



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE POSGRADO EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

PUEBLOS ORIGINARIOS. UNA APROXIMACIÓN DESDE LOS ESQUEMAS
TEMPORALES. SANTIAGO ZAPOTITLÁN Y SAN ANDRÉS MIXQUIC.

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:

MAESTRO EN ESTUDIOS POLÍTICOS Y SOCIALES

PRESENTA:

EDWIN HÉCTOR PINEDA LÓPEZ

TUTOR:

DR. SILVANO HÉCTOR ROSALES AYALA

CENTRO REGIONAL DE INVESTIGACIONES MULTIDISCIPLINARIAS

Ciudad de México, Octubre, 2021



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

Contenido

INTRODUCCIÓN.....	5
El enfoque.	5
La estructura de la investigación.	7
Metodología empleada.	9
Capítulo 1.....	11
Aproximación al tiempo y la memoria desde una perspectiva semiótica: elementos teórico-conceptuales.	11
El tiempo y los llamados pueblos originarios: problema sociológico.....	14
Ritmos temporales: comunidades agrícolas y comunidades urbanas.	19
La memoria: Síntesis conceptual del tiempo.	25
Lo que se recuerda y lo que se olvida: Transmisión de la memoria.	31
Capítulo 2.....	35
El texto cultural en su dimensión discursiva.....	35
Los títulos primordiales. Importancia analítica.	38
Los títulos y el contexto de su enunciación.....	40
Los títulos: modo de discurso.	45
Mixquic y Zapotitlán: acercamiento al campo del discurso.....	50
Capítulo 3.....	64
Contexto histórico-estructural: Lo originario como respuesta contextual.	64
Las familias y el ejido: La consolidación de la organización social.	71
Del ejido a la fiesta: urbanización y originalidad.....	80
Genealogía: “La tradición de mis antepasados”.	91
Linaje: líneas de parentesco e historia.	94
La práctica de las festividades: afirmación de la triada de la legitimidad de la originalidad.....	97
Conclusiones.	101
Índice de tablas y figuras.....	105

Bibliografía 106

Try asking serious questions about the contemporary world
and see if you can do without historical answers.

Sociological explanation is necessarily historical.

Philip Abrams (1994)

INTRODUCCIÓN.

La presente investigación trata de ser un esfuerzo por acercarse al campo de la sociología un tema que ha sido poco profundizado desde esta disciplina: los llamados pueblos originarios. Se trata de una propuesta realizada desde la sociología histórica, desde donde se hace énfasis en que, si se pretende comprender algo, es necesario analizarlo como proceso. En este sentido, se pretende realizar un acercamiento a las formas y momentos en los que las distintas características y rasgos que se toman como particulares se transforman y se viven como elementos originarios dentro de los pueblos de la Ciudad de México, específicamente se trata de una aproximación a los pueblos de San Andrés Mixquic y Santiago Zapotitlán, de la actual alcaldía de Tláhuac. Se parte de la hipótesis de que lo que se presenta como sustancia es en realidad proceso.

El enfoque.

De acuerdo con Philip Abrams (1994), la sociología histórica pretende insistir en las formas y el grado en que las relaciones entre la acción y la estructura se conforman como un proceso *en* el tiempo. Esta relación preposicional supone encontrar las variaciones y el dinamismo dentro de las producciones sociales y tratarlas como tales, por lo tanto y a partir de ello, se podría decir que toda acción más o menos intencionada, ya sea individual o colectiva, está inserta en el fluir de la historia y por lo tanto, se encuentra en un constante transcurrir.

Para el caso particular de esta tesis, pensar en términos históricos sirve como guía de respuesta a la gran pregunta del ¿por qué el cambio se presenta a sí mismo como esencial? O, en otras palabras, ¿por qué lo procesual se siente y se manifiesta como sustancia? Y que, para el caso particular de la tesis, se traduciría en las siguientes preguntas: ¿por qué la originalidad se manifiesta y vive como elemento invariable en el tiempo? ¿En dónde recae su anclaje? Y ¿de qué manera es posible comprenderla?

Para dicha tarea se tratará de realizar un análisis centrado en el desarrollo del camino por el cual, en el tiempo, algunas acciones se han cristalizado y solidificado como narrativas y prácticas con calidad de originales, es decir, de que son propias y no imitadas, y que mantienen una raíz mucho más profunda de lo que aparentan; en este sentido, las narrativas

y prácticas se vuelven elementos interiorizados que generan disposiciones para la acción: el ser originario se convierte en un elemento particular de identificación.

En este sentido, se rechaza la idea de que la originalidad se encuentra inscrita en una reminiscencia del pasado prehispánico que se ha ido sucediendo de manera inalterada y que puede ser encontrada en sus formas celebrativas, por ejemplo. Se trata más bien, de insistir en que las relaciones existentes entre las acciones y la estructura son un proceso, y que sus interacciones, además de estar mediadas por las posiciones de los agentes, se mantienen en un constante fluir temporal. En este sentido, se parte de que la originalidad imputada y reconocida de estos grupos, tiene que ver más bien con un desarrollo particular de las relaciones que han mantenido a lo largo de su historia que con una cuestión inalterada o poco modificada.

Lo que se elige hacer y lo que se tiene que hacer, nos dice Abrams (1994), está conformado por las posibilidades históricamente dadas entre las que nos encontramos. La originalidad, para esta tesis, es una posibilidad que se ha desatado gracias a las singularidades de las relaciones que se han conformado alrededor de estos espacios particulares. En este sentido, lo que hoy día representa la originalidad pudo ser de otra manera, pero, la exploración histórica ayudará a develar el por qué se conformó de la manera en la que la conocemos.

Habría que aclarar, por último, que la historia no tiene una dirección dada por ella misma, pues no se trata de un proceso lineal y unívoco, ni mucho menos natural, es la confrontación del mundo creado por la especie humana enfrentada a esa misma creación. De este modo, la historia podría comportarse de una infinidad de maneras, por eso, lo que busca la sociología histórica, es explicar lo que es y por qué es así y no de otra manera o, parafraseando a Abrams (1994), resolver lo que es B ahora, solo puede ser explicado en términos de relaciones *en* el tiempo y, de esa manera, se tendría que comenzar analizando lo que A hizo antes.

A partir de lo expuesto, se espera hacer justicia a la realidad histórica, pues como menciona Abrams (1994): “Hacer justicia a la realidad de la historia no es cuestión de señalar la forma en que el pasado proporciona un trasfondo al presente; es una manera de tratar lo que la gente hace en el presente como una lucha por crear un futuro a partir del pasado, de

ver que el pasado no es solo el útero del presente, sino la única materia prima a partir de la cual se puede construir el presente”.¹

La estructura de la investigación.

Aclarado el enfoque histórico del que se parte, resta decir que el objetivo principal de la investigación es el de comprender las distintas formas que la originalidad ha adquirido a lo largo del tiempo, y en este sentido, analizar las características que la llamada originalidad hoy día presenta. Con lo cual, se pretende decir que la originalidad es una construcción temporal. Para cumplir con ello, la tesis se encuentra dividida en tres capítulos:

El primero de ellos trata de acercarse a los elementos teóricos y conceptuales a partir de los cuales se realizó el trabajo de investigación. Poniendo énfasis en la pertinencia de estudiar a los llamados pueblos originarios a partir de categorías relacionadas al tiempo y la memoria; las cuales no sólo funcionan como relación intrínseca a la historia, sino que proporcionan una mirada procesual de los cambios que han mantenido los pueblos. Se trata, por lo tanto, de un capítulo con una marcada carga teórica.

Los esquemas temporales, que son funciones sociocognitivas de grupos particulares, se encuentran en un constante cambio, adaptándose a las particularidades de la vida en la que se desarrollan; en este sentido, las transiciones en los modos de vida, del rural al urbano, por ejemplo, marcan formas específicas de juegos con el tiempo pasado.

La aparente invariabilidad en el tiempo que presentan ciertos grupos a partir de la cristalización de sus esquemas de pensamiento y sus formas prácticas, quedan sintetizadas en la memoria. Y en este sentido, lo que se recuerda, lo que se olvida, y lo que no se dice adquiere relevancia para la conformación de la identidad.

La aproximación a la originalidad a partir de estas categorías comienza a trazar el camino para pensarla como un proceso social particular, en donde el tiempo juega un papel importante.

En el segundo capítulo se realiza un trabajo más histórico con el objetivo de analizar la “materia prima a partir de la cual se construye el presente”. El análisis inicia a partir de los llamados *Títulos primordiales*, documentos de elaboración colonial, pero con vigencia legal hasta la primera Ley de Reforma Agraria, que constituyen, desde la perspectiva de esta

¹ La traducción es mía.

investigación, una primera forma documentada de búsqueda de legitimidad de un pasado particular.

Este recorrido histórico permite comprender las recíprocas influencias que se mantienen entre la estructura y la acción. El mundo novohispano implantó una serie de elementos (algunos ajenos y otros similares) con los que los antiguos *altepetl*² tuvieron que converger, modificando de cierta manera su relación con su mundo agrícola. La búsqueda de lo que podría entenderse como una *originalidad* prototípica, muestra como los contextos particulares, orientan y facilitan ciertas creaciones culturales. La idea de *textos culturales*, como elementos particulares que engloban tanto el lado práctico como el simbólico, poniendo énfasis en el aspecto semántico de la interpretación, también forma parte del análisis presentado en este capítulo.

El caso particular de dos pueblos de la alcaldía Tláhuac: San Andrés Mixquic y Santiago Zapotitlán, tratan de acercar empíricamente estas formas particulares de enunciación y la narrativa que envuelve a los títulos. La idea de un origen mítico como forma de legitimación de la propiedad de las tierras y delimitación espacial nos dibujan una representación y un juego particular con el pasado, envolviéndose en un pasado cíclico y no tanto histórico.

Por último, el tercer capítulo se acerca a una propuesta para comprender el origen de la *originalidad moderna*, la cual mantiene su relación de fenómeno procesual. Los cambios en las formas de tenencia de la tierra, particularmente establecidos, y por lo tanto validados jurídicamente, en la Ley de Reforma Agraria y su reforma de 1992, facilitaron la inclinación hacia la triada familia-festividad-comunidad o pueblo, que se estableció como la unidad de identidad de los pueblos.

La relación temporal con el pasado que se comenzó a gestar, se volvió más histórica y, a diferencia de los títulos, se centra en la linealidad temporal y no la ciclicidad mítica, conformado de esta manera una relación con los antepasados a través de la imaginación genealógica. Los linajes, el *pedigree* y las relaciones de parentesco forman parte importante en la definición de *originalidad*.

² Aunque la acentuación en español refiere que se escribe altépetl, a lo largo de la tesis se utilizan las dos maneras.

Por último, las fiestas como prácticas ancladas en la tradición y la costumbre comienzan a adquirir mayor relevancia, en tanto que esquemas de anclaje con el pasado. Los enfrentamientos cognitivos con la imagen del otro, que se le desconecta de una historia, afirman las prácticas como elementos importantes de la identidad. En este sentido, la originalidad, se manifiesta como una forma de enfrentamiento ante el cambio y la pérdida de otros elementos identitarios.

Los capítulos tratan de mantener la idea propuesta por Abrams (1994) de que, en la medida en que una investigación busca rechazar las explicaciones del presente que se ocupan solamente del presente y se recurre a la historia en busca de explicaciones más satisfactorias, se podrá realizar un trabajo de comprensión más profundo y realista.

Metodología empleada.

Esta investigación parte de la llamada metodología cualitativa, en tanto que se encarga de comprender los sentidos producidos por parte de los habitantes de los llamados pueblos originarios; y particularmente se apoya de la técnica de la entrevista para la recolección de datos.

Es pertinente mencionar que la realización de esta investigación estuvo atravesada por la contingencia sanitaria mundial provocada por el virus del SARS-Cov2, en este sentido, y dadas las condiciones de restricción de acercamiento social, las entrevistas se realizaron en modalidades mixtas: algunas se hicieron por videollamada, otras por teléfono y algunas más en persona.

La elección de los entrevistados se hizo a través de una serie de cuatro puntos (detallados más adelante) con el fin de encontrar un amplio panorama para realizar el análisis. Tratando de elaborar con ello una especie de *perspectivismo*, en el entendido de que éste busca encontrar los múltiples puntos de vista que convergen en la observación de un solo fenómeno. Para ello, hice una lista de perspectivas que se trataron de explorar con los entrevistados y, a partir de esto se trató de realizar dos entrevistas por cada uno de los siguientes puntos dado que el campo de estudio eran dos pueblos:

1. Generacional (nacido después de la década de los 90 y nacido anterior a la década de los 90).
2. Ocupacional (Dedicado a los trabajos agrarios y dedicado a cualquier otra profesión).

3. Religiosa (Creyente del catolicismo y creyente de otro tipo de religión o sin religión).
4. Espacial (Habitante *originario* y habitante *avecinado*).

Dado que el objetivo era explorar las bases de la *originalidad* de estos espacios, enfocarme en estas características me pareció pertinente. En total se realizaron doce entrevistas, de las cuales cuatro fueron mujeres, y el resto (ocho) hombres; la mitad había nacido después de la década de los noventa, y la otra mitad antes. Sólo uno de los entrevistados se dedicaba al trabajo agrícola, y sólo uno de ellos también profesaba una religión distinta al catolicismo. Finalmente, dos de ellos habitaban en las colonias.

Los nombres de los entrevistados fueron modificados para guardar su identidad.

Capítulo 1.

Aproximación al tiempo y la memoria desde una perspectiva semiótica: elementos teórico-conceptuales.

La intención de este capítulo es la de tratar de analizar los elementos conceptuales que confluyen e interactúan alrededor de la definición de la originalidad de los llamados pueblos originarios, y en sus elementos prácticos; especialmente en las celebraciones de mayor participación comunitaria, como lo son las fiestas o celebraciones religiosas. Se parte de la premisa de que el uso de esquemas temporales mantiene una relación intrínseca entre el orden conceptual y el sistema de prácticas de un grupo específico, orientando de esta manera una forma particular de identificación.

