mx Fecha de consulta abril 2012

Secretaría de Desarrollo Rural y Equidad para las Comunidades. www.sederec.df.gob.mx