El tiempo y la memoria son una pareja indisoluble, no sólo por su relación semántica, sino que, también porque funcionan como elementos imperativos de la solidaridad de un determinado grupo. Para que las representaciones colectivas se mantengan en coordinación comunicativa e interpelen a una serie de personas, se necesita que se compartan y se interpreten de una cierta manera común para todos los integrantes de ese grupo. La cohesión colectiva radica en el grado en el que sea compartido el orden conceptual y el sistema de prácticas; entre mayor sea el número de personas involucradas mayor será el nivel de intensidad colectiva, y por lo tanto de identidad de grupo.

Tratar de comprender la idea que existe detrás de la narrativa de lo originario y de las prácticas específicas que sustentan este sistema de creencias e ideas, hace necesario el rastreo de las disposiciones a través de las posiciones (Bourdieu, 2006). En este sentido, el tiempo y la memoria son elementos particularmente sensibles a la experiencia y la práctica de individuos situados en contextos y redes de relaciones concretas.

Retomando a Bourdieu (2006), se podría decir que las prácticas que cada agente, en este caso cada grupo, posee, “tienen como raíz común la relación que él mantiene objetivamente, por mediación del *habitus* -que es en sí mismo el producto de un tipo determinado de condición económica-, con el porvenir objetivo y colectivo que define su situación de clase” (Bourdieu, 2006, p. 26). A partir de ello, el análisis propuesto partirá de

al menos premisas: (i) que existe una relación indisoluble entre los agentes y las posiciones que ocupan y, (ii) que esta relación está mediada por el *habitus*.

Partiendo de la idea de que el tiempo y la memoria son elementos objetivos de la condición de grupo que median y establecen las relaciones al interior y al exterior, en tanto que constituyen una parte significativa de las formas simbólicas (estructuras mentales) y del simbolismo objetivado (sistemas de clasificación), es decir del *habitus* (Bourdieu, 2006), se hace necesario tratarlos (al tiempo y la memoria) como elementos indispensables para la construcción de los *textos culturales* (la idea de la originalidad y el sistema festivo) de los llamados pueblos originarios de la Ciudad de México.

Tomando en cuenta que la *cultura* es la guía de la acción y que el *habitus* constituye el núcleo duro de ésta, se hace necesario, entonces, tratar de desarmar analíticamente el *habitus* particular de los grupos en cuestión y observarlo a partir de sus componentes. De esta manera, el por qué ciertos grupos con ciertas particularidades tienen una disposición a ciertas prácticas específicas podría mostrarse de manera más clara.

Para Clifford Geertz, la antropología, y en general las ciencias sociales, deben ser ciencias interpretativas (Geertz, 2006). Pero ¿qué es lo que deben interpretar?, ante esta pregunta, la respuesta tendría que quedar acotada a que sólo es material interpretable todo aquello que tiene un significado. Retomando la propuesta elaborada por Strauss y Quinn (2001), de que el significado es una “interpretación evocada”, lo cual implica una serie de elementos cognitivos fuertemente conectados, almacenados en la memoria, y que proceden de experiencias típicas (Strauss y Quinn, 2001), se podría decir, que pensar en términos semióticos se hace el conducto más satisfactorio para realizar el desafío interpretativo.

Una parte fundamental de la semiótica es la semántica, de la cual, de acuerdo con Halliday (2017), el texto constituye su unidad básica. De manera muy general, la idea de texto remite a un comportamiento simbólico, de intercambio de significados (Halliday, 2017). Esta concepción, no se aleja de la propuesta elaborada por Barry Brummet acerca del *texto cultural*, el cual se comprende como “un conjunto limitado de signos y símbolos

relacionados entre sí en virtud de que todos sus significados contribuyen a producir los mismos efectos o tienden a desempeñar las mismas funciones” (Brummet, 1994, p. 27).³

Si se toman estas propuestas (Geertz 2006, Quinn y Strauss 2001, Halliday 2017, y Brummet 1994) como una forma particular de análisis, se estaría apuntando a que las producciones culturales son estructuras de significación que representan, en su interior, “códigos públicos” (Geertz, 2006), es decir, elementos compartidos y socializados por grupos particulares. La cultura, se podría decir, en este entendido, que se trata de elementos forjados por un esfuerzo colectivo de comunicación, que se comparten y se cargan de valores y sentidos, y que en su uso cotidiano permiten la participación colectiva de grupos particulares.

Si la perspectiva semiótica de la cultura se interesa por tratar de capturar el carácter normal de los símbolos a través de los significados (Geertz, 2006), la discusión consecuente a esta afirmación se plantearía a partir de la pregunta: ¿cómo captar lo simbólico? Aunque para Geertz (2006), las formas simbólicas son visibles; desde la perspectiva de Bourdieu (1998), lo simbólico presenta una dualidad: el simbolismo objetivado o los sistemas de clasificación, y las formas simbólicas subjetivadas o las estructuras mentales y en este sentido, se podría decir que los significados, es decir, las formas simbólicas, sólo pueden ser visibles en sus consecuencias (Bourdieu, 1998). Dado que lo simbólico no es captable a simple vista, sólo puede ser inferido a través de sus manifestaciones culturales.

La cultura, como guía de la acción (Giménez, 2016), sugiere que es la posición ocupada dentro de un campo, lo que otorga la disposición a actuar de determinada manera y no de otra (Bourdieu, 1998). Los significados pueden ser inferidos, en este sentido, mediante el análisis, principalmente de las posiciones. El *habitus* como condición subjetiva de la acción, está precedida por la disposición. Es decir, los significados culturales parten de orientaciones virtuales dada por el lugar que se ocupa dentro del campo (Bourdieu, 2006). Existe una correlación entre la práctica, la acción y todo lo empíricamente observable, y su correlato simbólico, como los esquemas valorativos.

¿En qué medida, y de qué manera se podría utilizar esa perspectiva semiótica de la cultura para el análisis de los llamados pueblos originarios? Se debe comenzar diciendo, que

³ La traducción es mía.

el sistema de información disponible, es decir todos los *textos culturales* particulares (elaborados anteriormente, y elaborados hoy día) en los que se encuentran involucrados estos grupos sociales, dejan tras de sí, lo que Ginzburg llamaría *huellas* o *indicios* de la mentalidad de quienes los realizan (Ginzburg, 2014). Es decir, si nos apegamos a una concepción semiótica de la cultura, tendríamos que preguntarnos a partir de lo observable, ¿qué estructuras de interpretación intervienen la concepción de originalidad? ¿Cómo y por qué en esta época y en este lugar (Ciudad de México) surge esta idea? ¿Qué elementos la producen? Etc.

El tiempo y los llamados pueblos originarios: problema sociológico.

Antes de abordar de manera específica la relación temporal y de la memoria dentro de los llamados pueblos originarios, es necesario aclarar desde dónde se está partiendo. La idea inicial, que guiará gran parte de la propuesta de análisis de la presente investigación, es que el tiempo es un fenómeno inminentemente social, y que, dada esta particularidad, el tiempo funciona como un recurso de organización y coordinación social.

La discusión sobre la naturaleza del tiempo es de larga data; no obstante, el planteamiento de que el tiempo social es un fenómeno diferenciado del resto de los tiempos: los tiempos astronómicos, físicos, matemáticos e incluso psicológicos, corresponde a los aportes que se han hecho desde la sociología. Pitirim A. Sorokin y Robert K. Merton (1935) en un interesante acercamiento a la discusión, proponían que las referencias temporales de la naturaleza sólo cobraban relevancia al ser transformadas en tiempo social, es decir, al convertirse y medirse bajo parámetros particulares de los grupos humanos; por ejemplo, para que algún cambio natural pudiera ser significativo en la antigüedad, tenía que existir un grupo que usara de referencia esos cambios para medir y organizar sus actividades cotidianas (Merton y Sorokin, 1935).⁴

A partir de esos acercamientos sociológicos, se abrió una nueva perspectiva en la que se proponía al tiempo como un marco de referencia social, y en ese sentido, se fomentaba el análisis de las relaciones entre: unidades de tiempo y “ritmo de vida colectiva”. (Sorokin y

⁴ Esta discusión puede ser radicalizada y decirse que, previo a la existencia del grupo, debían de haber existido las condiciones cognitivas, biológicas y culturales, para que el tiempo pudiese ser conceptualizado. Sin embargo, la idea de este trabajo no es esa.

Merton, 1935, p. 615). El tiempo como instrumento de medición es forjado y transmitido sólo a través de grupos de humanos reunidos; el cual no puede ser comprendido, sino es a través del entendimiento de la colaboración social, pues ésta es la base de todo sistema de medición.

Posteriormente Norbert Elias agregaría a la discusión dos rasgos que ya se hacían visibles, pero que no se habían desarrollado lo suficiente, a saber: (i) que el tiempo, y más específicamente las categorías temporales, se van modificando en tanto que forman parte del largo proceso civilizatorio; y (ii) que el tiempo es experimentado colectivamente, es decir, que no se trata de una categoría *a priori*, sino que forma parte de procesos de construcción, transmisión, y aprendizaje colectivo. A partir de ello, Elias ofrece una definición del tiempo:

La palabra *tiempo* es el símbolo de una relación que un grupo humano (esto es, un grupo de seres vivos con la facultad biológica de acordarse y sintetizar) establece entre dos o más procesos, de entre los cuales toma uno como cuadro de referencia o medida de los demás. [...] Así pues, relacionar diversos procesos entre sí como “tiempo” significa vincular al menos tres entidades continuas: los hombres que relacionan, y dos o más entidades continuas en devenir de las cuales una cumple en cierto grupo humano con la función de un *continuum* normalizado como marco de referencia para las demás (Elias, 2011).

Para acercar esta definición (y la discusión del tiempo) al objetivo de la tesis, que es poder observar en dónde recaen los esquemas mentales y los sistemas de prácticas de los llamados pueblos originarios, es necesario desglosar los tres puntos base de los que parte Norbert Elias: (i) que los esquemas o las referencias temporales son arbitrarias y socialmente estandarizadas, ya que cualquier cambio en la naturaleza como las estaciones, la vejez, etc., la luna, el sol, o elementos de elaboración humana más sofisticados, como el reloj o el calendario pueden ser utilizados para establecer diferencias de tiempo, (ii) que es necesario un esquema sintetizador (podría agregarse cognitivo) que permita percibir las fluctuaciones temporales (lo que no está, lo que está y lo que puede estar) y, (iii) que el tiempo, como fenómeno social ayuda a coordinar y mantener las redes de relaciones entre humanos.

Las referencias de los esquemas temporales tienen que ver con las necesidades de grupo, las cuales a su vez están íntimamente relacionada a las actividades que realizan para

subsistir (al menos en un principio).⁵ El tiempo se convierte en tiempo operacional u operativo, toda vez que la vida social del grupo se vea reflejada en las expresiones de tiempo (Sorokin y Merton, 1937). Por ejemplo, utilizar medios naturales y sus frecuencias como instrumentos de medición de la actividad humana, puede ser observado en la correlación existente entre los ciclos lunares y la actividad agraria en las antiguas sociedades, o entre estos dos y los ciclos menstruales.

Particularmente en lo que corresponde a los estudios de los llamados pueblos originarios de pasado mesoamericano, se les ha atribuido, hasta nuestras fechas, una íntima relación entre los ciclos festivos y la actividad agrícola, lo que comprende también de cierta manera las formas de organización social de estos grupos (principalmente conformados a partir de las mayordomías). Estableciendo, de esta manera un esquema temporal particular: el tiempo agrícola (Medina, 2000, Broda, 2001). Lo cual podría ser tomado por cierto, dadas las correspondencias de antiguos ciclos agrarios y las fechas de celebración religiosa; sin embargo, partiendo de la particularidad temporal expuesta por Elias (2011), de que la rutina ocupacional y las estructuras de medición temporal, es decir, las organizaciones cognitivas y las prácticas específicas, se encuentran íntimamente relacionadas y se ven modificadas a lo largo de la historia; especialmente en el incremento de complejidad de las sociedades modernas, se podría decir que los llamados pueblos originarios también han modificado sus cuadros mentales temporales y con ello, sus esquemas de significación temporal.⁶ De esta manera, pensarlos aún bajo esquemas temporales derivados de la actividad agrícola, estaría dejando de lado la idea principal de que el tiempo se establece en función de las actividades ocupacionales que desarrollan los grupos humanos y su creciente interdependencia (lo cuál será desarrollado de manera más específica en los siguientes dos capítulos).

⁵ Mientras las sociedades sean menos complejas, los esquemas de organización temporal tendrán que ver con esquemas operacionales relacionados a la naturaleza y a las actividades económicas derivadas de ella (la agricultura, la pesca, el comercio, etc.); a mayor grado de complejidad las sociedades dependen de esquemas temporales más estandarizados y mecanizados, lo cual ayuda a la complejización misma del tiempo en las sociedades modernas. Esto es parte también del desencantamiento del mundo moderno.

⁶ De acuerdo con datos de la FAO, hasta el 2019 existía un total de 16 000 personas en la Ciudad de México que se dedicaban a las actividades agrícolas, dicha actividad se realizaba en las 22 800 hectáreas de suelo de cultivo aún existente; las alcaldías en donde se concentra el mayor número de actividad primaria son Tlalpan, Milpa Alta, Tláhuac y Xochimilco. Lo cual es contrastante si se compara con el total de la población (8.9 millones de habitantes) y el total del territorio (1 495 km²).

La actividad social y su creciente complejidad modifica o, mejor dicho, confronta los distintos órdenes conceptuales, en este caso los marcos de referencia temporal con los que los grupos sociales pueden coordinar sus relaciones, y los reordena, haciendo anticuados a unos, y mejor adaptables a otros. En este sentido, Elias (2011) diría que, a mayor grado de interdependencia, mayor la necesidad de adaptarse a medios socialmente compartidos. El tiempo social moderno con una alta tendencia a la estandarización y sus mecanismos de medición forman parte de los cambios en los sistemas conceptuales de los que los llamados pueblos originarios también son parte.

Como bien señalan Sorokin y Merton: “Asimismo, una metrópoli exige un marco de referencia temporal completamente diferente al de una pequeña aldea. Es decir, el cálculo del tiempo depende básicamente de la organización y las funciones del grupo. El modo de vida determina qué fenómenos representarán el comienzo y el final de las estaciones, meses u otras unidades de tiempo” (Sorokin y Merton, 1937, p. 620-621).⁷

El modo de vida, concepto a veces poco problematizado, indica no sólo la actividad inmediata que realizan algunas personas, campesinos, obreros, maestros, estudiantes, etc., sino toda la red de relaciones en las que se encuentran inmersos, y específicamente el grado de interdependencias funcionales entre los sistemas que comprenden el sistema de vida. Es decir, el modo de vida de los llamados pueblos originarios no puede seguir pensándose como agrícola o incluso mesoamericano, dadas las relaciones particulares que se tiene dentro de un medio urbano.⁸

Partiendo de estas ideas, y tomando en cuenta que si se quiere conocer a un determinado grupo social se deben conocer también “las estructuras temporales que pautan sus ritmos de vida” (Beriain, 2009, p. 72); se puede decir, que el estudio del tiempo, como problema sociológico, invita a reflexionar sobre las categorías que utilizamos para analizar a determinados grupos. Particularmente, el estudio de los llamados pueblos originarios obliga a estas reflexiones. El tiempo como experiencia humana variable, que se estructura en

⁷ La traducción es mía.

⁸ A propósito del modo de vida Louis Wirth, y George Simmel, ofrecen ciertas características del modo de vida urbano, en donde señalan que la alta especialización, el anonimato, y el uso del dinero como mediador de las relaciones sociales son las modificaciones que agregan nuevas formas de comportamiento y de interacción entre las personas. Aunque alguien sea un campesino, pero que viva en la ciudad, su modo de vida se modificará.

relación con los grados de interdependencia existentes suele irse modificando, y con ello, también las formas de sintetización, ya sean de memoria o de olvido.

En este sentido, parte de la propuesta de esta investigación, radica en pensar que el uso de cuadros de referencias temporales de los llamados pueblos originarios ha transitado de una rutina ocupacional a una rutina celebrativa. Lo cual lleva consigo de manera implícita una serie de efectos para su (re) conceptualización, pues la aleja de la perspectiva mesoamericanista-indigenista y los traslada al terreno sociológico.

Particularmente el cambio de referencias temporales puede ser observado a partir de la disminución de tierras de cultivo, y la inserción dentro de la urbe, lo cual modifica las coordenadas con el tiempo de referencia que presentan estos grupos. Si bien es cierto que muchos de los ritos comunales comparten *relación temporal*, es decir, se celebran en días donde otrora se llevaban a cabo ritos agrícolas, éstos han modificado sus significados y sentidos, cobrando una nueva realidad para las personas que las llevan a cabo. El tiempo como representación colectiva se encuentra atado a la variabilidad de la actividad práctica de los grupos humanos.

Si los contextos cambian, las ideas también lo harán. Un par de ilustraciones pueden ejemplificar estas ideas. Un niño pequeño que aún no está en edad de asistir a la escuela está acostumbrado a que la mayor parte del día corresponde al “tiempo de juego”, en este caso el sistema de referencia temporal de las actividades que realiza el niño corresponde a la desocupación en otras esferas; al llegar a la edad escolar, el niño ve reducida su actividad ociosa, además de que ahora participa de otras referencias temporales que son ajenas a su propia voluntad, “el tiempo de la escuela”. Al modificar sus actividades rutinarias el niño transforma sus esquemas perceptivos, específicamente con este ejemplo, los temporales; de esta manera “el tiempo de juego”, “el tiempo de escuela”, “el tiempo de tarea” transforman, no sólo la idea que tiene del tiempo y las actividades, sino que organizan su modo de vida de manera distinta. Por supuesto que estos cambios no están dados por sí mismos, se le enseña y transmite al niño que el tiempo tiene horarios y actividades específicas.

Tabla 1. El tiempo social.

Tiempo social “temprano”	Tiempo social “contemporáneo”
--------------------------	-------------------------------

<p>Rutina ocupacional.</p> <p>Principalmente actividades agrícolas. (Existe una homogeneidad ocupacional y también una relación con el espacio que se habita).</p>	<p>Rutina celebrativa.</p> <p>Principalmente adscripción al territorio. (Existe una diversidad ocupacional, pero una homogeneidad con el espacio en que se habita).</p>
---	--

Retornando a la idea del tiempo y los llamados pueblos originarios, podemos decir que la modificación de su contexto de desarrollo crea nuevas estrategias de coordinación del tiempo que son particulares al grupo, y que les siguen proveyendo de una unidad común. En contextos contemporáneos podemos observar que estas referencias temporales, ya no (o ya no sólo) quedan acotadas en los ciclos agrícolas, sino que se ven establecidas en los ciclos festivos. La recurrencia anual de las celebraciones comunes establece un sistema de prácticas y un orden conceptual específico, particular a estos grupos. De esta manera, pensarlos a partir de una referencia temporal celebrativa, más que ocupacional, abre la posibilidad de establecer un nexo entre un ritmo de actividades sociales común y comportamientos propios específicos.

Ritmos temporales: comunidades agrícolas y comunidades urbanas.

Al hablar de las transformaciones en las referencias temporales, dados los cambios en los modos de vida, se hace necesario encontrar las diferencias en los ritmos temporales, es decir, por qué se usan tales referencias y no otras y qué efectos tienen tanto en el orden de las ideas como en el sistema de prácticas.

Los ritmos temporales son determinados por el grado de complejidad dentro del cual están inmersos los grupos sociales. Por ejemplo, mientras en comunidades con menor grado de diferenciación funcional, los ritmos temporales se encuentran marcados por la relación hombre-naturaleza; en sociedades mayormente diferenciadas los ritmos se suceden a partir de relaciones más abstractas e intervenidas por el hombre: hombre-dinero, por ejemplo.

Pierre Bourdieu (2006) se dio cuenta de que el análisis de los cambios en las estructuras temporales a partir de los cambios en los esquemas de pensamiento, y por lo tanto en los esquemas prácticos podría ser un camino de investigación bastante provechoso, pues como menciona: “solo una sociología de las disposiciones temporales permite determinar

cómo puede la condición de clase estructurar toda la experiencia de los sujetos sociales” (Bourdieu, 2006, p. 27).⁹

Si se parte de la idea de que el uso del tiempo depende de las actividades realizadas, y que las actividades realizadas son particularmente sensibles al desarrollo de las esferas sociales, es decir, al aumento de la complejidad; se podría estar de acuerdo en que los recursos temporales (pasado, presente y futuro)¹⁰ se van adecuando y modificando. Por ejemplo, mientras que el futuro como recurso temporal funciona como el elemento principal de la coordinación en el tiempo dentro de la economía capitalista, el uso del presente como recurso temporal primordial funcionaba en sociedades precapitalistas (Bourdieu, 2006, Luhmann, 1976). En este sentido, el ritmo temporal se modifica de acuerdo con estas variaciones.¹¹

Si pensamos a partir de lo dicho anteriormente, se podrán observar al menos dos grandes momentos por los cuales los llamados pueblos originarios han transitado: el primero de ellos, un ritmo marcado por el porvenir inmediato dado por la vida rural “temprana”, en donde no existe una preocupación por la rentabilidad, dado que las mercancías no tienen un uso potencial, sino un uso inmediato; y, el segundo de ellos inscrito en la vida urbana “moderna”,¹² un ritmo marcado por la previsión y lo prospectivo, es decir un tiempo proyectado, en donde el uso de signos abstractos modifica todo el esquema perceptivo.

Con ello no se quiere decir que el pasado no exista en ninguno de esos momentos. La memoria “en tanto presencia del pasado en el presente”, y que funciona como un “mecanismo de reducción de incertidumbres” (Zamorano, 2008) se encuentra presente como un recurso cognitivo indisociable del propio esquema perceptivo de la temporalidad del pasado. Sin

⁹ En este texto se nota un tinte un tanto marxista en el uso de los conceptos que emplea Bourdieu, que para esta investigación se dejan de lado.

¹⁰ Hablar de pasado, presente y futuro sólo corresponde al análisis, dado que los tres momentos estructurantes se efectúan de manera inacaba en nuestra conciencia (Zamorano, 2008)

¹¹ La especulación, el cálculo y el futuro son concepciones ligadas a la esfera de la economía moderna. Mientras que la vida preindustrial argelina, por ejemplo, de acuerdo con Bourdieu, se asociaba más con una temporalidad del presente, pues la vida del campo mantenía esta particularidad. No se quiere decir con ello que no exista el provenir en sociedades precapitalistas, pero sí que tienen sentidos distintos.

¹² Aludir a lo “temprano” y a lo “moderno” funciona sólo como elemento analítico que se apoya más en cambios estructurales que en un orden cronológico. Es decir, lo “moderno” responde a adecuaciones operativas y funcionales que pertenecen a necesidades de la vida cotidiana que lo “temprano” ya no da vigencia.

embargo, esto será abordado en el siguiente apartado. Sólo resta decir aquí, que los ritmos temporales parten de las experiencias sensibles a las condiciones sistémicas.

Si me detengo en este punto, de las diferencias en los ritmos, es por dos cosas: (i) porque creo que ha existido una confusión de punto de partida para el análisis de los llamados pueblos originarios, y (ii) porque pensar en el uso de esquemas temporales sirve como acto interpretativo (enfoque por el cual me decanto) de las distintas producciones culturales.

Alfredo López Austin en *El pasado indígena* (1995) nos dice que el México antiguo nunca existió como unidad histórica, dado que existieron al menos tres grandes regiones prenacionales: Aridoamérica, Oasisamérica y Mesoamérica. Esta última, particularmente abarcó gran parte del territorio nacional, y fue la que influyó de manera más notoria la dirección del proceso civilizador dentro de las culturas existentes.

Uno de los rasgos más esenciales, sino que el más particular de la región mesoamericana fue el del cultivo del maíz. La organización social, la división social del trabajo, así como el calendario y por lo tanto el uso del tiempo se formaron alrededor de la agricultura. De esta manera se puede decir que Mesoamérica comienza con el sedentarismo agrícola y termina con la caída de Tenochtitlan (Austin, 1995).¹³

Es necesario tomar en cuenta esta información, aunque parezca muy lejana, al menos por dos cuestiones fundamentales: (i) porque los llamados pueblos originarios aún son considerados como pueblos mesoamericanos (Medina, 2000, Broda, 2001, Martínez, 2010, Ortega, 2007, *et al*), y (ii), porque para tener una visión amplia desde donde sustentar la crítica a la conceptualización imperante, se necesita ver desde que elementos se está partiendo.

Retomando la idea de que Mesoamérica funcionó y se consolidó, no como un sistema de uniformidad ideológica, sino como un conglomerado de grupos que podían hacer uso de los mismos códigos y mecanismos de comunicación, particularmente devenidos de una cosmovisión agrícola y partiendo de que estas características crearon el *núcleo duro* de la tradición mesoamericana (Austin, 1995), se puede decir que el uso de esquemas temporales,

¹³ Termina al menos como región, dado que las características culturales persistirán al menos después de la colonia. No obstante, la idea de que lo mesoamericano aún es vigente en los llamados pueblos originarios, no me parece pertinente para su análisis, dadas las configuraciones actuales de la vida urbana.

hasta la llegada de los españoles (e incluso posterior a ello, pero no particularmente hasta nuestros días) estaba marcado por la actividad ocupacional agrícola.

Todo el mecanismo funcional de lo que López Austin llama *núcleo duro* tenía una fuerte inclinación temporal ocupacional. La relación entre hombre-naturaleza marcaba el uso del tiempo, especialmente inclinado a un presentismo imperante. Como bien menciona Bourdieu (2006) acerca de las comunidades agrícolas argelinas de los años sesenta, no es que en las comunidades agrícolas no exista una relación con el futuro con el pasado, sino que el porvenir se encuentra encerrado en el presente inmediato, dado que se establece una relación de satisfacción inmediata (Bourdieu, 2006).

Si tomamos por cierta la idea de que los llamados pueblos originarios conservan aún partes importantes de la cosmovisión mesoamericana se estaría dejando de lado el nivel de complejidad en el que los pueblos de la ciudad de México se desarrollan hoy día; tal vez las actividades comunitarias puedan funcionar como elementos de resistencia y lucha política de ciertos grupos específicos, pero a un nivel de estructuración de categorías no se pueden confundir las transformaciones en los modos de vida que acompañan a estos grupos.

Por otro lado, si se parte de la idea de que los esquemas de orientación y percepción están adecuados a los contextos de desarrollo, y en este sentido, los significados y las prácticas culturales, que no son sino el resultado típico de las redes cognitivas de personas que comparten historias similares, se encuentran orientados desde el exterior; se puede decir que la noción de lo mesoamericano como elemento aún vigente en los llamados pueblos originarios no da cuenta del *habitus* particular de estos grupos.

Los esquemas prácticos y las estructuras mentales, y particularmente los cuadros temporales, se han modificado tanto, a tal grado que los llamados pueblos originarios participan de esquemas más estandarizados, particularmente devenidos del cálculo, que establecen transformaciones en sus producciones culturales y sus esquemas valorativos.

Un par de ejemplos nuevamente servirán para ilustrar la idea anterior. El porcentaje de personas dedicadas al trabajo agrícola en la Ciudad de México es de los más bajos en todo el país. Dadas estas características, y pensando en términos de comunicación entre sistemas (Luhmann), se podría decir que el trabajo agrícola deja de comunicar símbolos y prácticas

religiosas, pues ahora sólo irrita al sistema económico, en tanto que se comunica con él en términos de intercambios comerciales. El sentido, como medio operativo y de lenguaje del que otrora el trabajo agrícola gozaba, se ve reducido, por la creciente diferenciación funcional. El uso del dinero cobra ventaja sobre las producciones religiosas agrícolas, por ejemplo; el campo es visto como un espacio de trabajo (en el sentido marxista de la palabra) más que como un espacio indiferenciado de la vida cotidiana, es decir, un espacio que podía proporcionar signos religiosos, subsistencia, comunidad, etc.

En la alcaldía Tláhuac, de los siete pueblos que la componen, sólo San Pedro Tláhuac y San Andrés Mixquic subsisten como espacios agrícolas, sin embargo, los siete pueblos son llamados y asumidos como pueblos originarios. A pesar de no poseer las características mesoamericanas, es decir, el mismo uso temporal agrícola (que en realidad se reduce a la cosecha como medio de producción, y no tanto como modo de vida) las producciones de *textos culturales*, o los esquemas prácticos y las estructuras mentales, son similares. Siendo el uso de esquemas temporales festivos la particularidad que todos estos espacios comparten.

Lo que pretendo decir con lo anterior es que las sociedades modernas forman parte de una *multitemporalidad*¹⁴ o una pluralidad de tiempos sociales (antes perteneciente sólo al espacio ocupacional), los cuales son experimentados a través de los cambios proporcionados por la misma estructuración de la vida cotidiana (Luhmann, 1976). La interpretación del tiempo se encuentra en función de la experiencia, sin embargo, el uso de esquemas temporales significativos está dada por la pertenencia a una colectividad. Los vínculos fuertes entre personas que forman parte de una misma colectividad, en tanto que comparten los mismos esquemas de pensamiento y los mismos sistemas de acción, tiene un fuerte anclaje en los esquemas temporales prioritarios compartidos por un grupo.

La importancia, entonces, de un esquema temporal basado en rituales calendarizados se hace imperante en sociedades en donde los individuos graviten de un espacio a otro, es decir, en donde dada la multiplicidad de temporalidades (particularmente establecidas por la diferenciación en las esferas, y que son experimentadas a través de la situación ocupacional,

¹⁴ Por multitemporalidad entiendo la confluencia de varios tiempos sociales establecida en mayor medida por la complejidad de la actividad social.

por las relaciones amorosas, por el espacio habitado, por las religiones profesadas y adscritas, por el ocio, etc.) se podrían eliminar los límites de identificación de grupos diferenciados.

El esquema temporal festivo hace que los grupos se muevan hacia fines comunes, además de que son tiempos de exaltación y agitación, o de *efervescencia colectiva*.¹⁵ La particularidad de pensar a los llamados pueblos originarios a partir de esquemas temporales festivos, más que remanentes espacios agrícolas, contribuye a pensar a estos espacios como lugares de contribución y de continuidad a la unidad del cuerpo social colectivo a partir del ordenamiento temporal dinámico. La solidaridad, nos dice Durkheim, es particularmente sensible a las representaciones colectivas, es decir a las cosas que se tienen en común en un grupo de personas.

En todo caso la presencia de una pluralidad de formas temporales (*temporalgestalten*) no hace sino reforzar las funciones solidarias de los grupos, especialmente los grupos fincados en una territorialidad específica. El tiempo y el espacio se convierten en elementos característicos de ligazón entre individuos, especialmente por su capacidad de concertar las mentalidades y las prácticas no sólo a instantes cortos, sino a extenderlos a través de las generaciones. El tiempo celebrativo, tiene por función asegurar la unidad, gracias a él se pueden comprender los rasgos esenciales de la cohesión solidaria.

Por una parte, este tipo de solidaridad social, radicada en esquemas temporales festivos, se inscribe en los sentimientos colectivos, es decir, mantiene estados de ánimo que se evocan en la interacción, pero también establece una serie de relaciones diversas entre los individuos que conforman estos grupos. Por ello, la recurrencia anual de las festividades permite y facilita las producciones culturales específicas que les dan sentido de grupo. En este sentido se podría decir, de la misma manera que Durkheim habla sobre el crimen y su condenación social; que los esquemas temporales vistos desde esta perspectiva, no son veleidades superficiales “sino [...] emociones y [...] tendencias fuertemente arraigadas”

¹⁵ Es en este sentido que Gina Zabłudovsky (2017) dice que las políticas de celebración de las festividades cívicas, en donde se tomó más en cuenta el aspecto económico, a partir de recorrer las celebraciones a los lunes anteriores inmediatos, para que las familias pudieran tomarse los *puentes* para destinarlos al ocio y al consumo, dejó de lado la idea de las festividades como espacios y tiempos de convergencia e identificación comunitaria.

(Durkheim, 2016, p. 87). Son la fuerza que se encuentra en las conciencias de todos los involucrados, y que mantiene una idea de colectividad.

A partir de lo expuesto anteriormente, se podría decir que el ritmo temporal de las sociedades modernas, dentro de las cuales se encuentran insertos los llamados pueblos originarios, ya no es el marcado por una actividad agrícola, sino el marcado por las actividades festivas. En primer lugar, porque el esquema temporal unívoco y particular del campesino (en donde tanto sus satisfacciones inmediatas y su garantía de subsistencia están correlacionadas) ha sido eliminado por la creciente complejidad entre las esferas funcionales de la sociedad; y en segundo lugar, porque las festividades pueden ser pensadas como un *sustituto funcional* (Merton, 2013) de los esquemas perceptivos y prácticos compartidos (los cuales no son emanados de la nada, sino que son disposiciones estructuradas por el mismo pasado agrícola) que otorgan una unidad de grupo.

Al decir que son disposiciones emanadas del pasado agrícola no se quiere decir que se repitan los mismos esquemas de pensamiento, sino que el *habitus* de los llamados pueblos originarios encontró su cauce gracias a orientaciones virtuales pasadas. Con esto se recupera la idea bourdeana del principio de acción, el cual dice que los sujetos no se encuentran enfrentados a la sociedad como arrojados a la nada, sino que el agente se encuentra condicionado subjetivamente desde dentro por el sistema de disposiciones adquiridas (Bourdieu, 2006). Es decir, por el cúmulo de esquemas perceptivos y prácticos forjados a lo largo de la historia, adecuados y enfrentados a contextos particulares.

La memoria: Síntesis conceptual del tiempo.

El esquema del análisis temporal estaría incompleto si no se tomara en cuenta la idea propuesta por Elias (2011) de que el tiempo necesita de un esquema sintetizador, el cual otorga la posibilidad de percepción de las fluctuaciones temporales, y particularmente se relaciona con la posibilidad de pensar la ausencia en la presencia. La memoria trae al presente lo que no está, e incluso puede formar ideas de lo que puede estar (Elias, 2010).

La síntesis que realiza la memoria va de la mano del *habitus*, en tanto que funciona como un elemento de reducción de complejidad. Si tomamos por cierto que las sociedades modernas son sociedades con una pluralidad de tiempos, pero que el tiempo es, *al mismo tiempo*, el facilitador de las relaciones sociales de grupo, en tanto que todos participan de los

mismos esquemas temporales (el esquema temporal festivo para el caso de los llamados pueblos originarios, por ejemplo), se puede decir que la memoria funciona como un elemento de síntesis, pero también de estrategia de regulación temporal.

El mundo dado a la mano, o el mundo cotidiano parte de la certeza y otorga continuidad a la idea de que lo que se realizó ayer, va a realizarse hoy de manera similar, y mañana también. Estas orientaciones virtuales, que no son sino significados, interpretaciones y prácticas comunes, o típicamente recurrentes y ampliamente compartidas (Quin y Strauss, 2000) tienen que ver con la articulación de la memoria.

Sin embargo, la función principal de la memoria radica en su particularidad semiótica, es decir, en su capacidad de articular, crear e interpretar sentidos y significados pertenecientes a una colectividad; la memoria es una práctica social (Halbwachs, 2004, Vázquez, 2001, Piper, 2013, Juárez, 2012). En este sentido, la memoria se inscribe como condición de existencia de un grupo.

El carácter relacional del tiempo y la memoria, entonces, se inscribe en la medida en que la memoria se construye, a partir del presente, no como una secuencialidad de temporalidades consecuentes, regulares y lineales, sino como una red de sentidos y significados que se otorgan a eventos pasados, y articulan los esquemas conceptuales y las prácticas compartidas por una colectividad. En otras palabras, el tiempo, y específicamente el pasado, es seleccionado articulado y objetivado, por lo tanto, se dota de una exterioridad y se toma como real, a partir de lo que puede aportar a la continuidad de un grupo.

En la memoria el grupo puede reconocerse a sí mismo (Juárez, 2012) en tanto que mantiene una *continuidad*, a diferencia de la historia que se interesa por el cambio y lo variable (Vázquez, 2001). En este sentido, la memoria no sólo es la preferencia de un periodo, sino que: “Su escritura es deudora de un contexto social, histórico y político, así como también (aspecto que frecuentemente se olvida), de la posición ocupada en el medio social en que se escriben” (Vázquez, 2001, p. 22).

Esto es particularmente interesante si nos preguntamos por los *textos culturales* que operan en función de un grupo. Los pueblos de la Ciudad de México, por ejemplo, establecen una narrativa de articulación con el pasado, que se inscribe en la memoria y que tiene

consecuencias prácticas al autodenominarse como originarios. Esta diferenciación que se hace por parte de estos grupos habla de un comportamiento particular dada la posición social ocupada en relación con otros grupos poblacionales.

Esto puede ser analizado bajo la idea de que el lenguaje no sólo otorga las particularidades del habla, sino que construye y articula mundos (Vázquez, 2001, Wittgenstein). La utilización de metáforas dentro de los *juegos del lenguaje* entonces no sólo responde a la “extracción” de recursos narrativos de un depósito de “ejemplos culturales” (Quin y Strauss, 2000), con el sólo fin de ilustrar los esquemas de razonamiento y los discursos, sino como modo de posicionamiento dentro de una red de relaciones entre grupos (ya lo mencionaba Foucault, que los discursos son modos de ser y estar en el mundo).

La posición social es el escenario de enunciación y de articulación de la memoria; ésta a su vez, funciona como un doble esquema de sistemas: el conceptual y el de prácticas, que puede ser comprendida bajo la idea del *habitus*. La memoria funciona como un elemento interno del *habitus* en tanto que podría ser pensada como un esquema o una forma de organización y disposición temporal. De esta manera, se puede decir que la memoria clasifica y organiza lo que se debe recordar y lo que se olvida, además de que dispone una serie de prácticas y ritos conmemorativos, y de recuerdo que dotan de significado la producción cultural del presente.

En este sentido, cabe recordar a Mead, y la idea de que el pasado se traslada en sus texturas, y no en los acontecimientos (Mead), es decir, que la memoria nos otorga la particularidad de poder captar el pensamiento de ciertos grupos como *estilos particulares* devenidos como respuestas a contextos específicos. Es esta singularidad relacional la que le otorga a los grupos la *contextura particular de su actividad colectiva*, es decir, los significados y sentidos que se encuentran reunidos y que les dan la unidad de grupo.

“El proceso perenne del fluir del tiempo” se topa con la memoria, que funciona como un lugar de anclaje y de reposo que otorga la posibilidad de pensarse como invariable en el tiempo, de permanecer estoico ante las adversidades. La memoria trabaja entonces, como una estrategia u operación táctica, que pone un alto a la variabilidad y a las mutaciones y se articula como un espacio de conservación e inmutabilidad. Sin embargo, con esto no se quiere

decir que la memoria recupere de manera real y empírica el pasado, sino que articula selectivamente los elementos que permiten mantener límites del grupo.

Los límites tienen que ver con las fronteras imaginarias establecidas entre grupos que funcionan como marcas diferenciadoras de lo perteneciente o lo particular de un colectivo (Giménez, 2005). Con esto se recupera la idea de que tanto la memoria, como las identidades, no son sustanciales, es decir, que no hay algo intrínseco en ellas y por sí mismas que las haga ser como son, sino que son los juegos de posiciones en las relaciones frente a los otros las que orientan el mantenimiento y la construcción de límites. El recuerdo, en este sentido, trabaja como estrategia de subsistencia ante el cambio. El pasado se practica en el presente porque los sujetos del presente forman el pasado en la práctica de su identidad social.

¿Cómo se conecta esta discusión con relación a los llamados pueblos originarios? Y ¿qué aporta este punto de vista al debate sociológico sobre estos grupos? Principalmente se podría aludir, al decir que las sociedades son cada vez más complejas y que ha habido un cambio en los usos de esquemas temporales (como se abordó en los apartados pasados), que estos grupos han cambiado de contextos y, por lo tanto, han modificado sus propias narrativas y esquemas orientadores para definirse como grupos invariables en el tiempo dando paso a la extensión de la definición de la *originalidad*, pensada en este sentido, más como una estrategia relacional que una esencia celosamente conservada. Particularmente se puede hablar de dos grandes momentos de anclaje con el pasado (que serán tratados con mayor profundidad en los capítulos siguientes: (i) la invención de los *títulos primordiales* y, (ii) la invención de la originalidad.

La posesión de tierras, como realidad particular de los pueblos de la Ciudad de México hasta finales del siglo XX, funcionó como un elemento central que orientaba el particular modo de vida de estos grupos. La *vida campesina*, podía ser diferenciada en la medida en que existía una posesión de la tierra y en gran parte la vida estaba articulada alrededor de ella. No obstante, el cambio urbano de la ciudad tuvo un despunte a mediados de los ochenta, y particularmente la zona de Tláhuac, se vio afectada. La posesión de tierras, y la *vida agraria* comenzó a declinar, sin embargo, los asentamientos y la idea del espacio habitado, como elementos invariables comenzaron a tener una nueva significación, principalmente orientadas a ciertas prácticas religioso-espaciales.

Mientras que la tierra, y en especial el modo de vida agrícola fue imperante en estos espacios, el recurso de la memoria se vio direccionado a la creación y establecimiento de una narrativa en torno a la tierra. Los *títulos primordiales*, como primer momento documentado del uso de la memoria como estrategia táctica de defensa de las particularidades de estos grupos, funcionó en tanto que apelaba a una herencia antepasada y particularmente a un origen mítico (Caballero, 2003). Las tierras eran las mismas que sus padres habían habitado, pero no sólo eso, sino que eran el sustento de la vida, y la organización social giraba en torno de ellas.

Ante la pérdida acelerada de estos espacios, y especialmente del *modo de vida agrícola*, gran parte del recurso narrativo se volcó sobre las prácticas rituales, particularmente las relacionadas a los santos patronos.¹⁶ El cambio de los esquemas temporales significó un cambio en la estrategia del recuerdo y su relación con el pasado. La diferenciación de esferas y el cambio a un modo de vida urbano, modificó también los límites diferenciales que mantenían estos grupos frente al resto de la ciudad; la homogeneidad que implica la vida urbana dispara, a la vez, un correlato de distinción, sin embargo, al desposeerse del elemento más significativo: la tierra, estos grupos orientaron sus particularidades a sus especificidades rituales.¹⁷

La idea de la originalidad como anclaje a un pasado común, radica principalmente en la articulación de una forma de pensar y un sistema de prácticas en torno a las festividades. Las celebraciones como particularidad que otorga unidad y solidaridad a estos grupos, no es la misma que le otorgaba la vida agrícola, sin embargo, funciona como elemento de marcación de límites y diferenciaciones, por lo tanto, de un modo específico de ser y estar en el mundo.

¹⁶ No quiero decir que la vida agrícola no tenía una fuerte relación con las festividades religiosas, más bien, que las festividades han ocupado gran parte de la identidad que antes se mantenía de manera más fuerte en sistema agrario pensado como un todo.

¹⁷ Esto puede ser visto con el caso de los comuneros de Milpa Alta y el culto al leñerito. Es en este tipo de acciones en dónde se puede ver el cambio de órdenes conceptuales y prácticos con los que operan los grupos ante los cambios. Véase: La búsqueda de un sustento de los límites de grupos se hace presente.

Tabla 2. Formas de pervivencia de la memoria.

<i>Títulos primordiales</i>	<i>Originalidad</i>
<p>Forma de la memoria: Documento</p> <p>Estructura de validación: <i>Vida agrícola.</i></p> <p>Anclaje al pasado: La voz de los viejos, herencias.</p> <p>Transmisor legítimo de la tradición: tenencia de la tierra, tierras comunales.</p> <p>¿Qué se defiende?: Las tierras (sustento de vida).</p> <p>Instancias objetivadoras de la memoria: política y religiosa.</p> <p>Relación del recuerdo: Con la tierra, mito fundacional.</p>	<p>Práctica.</p> <p><i>Organización social en torno a las festividades.</i></p> <p>La práctica de los viejos. Festividades.</p> <p>Mayordomías, comparsas, padrinajes.</p> <p>Las costumbres (modo de vida).</p> <p>Política, religiosa y cultural.</p> <p>Con las prácticas festivas, continuidad y linaje.</p>

Las dos formas de la memoria presentadas en el cuadro anterior muestran una apropiación y uso del pasado en función de las necesidades del presente en el que se inscriben. En este sentido, se puede decir que la memoria es un proceso social, y que el *hacer memoria*, es decir, el recordar (y el olvidar), se emplea como una forma de justificar y dotar de significado el presente. El *momento fundacional* en el que se ancla el pasado, es más significativo, o está dotado más de sentido, que de datos empíricos y comprobables. Es más emotivo que racional, y por lo tanto se instaura mucho tiempo después de que ocurre (Juárez, 2012).

El uso de la memoria se encuentra relacionado con el uso de esquemas perceptivos modificados a través del largo proceso civilizatorio. En este sentido lo que se recuerda y lo que se olvida, depende de las posiciones y las relaciones existentes en un contexto determinado. El esquema temporal agrícola ya no dota de elementos compartidos a la

colectividad, es el esquema temporal festivo el que reviste a la memoria de nuevos significados, sentidos, interpretaciones y prácticas que se comparten entre los miembros de estos grupos.

Lo que se recuerda y lo que se olvida: Transmisión de la memoria.

Dime que olvidas y te diré quién eres.

El olvido, en suma, es la fuerza viva de la memoria y el recuerdo es el producto de ésta.

Marc Augé, *Las formas del olvido*.

Si los cambios contextuales son los potenciadores de los cambios en los esquemas temporales, y la memoria particularmente se articula en función de estos, sus componentes elementales: el recuerdo y el olvido, condensados en *textos culturales*, tendrán anclajes y visiones distintas del pasado dependiendo de la particularidad histórica en la que se encuentren.

La memoria no sólo es recuerdo, también es olvido (Augé, 1998), la relación entre ambos elementos aparentemente dicotómicos, pero más bien complementarios, radica en lo que se articulan como relevantes en función de la unidad de grupo.¹⁸ Lo que se recuerda está moldeado en cierta medida por el olvido, en tanto que la enunciación del pasado en el presente solo recupera para sí lo significativamente adecuado para el contexto, lo socialmente aceptado como formas propias del pasado del grupo.

En este sentido, decir que se recuerda algo no sólo tiene que ver con los acontecimientos lineales del pasado sino con las posiciones y las relaciones y, lo que es más, con los marcos sociales compartidos por los grupos que fundan y establecen los límites de su identidad. La identidad de grupo se funda en la idea de ser idéntico en el tiempo. Esta idea, a su vez, está fundada en una “recomposición adaptativa” (Giménez, 2016) especialmente dada por la memoria.

¹⁸ Aquí habría que agregar también lo no dicho, no todo se olvida, existen cosas que sólo no se articulan verbalmente.

Según Augé (1998), existen tres formas del olvido: (i) el retorno, (ii) el suspenso y, (iii) el comienzo, o re-comienzo. Dentro de estas figuras, el olvido funciona como una especie de suspensión temporal de ciertos esquemas de acuerdo con los fines que persigue el recuerdo. Sin embargo, el recuerdo no actúa por sí mismo, sino que tiene una función de activación de los límites de grupo, y más específicamente, de la continuidad de los límites.

Para hacer más ilustrativos estas relaciones entre recuerdo-olvido, me parece pertinente traer a colación la idea de los procesos indigenistas desarrollados a lo largo de la historia de México, y que Luis Villoro los presenta (además de tratarlos en términos dialécticos y de hacer un importante análisis sobre la concepción del yo y el otro desde el existencialismo sartreano) como usos de tiempo, y especialmente bajo esta mirada (¿Augéiana?), como suspensiones temporales en función del contexto.

Para Luis Villoro, hasta la década de los ochenta, se habían dado al menos tres formas de tratar la relación del pasado en México, especialmente en relación con el pasado prehispánico: 1. Como cercano y negativo, 2. Como lejano y positivo y, 3. Como cercano y positivo (Villoro, 2018), (y yo me atrevería a decir que nuevamente estamos en una concepción del pasado prehispánico como lejano y positivo, pero con marcadas diferencias al expuesto por Villoro).

Lo cercano y negativo podría funcionar como un momento particular de *suspensión* (Augé, 1998) en tanto que la preocupación principal es recuperar el presente, poniendo temporalmente el pasado en reposo. El periodo prehispánico se ve como manchado por el pecado (Villoro), por consiguiente, situarse en el presente, es desaparecer ese oscuro pasado, olvidar lo que se era antes, y estatizar el instante del presente, cargado potencialmente de una nueva forma de ser.

Lo lejano y positivo bajo la perspectiva del *retorno* invita a la recuperación del “pasado perdido”, en donde se olvida por un momento el presente, “para establecer una continuidad con el pasado más antiguo” (Augé, 1998, p. 66). Ya no se ve como un pasado pecaminoso, sino más bien como un pasado lejano, expiado de culpas, que puede ser recuperado, y articulado (Villoro). Son las impresiones favorables de un pasado alguna vez manchado las que se recuperan, es la vida colectiva, son las raíces, ya no el pecado y la ignominia las particularidades de lo prehispánico.

Por último, lo cercano y positivo puede ser visto bajo la perspectiva del *re-comienzo*, cuya “pretensión es recuperar el futuro olvidando el pasado, crear las condiciones de un nuevo nacimiento que, por definición, abre las puertas a todos los futuros posibles sin dar prioridad a ninguno” (Augé, 1998, p. 67). La formación de una nueva conciencia se aleja y, por lo tanto, olvida el pasado, lo ve como algo lejano y se preocupa por la informidad del futuro; si bien el pasado otorgó la forma del presente, ya no es lo que queda detrás lo que importa, sino lo que aún no es. El pasado mesoamericano ya no está en los vestigios y en las tradiciones más antiguas, se encuentra en la cotidianidad, en los mercados, en las fiestas, en el campo, y esa cercanía da la posibilidad de un comienzo nuevo.

Con estos pequeños ejemplos, se trata de dimensionar como la idea del recuerdo y del olvido se mantienen siempre en constante articulación e influencia, en su incesante acontecer y complementariedad. Particularmente lo interesante de esta relación conceptual, es observar que el uso de los tiempos, pasado, presente y futuro, así como sus suspensiones temporales a partir del uso de la memoria, se encuentran insertos en particulares modos de pensar devenidos de contextos particulares. Las posiciones entre grupos y la creciente complejidad social, indican y orientan los usos de los elementos inscritos en la memoria: el recuerdo y el olvido.

Por ejemplo, mientras que la visión del pasado pecaminoso se inscribía en un pensamiento influido casi por completo por el catolicismo; el pasado lejano y expiado se articulaba en relaciones más influidas por el estado cada vez inclinado más a lo laico. Las concepciones temporales y el uso del pasado son construcciones relacionales y procesuales que tratan de otorgar significados y sentidos al presente inmediato, a la vivencia cotidiana.

En este sentido se puede observar que el uso narrativo del pasado no se elabora “al vacío”, y tampoco habla de eventos y hechos ocurridos de manera fehaciente, sino que se posiciona y constituye a partir de la red de relaciones. Particularmente la amenaza del cambio o el “perenne fluir del tiempo”, es visto como peligroso para los esquemas compartidos y practicados en colectividad, los cuales adaptan nuevos sistemas de disposiciones a partir de las adaptaciones exigidas bajo las nuevas situaciones contextuales, se trata de una *transformación creadora* (Bourdieu, 2006).

En este sentido, Paula Caballero nos dice que: “el recuerdo refleja y cataliza ciertas categorías sociales y culturales de un grupo dado: en él se expresan necesidades y valores; explica o justifica situaciones y busca dictar o determinar ciertas actitudes o costumbres a seguir en el futuro” (Caballero, 2003, p. 55). Lo que se recuerda y lo que se olvida siempre interactúan con el contexto y con los grupos, se dotan de significados, y se establecen prácticas con relación al presente y sus dinámicas; ante la creciente complejidad, los grupos buscan reducirla anclándose y utilizando esquemas temporales, que les permita sentirse como invariables en el tiempo.

Capítulo 2.

El texto cultural en su dimensión discursiva.

Como se abordó en el capítulo anterior, la contextura particular de los grupos sociales depende en gran medida del uso de esquemas temporales. En la medida en que las sociedades se van complejizando, el uso de la memoria como fuente de concepción de invariabilidad ante el cambio se va adecuando, y tras de sí, dota de significado y de sentido a ciertas concepciones y prácticas en función de mantener los límites particulares de un grupo.

Los grupos se reconocen a sí mismos como grupos continuos, en tanto que mantienen las fronteras imaginarias de su diferenciación respecto con los otros. La vida agrícola y su esquema temporal se vio debilitado ante la creciente diferenciación, la pérdida de tierras, y la heterogeneidad en las ocupaciones; ante este embate, los pueblos reaccionaron adecuando y modificando su esquema temporal, trasladándolo a las prácticas específicamente rituales (esto será abordado de manera más específica en el último capítulo).

El objetivo de este capítulo es el de ofrecer un análisis de los *títulos primordiales* y su correlación con un esquema particular de ordenamiento temporal, tratando con ello visualizar los cambios que se han conformado alrededor de los esquemas temporales por parte de los llamados pueblos originarios, acercándonos a la idea de que son los contextos particulares los que definen qué parte del pasado se toma. En este sentido, es necesario saber, como menciona Halliday (2007) acerca de las producciones lingüísticas, qué tipos de factores de situación determinan cuáles tipos de selección del sistema lingüístico (Halliday, 2007). Cabe recordar: que es la relación y la posición de un grupo frente a otros y frente a aspectos estructurales o sistémicos, los que orientan las disposiciones para las enunciaciones de lo que se recuerda y lo que se olvida; es decir, lo que es significativo y compartido por estas colectividades. El uso de esquemas temporales sólo encuentra su cauce de cambio cuando el medio en el que se enuncia se lo permite.

Existen al menos dos grandes momentos de producción de *textos culturales* con relación al uso de la memoria, es decir, con relación a los esquemas temporales y sus empleos por parte de los pueblos de la Ciudad de México. El primero de ellos desarrollado en los llamados *Títulos primordiales* que, si bien es cierto que fueron creados a finales del siglo

XVII, su uso hasta mediados del siglo XX (Medrano) habla de una particular relación con el pasado y un modo de vida particular. El segundo momento es más reciente, y es particularmente observado a finales del siglo XX, y principios del siglo XXI, la idea de *lo originario* como conexión a un pasado, pero de manera distinta a la de los *Títulos*, pues se articula en un contexto de características distintas, específicamente la de la pérdida de la vida agraria, y con ello todo el esquema temporal ocupacional, abriendo paso a la identificación a partir de un esquema temporal festivo.

Acercarnos a estas dos producciones culturales ofrece una apertura del panorama de análisis sobre los llamados pueblos originarios, pues pone el énfasis en la construcción de los esquemas temporales como formaciones de los límites de grupo como procesos dinámicos y variables. Además de permitir una mirada a los cambios interpretativos que se dan del pasado, y particularmente ofreciendo elementos para comprender por qué y de qué manera se utilizan ciertos ordenamientos mentales y prácticos dependiendo de cada situación.

Si bien es cierto que las festividades comparten fechas o *tiempos* similares con algunas formas de conexión *mesoamericanas*, es decir, entre hombre y agricultura, los sentidos y significados difieren en la medida en que el uso de la memoria se articula de manera distinta. En los siguientes capítulos se tratará de apuntar a que mientras que, en los títulos, la relación al pasado se hace de manera discursiva, en la idea de originalidad la relación está mediada por las prácticas.¹⁹ Y en este sentido la celebración supone una articulación de sentidos distintos. Principalmente la diferencia radica en el uso del pasado para la justificación del presente en estos grupos.

Un breve esquema servirá de ilustración a lo que se quiere decir:

¹⁹ Esta diferenciación entre lo discursivo y lo práctico responde a una formación de tipos ideales. Pues en la realidad ambos se combinan, sin embargo, para fines analíticos puede funcionar así.

*Esquema 1. Uso del pasado para la construcción de la memoria.*²⁰



Mientras que para la producción de los *títulos* se hacía una justificación del pasado hacia el presente, para la producción de la originalidad se hace una justificación del presente como consecuencia lógica del pasado. En el nivel discursivo de los títulos se apela a un pasado mítico, mientras que en la originalidad se utiliza más un pasado genealógico o de linaje; para el primero, se trata de un *orden de las cosas*, y para el segundo se trata de una *justificación de las cosas*.²¹ Para los *títulos* había una esencia que era rememorada pero sometida a una variación aplicada por el que la narraba, se podría decir que, “el pasado que ahí aparece no es el pasado del presente, sino el pasado de una historia que narra unos orígenes míticos y que como tal se encuentra fuera del tiempo secular de los hombres” (Farfán, 2009, p. 203). Para la *originalidad*, el presente puede ser visto como “la condición para concebir el pasado [...] Vive del acto compartido de hechos que fueron vividos en el pasado y que [...] son susceptibles de ser recuperados a través de la memoria” (Farfán, 2009, p. 205-206).

Estas dos variaciones de rememoración del pasado pueden ser claves para la construcción de la memoria colectiva específica de un grupo y, particularmente funcionan para la comprensión de la originalidad como una denominación cargada de sentido. Aunque parecieran ser temporalmente discontinuas pueden ser vistas como parte de un mismo proceso: el de la búsqueda de la diferenciación de los pueblos del resto de los asentamientos

²⁰ Nuevamente estas divisiones corresponden más a un nivel analítico que a una realidad propiamente dicha, pues en la vida cotidiana el discurso y la práctica se ejecutan de manera conjunta.

²¹ Esto tal vez pueda ser comprendido de manera más clara en la introducción del siguiente capítulo. Solo se adelantará aquí que el origen mítico dista de la justificación histórica en la medida que la primera se inscribe *in illo tempore*, es decir en la misma instancia de regeneración del mundo; mientras que la segunda, en la irreversibilidad del tiempo, pero en la recuperación de lo pasado a través de la continuidad imaginaria de lo anterior.

territoriales de la ciudad, además que apoyan a la idea de que los cambios en los esquemas temporales son parte sustancial para la comprensión de los llamados pueblos originarios.

La disposición de los grupos a hacer uso de los elementos que componen sus repertorios culturales puede ser comprendida como un proceso que se va desarrollando a lo largo del tiempo. Sin tratar de ser reduccionista, se podría decir que la disposición a la creación de los *títulos primordiales* provenía de una forma oral de representación del hombre en el mundo, de buscarse su origen mítico, y que, tras los procesos de modificación de los instrumentos de memoria, de la oralidad a la escritura, estos documentos reprodujeron una forma de sentido y la utilizaron como táctica de invariabilidad para presentarse a sí mismos como conectados a un pasado mítico.

Por su parte, la originalidad de los pueblos hoy día no podría ser comprendida sin la identificación local particular que cada pueblo desarrolló, específicamente durante la producción de los *títulos*. Esta producción cultural orientó y forjó a lo largo de los años un sentimiento de identificación singular que quedaba delimitada por un espacio geográfico bien específico, y en donde el territorio, con sus límites sociales, institucionales (iglesia, escuela, panteón, palacio de gobierno, etc.) y naturales, funcionó como un elemento de producción de una memoria particular que se consolidó en la figura de lo originario.

De esta manera, se podría decir que tanto los *títulos*, como las producciones culturales contemporáneas, de las que resaltan las celebraciones religiosas,²² se encuentran conectadas como disposiciones para la articulación de una memoria anclada al pasado, y de la cual se puede abrir una veta de análisis para la comprensión de la definición de la originalidad hoy día.

Los títulos primordiales. Importancia analítica.

Tratar de abordar a los llamados pueblos originarios, y especialmente a los pertenecientes a la Ciudad de México en sus dimensiones prácticas y narrativas, es decir, en sus elementos que componen su identidad y sus límites como grupos, necesariamente debe tener una

²² Las celebraciones religiosas condensan la definición de lo originario en tanto que se presentan como elementos organizativos, normativos, simbólicos y rituales del grupo. En el resto de los pueblos del país (los no pertenecientes a la Ciudad de México) generalmente estas características van entrelazadas con la tenencia de la tierra y los derechos comunitarios ligada a ella. (Portal).

relación con la historia. No obstante, hablar de historia supone una tarea vastísima e inacabable, es por ello por lo que la idea general de este segundo capítulo, como ya se mencionó en la introducción es la de acercarnos a los distintos usos del pasado que se han elaborado dentro estos grupos, con la finalidad de observar que sus estructuras de identificación recaen en las estructuras narrativas de su pasado.

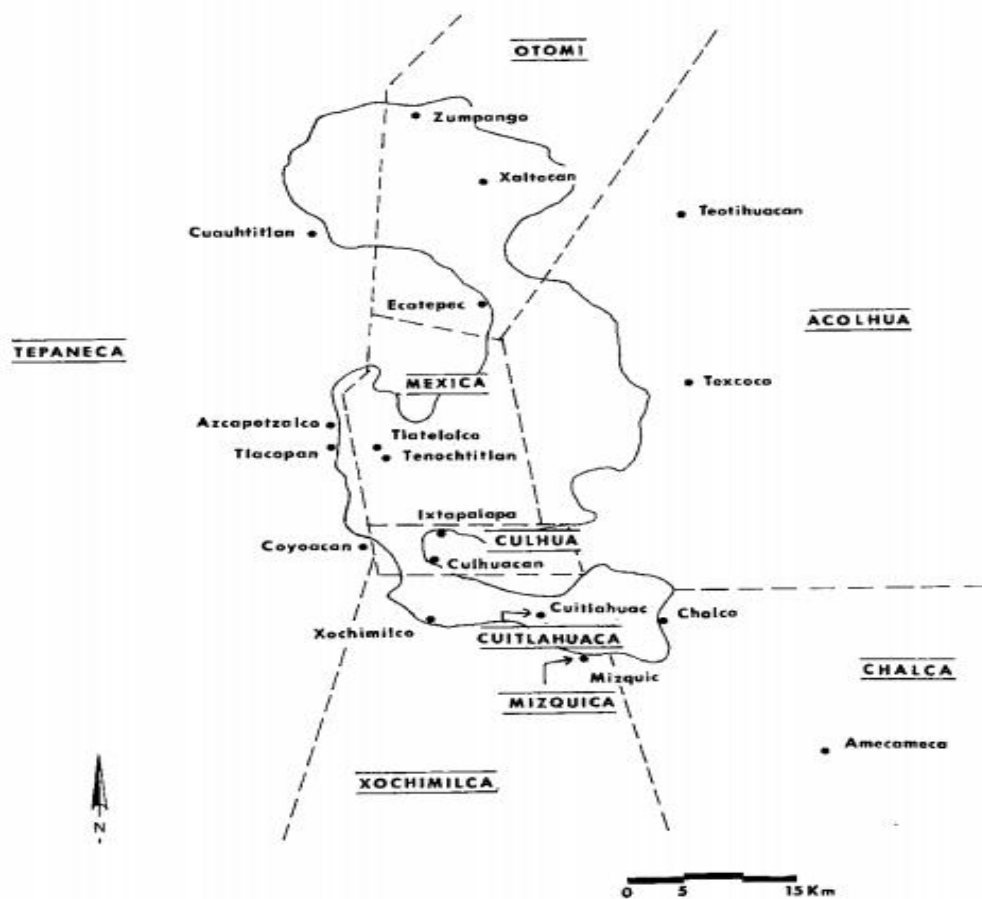
Aunque pareciera una tarea inconexa, comenzar abordando los *títulos primordiales* ofrece al menos tres ventajas para el estudio de los llamados pueblos originarios hoy día: (i) permite ver que los recursos de la memoria, y particularmente la conexión con el pasado tiene que ver con condiciones y orientaciones del presente vivido, en el sentido de que “el pasado es siempre practicado en el presente, y no porque el pasado se imponga sino porque son sujetos en el presente que adaptan el pasado a la práctica de su identidad social” (Friedman, 1994, p. 141), (ii) es a través de los títulos que se puede observar cómo los pueblos, adquirieron sus características localistas que hoy día son peculiares (su base en la familiaridad, las fiestas, y un sentimiento de pertenencia) y, (iii) ofrecen una mirada acerca de lo que mantiene unido a un grupo particular, en este primer acercamiento histórico, el caso de la defensa de las tierras devela un trasfondo identitario arraigado en una cosmovisión agraria, lo que permite ver también, que la cohesión de un grupo depende del grado de elementos compartidos por la mayoría de sus miembros, y su adecuación al recuerdo colectivo.

Partiendo de estas ideas, y especialmente teniendo en cuenta que de lo que trata esta investigación es de la de ofrecer un panorama general acerca de cómo pueden ser analizados los llamados pueblos originarios desde una perspectiva sociológica; se tendría que mencionar que los recursos metodológicos de los que me he valido para la realización de los siguientes capítulos (2 y 3) son fundamentalmente tres: (i) la historia, (ii) la cartografía, y (iii) la narrativa o práctica utilizada en los textos culturales y recopilada a través de una serie de entrevistas a habitantes de dos pueblos de la alcaldía de Tláhuac, en la Ciudad de México: San Andrés Mixquic y Santiago Zapotitlán.

A pesar de que el recurso histórico es una verdad de Perogrullo, es necesario aclarar que esta perspectiva ofrece la particularidad de ampliar la visión, dejando ver que las estructuras mentales y de acción proceden de procesos amplísimos y, más aún, que sus

formas son relacionales y situacionales. Por su parte, la cartografía puede otorgar una relación visual y espacial que devela una forma distinta de observar los cambios sociales, ante los cuales, los grupos particulares hacen uso de ciertos recursos, en este caso de defensa ante el cambio. Las imágenes proporcionadas por la cartografía ofrecen, de manera similar a la historia, un recurso de enmarcación de significados y sentidos que ayudan a comprender por qué las cosas suceden de una manera y no de otra. Y, por último, la narrativa en su sentido lingüístico permite *subjetivizar* las producciones culturales, es decir permite observar las significaciones detrás de las prácticas y de los esquemas de pensamiento, como bien lo señalaron Berger y Luckmann “La vida cotidiana, por sobre todo, es vida con el lenguaje que comparto con mis semejantes y por medio de él” (Berger y Luckmann, 2012, p. 53).

Los títulos y el contexto de su enunciación.



Mapa 1. Principales grupos étnicos y sus divisiones territoriales a mediados del siglo XIV.²³

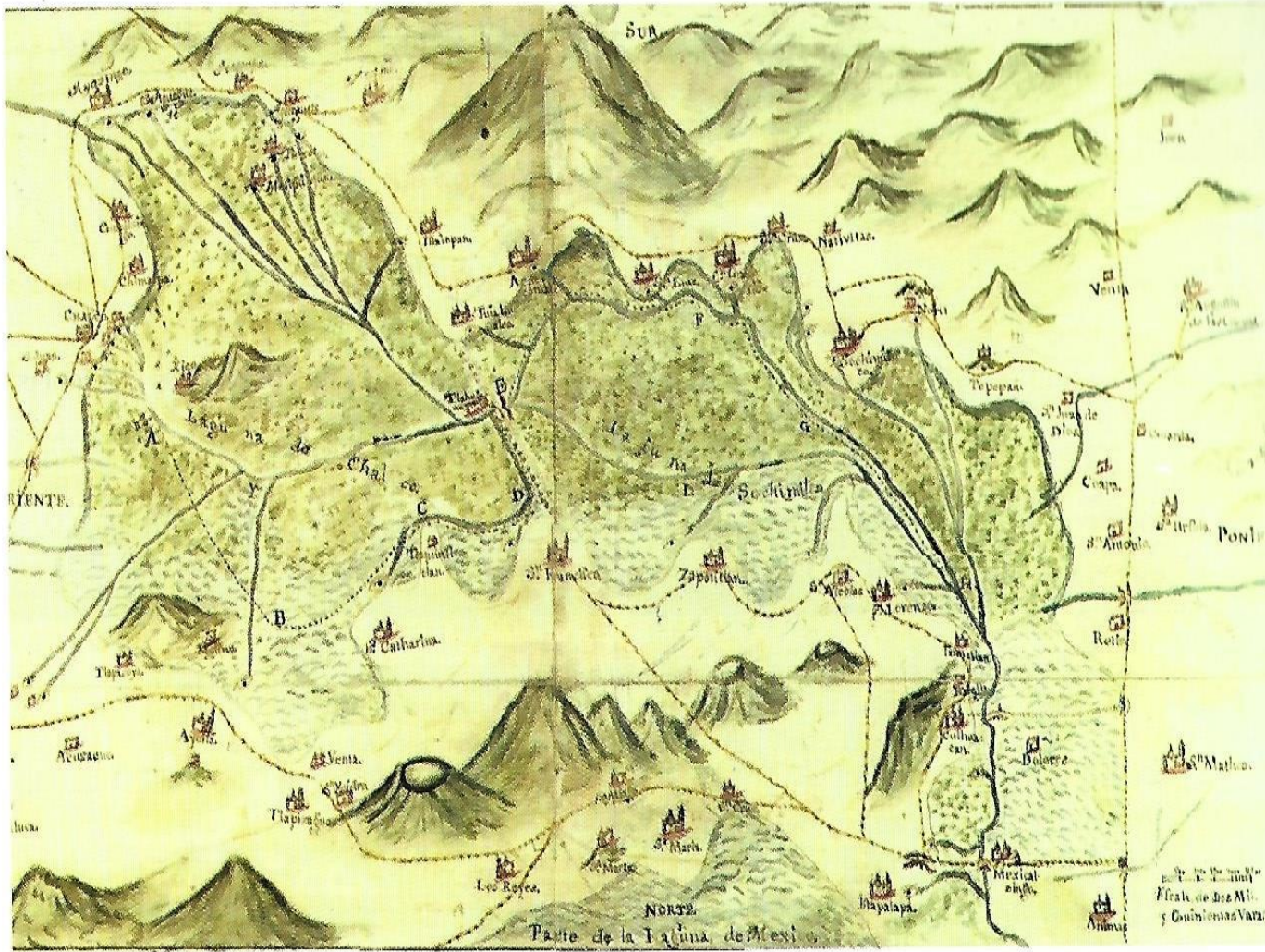
Si bien es cierto que los Títulos Primordiales son producciones culturales pertenecientes al colonialismo tardío (Caballero, 2003), es necesario comprender un poco su contexto de enunciación partiendo desde los inicios de la colonia. La llegada de la corona castellana a tierras americanas trajo consigo una serie de transformaciones, algunas de gran calado y violencia inmediata, y otras más susceptibles a una asimilación progresiva. Como bien señala Enrique Semo (1980), la idea de que la conquista y la colonia se instauró homogéneamente a partir de 1521 tras la derrota militar de la triple alianza pertenece más a una visión poco profunda que a la realidad de las cosas en la historia mexicana.

Los españoles, tomados como un conjunto de personas con un modo de vida distinto al de los indígenas del recién colonizado continente americano, traían con ellos mismos formas particulares de desarrollar la vida. Sin embargo, su monarquía más parecida a las asiáticas que a las europeas absolutistas (Semo, 1980) permitió la pervivencia de una forma de organización propia de las comunidades originarias: el *altepetl*. De esta manera, el *altepetl* funcionó y tuvo un lugar primordial en la vida colonial nahua (Caballero, 2017).

La unidad de base de la república de indios era el “pueblo de indios”, una *unidad territorial* con un cabildo y un gobernador indígena que servía de intermediario con las autoridades coloniales pero que tenía un grado importante de autonomía en el seno de su jurisdicción y que seguía a menudo la línea de organización política y territorial prehispánica. (Caballero, 2017, p. 66).

Los pueblos mantuvieron, tras la conquista española (o castellana, mejor dicho), su propia forma de organización social que, en lo esencial tenían al menos cinco funciones básicas: de gobierno, de administración de justicia, de mantenimiento del orden, de organización del trabajo y la de cobro de los tributos.

²³ Tomado de: Parsons, *et al.* (1982). *Prehispanic Settlement patterns in the Southern Valley of Mexico. The Chalco-Xochimico Region*. University of Michigan: United States of America.



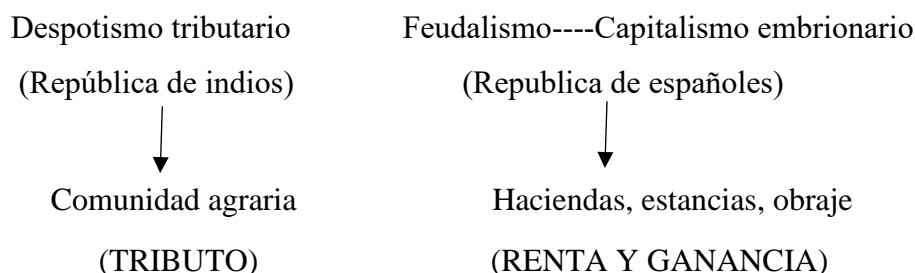
Mapa 2. Planos de los lagos de Chalco y Xochimilco.

Mantener vivas estas estructuras político-sociales locales, en palabras de Bernardo García Martínez se puede explicar de manera sencilla: “los españoles eran pocos y tenían limitada capacidad de acción. Se habían colocado en una posición dominante, pero no podían (ni querían) encargarse de las infinitas tareas de gobierno que demandaban un país tan grande y variado” (Martínez, 2004, p. 67). Y no sólo eso, de acuerdo con Enrique Semo (1980), la estructura despótico-tributaria de los aztecas, no era demasiado ajena a las formas de gobierno de la unidad española religiosa-estatal, por lo que mantener este tipo de estructuras económico-políticas era funcional para la corona.

A pesar de que, a partir del segundo periodo colonial, o su consolidación (Martínez, 2004) y la definitiva personalidad jurídica de los *pueblos de indios*, que según Durand (2010) se inicia con las Leyes de Indias y termina con las reformas borbónicas, se le otorga a la

organización local un sustento jurídico y una validez legítima, los conflictos sobre los usos de las tierras comienzan a configurarse como parte de la vida cotidiana colonial. Esto es particularmente visible al menos por un fenómeno: la introducción de una nueva forma de pensamiento económico.

Esquema 2 Economía novohispana. Sistema único con dos estructuras. ²⁴



Las comunidades reunidas en altépetl eran esencialmente comunidades agrarias, en donde el excedente (no convertido en mercancía) era tributada. El tributo era pagado por comunidad y no por individuo. La llegada de los españoles, y su economía monetaria, así como el capital comercial, comenzó a modificar poco a poco las relaciones entre conquistados y conquistadores, convirtiéndola después de un largo periodo de tiempo en una relación de explotados y explotadores.

La reestructuración de las fuerzas productivas, y la introducción de nuevas técnicas y cultivos al campo fue modificando y alcanzando nuevas formas de mercado inexistentes. Sin embargo, algo que es de resaltar es que de acuerdo con Enrique Semo (1980), los pobladores de los altépetl se oponían a trabajos distintos a la agricultura, pues mientras que en otros trabajos el indio era esclavo, en la milpa era libre, no sólo jurídicamente, sino que mantenía su mundo espiritual vivo (Semo, 1980).

El campo en las comunidades agrícolas no sólo mantenía una importancia de subsistencia, sino que mantenía viva toda una serie de valores y creencias relacionadas al

²⁴ Elaborado a partir de información obtenida de: Semo, E. (1980). *Historia del capitalismo en México. Los orígenes. 1521-1763*. Ediciones Era: México.

sentido y el significado de la vida misma. La agricultura mesoamericana mantenía una fuerte relación con toda su cosmovisión.

Otro punto importante por destacar es que mientras en la época prehispánica las comunidades, a través del tributo eran las abastecedoras de las ciudades, en la época colonial van siendo suplantadas por las haciendas. Este nuevo modo de formación económica que reclama para sí misma, muchas veces de manera jurídica y otras de manera ilegal, tierras de labor, tierras de pastoreo, bosques y manantiales otrora pertenecientes a tierras comunales va configurando un recelo, y una constante lucha entre los pueblos y las haciendas.

Cabe resaltar, que esto conlleva una etapa embrionaria de la propiedad privada, mientras que la comunidad agraria india mantenía un régimen de la propiedad común para todos sus miembros, la creciente creación de flujos monetarios distintos a los tributos, devenidos de empresas españolas, comenzaba a dibujar, sin embargo, una forma distinta de ejercicio sobre los territorios.

Durante la colonia, la corona era la legítima dueña de todas las tierras, y las comunidades solo las mantenían de manera concesionada (Semo, 1980). A pesar de la existencia de las haciendas, las cuales muchas veces utilizaban las lagunas legales dentro de las leyes para poseer las tierras como propiedades privadas, esto es vendiéndolas y apropiándose de otras más; existía una fuerte oposición por parte de la unidad religioso-estatal a la posesión particular. Esto coadyuvó a que las formas comunitarias de posesión de la tierra mantuvieran un estatus legal y legítimo. Esto por una parte mantuvo a las comunidades empleadas en las actividades agrícolas, y por el otro conservó una identidad propia, apegada al sustento agrario.

Las comunidades indias durante la colonia, por las particularidades antes mencionadas, tenían una fuerte tendencia a lo comunal, incluso la aparición de cajas de comunidad y las creaciones de cofradías, ligadas a fines religiosos, actuaron como impedimentos de privatización y acumulación de capitales por parte de los indios pertenecientes a espacios agrícolas (Semo, 1980).

Esta relación entre repúblicas y sus estructuras económicas (que no son sólo económicas) nunca fue armónica, diversos levantamientos, y formas de oposición a los

nuevos empleos coloniales a veces catastróficas como el suicidio colectivo o la huida a espacios inhóspitos, fueron testigos de las resistencias indígenas a lo largo del periodo colonial (Semo, 1980). Sin embargo, un aspecto fundamental fue la defensa legal de las tierras. “Las luchas por las tierras, aguas y derechos de todo tipo continuaron oponiéndolas entre sí solo que ahora los conflictos se dirimían no por medio de las armas como en la época prehispánica, sino del marco legal establecido” (Semo, 1980, p. 76). Para salvar la comunidad indígena, fue necesaria la defensa de los territorios.

Los títulos: modo de discurso.

Los Títulos, como ya se mencionó anteriormente, corresponden a la segunda mitad del siglo XVII y principios del XVIII. (Caballero, 2003, Yukitaka, 2007). No obstante, Medrano y Gutiérrez (2012) encontrarán que incluso hasta el siglo XIX, todavía se encontraba en uso la validación de territorios a través de dichos documentos.

Es importante hacer mención de que los *títulos* no sólo muestran el arraigo y la defensa de la tierra, sino también tiene que ver con los valores y creencias, como la tierra corporativa, la independencia política y su organización social (Caballero, 2003). Es decir, los *títulos* funcionan como afirmación del territorio y además tratan de conseguir autonomía e identidad local otorgada bajo el régimen colonial temprano. Dado que los pueblos gozaron de una relativa independencia de gobierno en esa época, no es de extrañarse que incluso durante la guerra de Independencia “varios pueblos indios manifestaron una ideología mesiánica y leal a la figura del monarca hispano, y era común que los indígenas insurgentes expresaran su deseo de cambio mediante el clamor de ¡Viva el rey y muera el mal gobierno!” (Medrano, 2012, p. 22).

Los *Títulos primordiales* se dan entonces a lo largo de este proceso de desarrollo de la agricultura mercantil, del trabajo asalariado, y de la reorganización territorial virreinal y local. Además, debe señalarse que el incremento poblacional se encontraba en auge y hacía cada vez más que las tierras fueran objeto de disputa. Esto y el cambio que suponía en la forma de propiedad de la tierra, del paso del tributo al impuesto en moneda corriente, esto es, el cobro de impuestos, en sus tres modalidades: pagos sobre flujos, pagos sobre bienes, y pagos sobre las rentas, comenzaba a posicionarse como una amenaza a la continuidad de la organización comunitaria agrícola.

Lo primero que es necesario resaltar, es que los títulos son producciones elaboradas por las propias comunidades, es decir habla de una construcción histórica indígena (Caballero, 2003), son una mirada a las formas en que éstos mantuvieron un modo de narración de su pasado dadas las particularidades y necesidades específicas de su presente. En este sentido, de acuerdo con Caballero (2010), en ellos pueden ser analizados partes esenciales de sus modos de vida. Los títulos, pueden ser vistos, entonces, como una parte accesible a la realidad compartida por una comunidad, en ellos son expresados intenciones subjetivas.

Los títulos, en primer término, son lenguaje, lo cual es importante de resaltar, dado que el lenguaje comunica significados socialmente codificables, estos son originados en la vida cotidiana, en las experiencias típicas de los individuos. Cabe resaltar que lo que determina la configuración cultural lingüística es, en esencia, la estructura social, el sistema de relaciones sociales (Halliday, 2017, p. 37). El lenguaje es un modo de ordenamiento de datos, y en este sentido es intención también, además de condensación y pragmatismo (Halliday, 2017). Para comprender lo que se dice en lo que se dice, es necesario resaltar tres elementos: (i) lo que ocurre al momento de la enunciación, (ii) quienes participan, es decir, quiénes enuncian, y (iii) qué papel desempeña el lenguaje en ese acto comunicativo (Halliday, 2017). Al pensar en el análisis de una enunciación lingüística se deben comprender qué factores de situación determinan qué características lingüísticas, es decir, por qué se dice lo que se dice.

La época colonial no sólo estaba dividida bajo dos estructuras económicas, jurídicas y políticas, también lo estaba bajo dos formas de propiedad de la tierra distintas, por un lado, se encontraban los *altépetl*, y por el otro la propiedad privada y corporativa (Semo, 1980). Sin tratar de ser reduccionista, se podría decir que la vieja figura del *altépetl* prehispánico durante la colonia sufrió una serie de cambios, particularmente en sus formas político-administrativas, dejando, por un lado, la sujeción de pueblos, y por el otro, afirmando sus particularidades locales centrándose en su *microétnia* (Caballero, 2010).

Al perderse la relación entre barrios sujetos y cabeceras, dado que la administración política ahora dependía de estructuras burocráticas jurídicas propias de la corona, los *altépetl* pudieron aspirar a convertirse legalmente como pueblos (Caballero, 2003). Esto no sería

entendible sin la relación con la evangelización. Mientras que la economía novohispana agudizó los conflictos por las tierras, la religión católica permitió una forma de particularización de las comunidades, encerrándolas en espacios locales.

La evangelización fue un evento paralelo y correlacionado al de la administración político-económica. De acuerdo con diversas fuentes históricas la erección de iglesias fue realizada en un inicio solo en las cabeceras, o altépetl con cierta importancia indígena. Sin embargo, para 1625 se comenzó la edificación de iglesias en pequeños pueblos (Caballero, 2003). Lo cual abrió la posibilidad de legitimación de nuevos espacios que podían aspirar a la denominación de pueblos, lo cual otorgaba una serie de elementos particulares, como lo puede ser una dotación de tierras, una forma de gobierno local, y una protección espiritual especial.

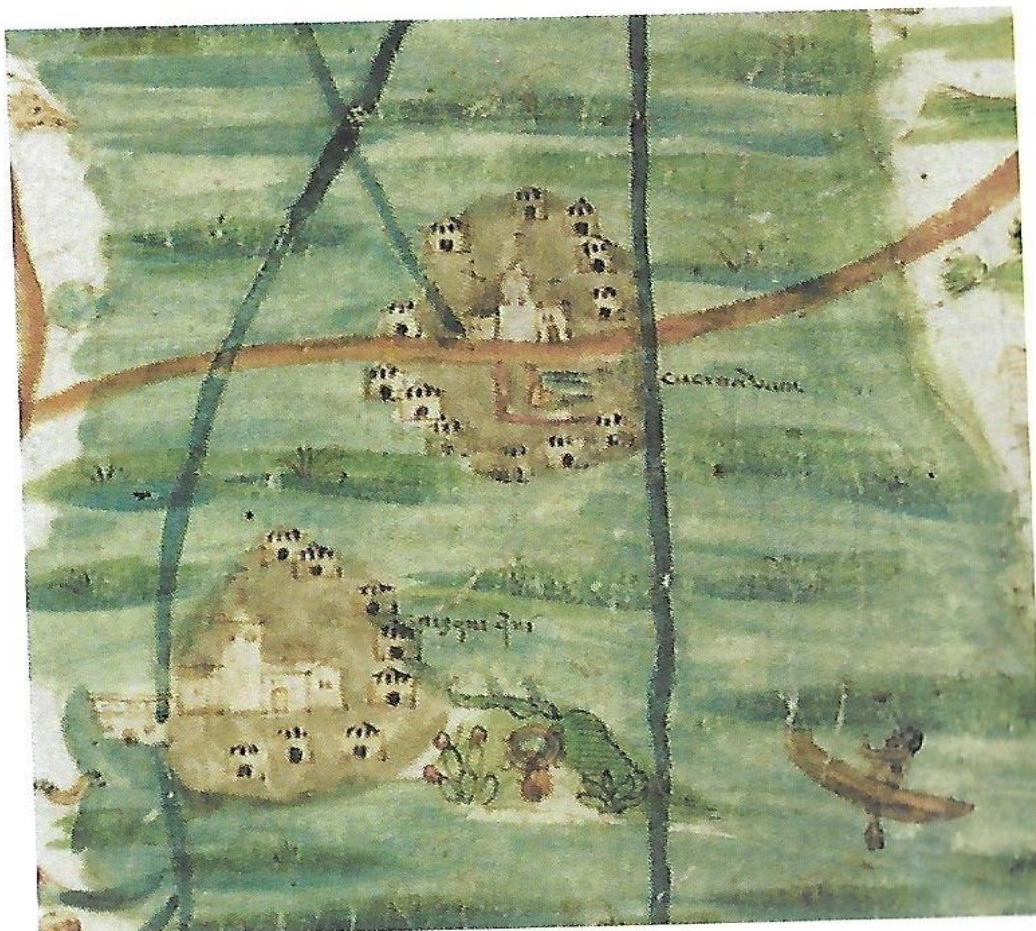


Imagen 1. Fragmento de mapa donde se aprecia Tláhuac y Mixquic, y en donde resaltan sus iglesias.²⁵

En este sentido, en 1695 se decretó la ley “de las 600 varas por razón de pueblo”, la cual “anunciaba que toda corporación que probara estar constituida como pueblo y tuviera sus documentos originales del siglo XVI, tendría derecho a 600 varas de tierra laboral partiendo de la iglesia hacia los cuatro puntos cardinales” (Caballero, 2003, p. 18). Este tipo de recursos legales de reconocimientos de pueblos indirectamente alargaba la vida y la cosmovisión particular de estos espacios, los cambios mantenían ciertas continuidades, especialmente las relacionadas a la unidad de grupo.

Es en este sentido que los títulos comienzan a configurarse como elementos de narración de un pasado propio, se establecen dentro de una narrativa corporativa del pasado (Caballero, 2003). El pasado siempre es comunitario y habla sobre las historias particulares de cada pueblo, no sobre una historia generalizada, sino sobre los orígenes fundacionales de cada espacio particular. En ellos se establece un sentido específico, y un posicionamiento de grupo frente a las nuevas situaciones.

El conjunto de patrones en ellos plasmados alude a un origen fundacional, es decir, a un orden anterior. En ellos no sólo es visible la invención de la tradición, es decir, tratar de fechar recursos actuales como elementos antiquísimos, sino también, y es tal vez lo más importante, que en ellos se observa que lo que pareciera sustancial, o propio y particular de cada grupo, no es sino temporal y circunstancial.

Los títulos, por sus características pueden ser observados bajo la perspectiva de la fabricación de la autenticidad, ella es entendida como “la pretensión de preservar la pureza original de la identidad del propio grupo de pertenencia frente a supuestas amenazas del exterior, mediante la restauración autoritaria de “su” cultura (supuestamente originaria, pero en realidad fabricada), a través de procedimientos regresivos” (Giménez, 118).

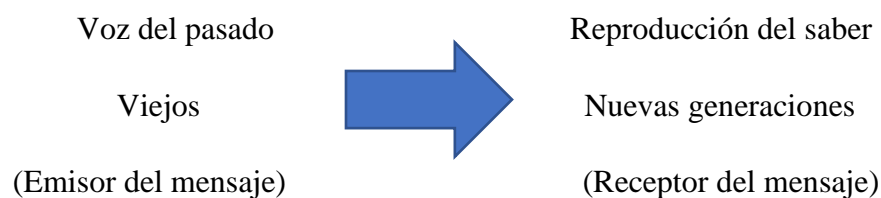
Con esto se quiere decir que la memoria, como práctica social, es una construcción colectiva de la que los miembros de un grupo participan, e interpretan los sucesos anteriores como significativos para su sustento en el presente. En este sentido, la memoria puede ser

²⁵ Tomado de: Martínez, B. (2019). *Tláhuac: Atisbos históricos sobre un pueblo chinampero*. Gobierno de la Ciudad de México: México.

observada como una condición indispensable para la existencia del grupo. La evocación del pasado adquiere un carácter objetivo, el pasado se ve como exterior e independiente de las voluntades individuales, lo cual le otorga una categoría de veracidad.

Esta relación de enunciación del pasado es el que les otorga a los títulos su riqueza analítica. Los títulos funcionan como memoria de los pueblos Y su base de legitimidad queda inserta en la figura de *los viejos* (Caballero, 2003). Los viejos no representan, al igual que las fechas incluidas en algunos títulos, personas concretas, sino más bien figuras significativas que dotan a los relatos de sentido, le dan validez a lo ahí plasmado. Los viejos son la voz del saber de los antepasados. Lo que transmiten es historia, el origen de las cosas (Caballero).

Esquema 3 Formas de validación de la memoria.



En los títulos el pasado cobra sentido y mantiene su vigencia toda vez que se toma como válido bajo su forma de enunciación dirigida por la voz de los ancianos. Su validez, a su vez también mantiene un fuerte anclaje en la aplicabilidad de ese recurso narrativo al presente en el que se encuentra situado, de manera de que se establece como un anclaje a un pasado remoto. La memoria no sólo es un recurso narrativo, sino que ofrece una forma normativa de las cosas.

Si recordamos el primer esquema temporal, en donde el pasado se trae al presente, y nos situamos en los recursos narrativos empleados, se podría observar, como bien señala Caballero, que: “la elección de hablar desde el pasado o sobre el pasado se basa en un juicio pragmático; depende de lo que se necesite decir, no de un criterio cronológico” (Caballero, 49). El pasado es mítico, no corresponde a un tiempo secular, son los orígenes los que se narran, independientes de los hombres.

Algo que parecería sorprendente, es que en general, los títulos encuentran el momento de su fundación después de la conquista y no en un pasado prehispánico. Aquí la figura del olvido, presentada en el primer capítulo cobra sentido. No se remontan a orígenes precristianos, ni a formas prehispánicas, el mito de fundación está anclado a la colonia y a la evangelización. ¿Por qué sucede de esta manera?, la respuesta podría ser dada por las necesidades contextuales, pues el contexto determina el recuerdo evocado.²⁶

De esta manera se puede decir que los títulos dejan ver los cambios y fluctuaciones que residen en el recuerdo, y particularmente, dejan ver que son los sujetos situados los que convierten los recuerdos en realidades válidas para la vida cotidiana. Especialmente, lo que permiten observar, es que los llamados pueblos originarios mantenían un esquema perceptivo validado en el pasado. En el siguiente capítulo, se podrá observar cómo los esquemas temporales se modifican en la idea de la originalidad, y la validez de la memoria recae en las prácticas del presente.

Mixquic y Zapotitlán: acercamiento al campo del discurso.

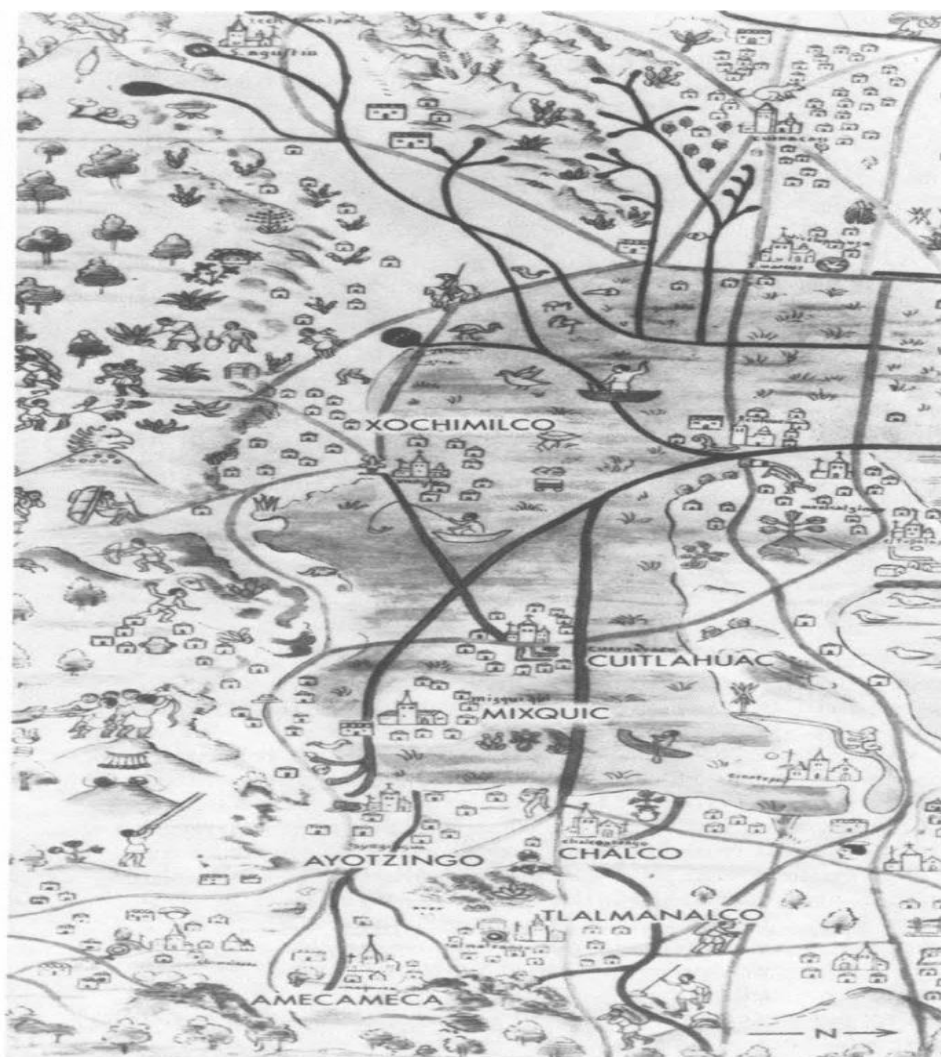
Mientras que los apartados anteriores se enfocaron en los marcos de producción del discurso, esto es, en los cambios particulares que posibilitaron que la enunciación lingüística fuera de una determinada manera y no de otra (particularmente se abordaron dos cuestiones (i) el canal de comunicación adoptado y, (ii) el tenor del discurso, es decir, qué tipos de relaciones existen entre los productores y sus recursos memorísticos); éste apartado estará enfocado en los casos correspondientes a los pueblos que son objeto de la investigación: San Andrés Mixquic y Santiago Zapotitlán.

El uso de estos dos casos será útil para observar a manera de ejemplo lo expuesto anteriormente. Mientras que, en el siguiente capítulo, el destinado a los pueblos hoy día, estos dos espacios, tratarán de dar cuenta cómo los usos de los esquemas temporales ya no dependen tanto su relación agrícola, sino más bien de su relación festiva, lo que les otorga su

²⁶ Una razón más de esto me parece que está dada por la relación cercano y negativo, en donde se da el olvido a manera de suspensión (Véase capítulo 1). El cristianismo, si bien sufrió adecuaciones y adaptaciones propiamente indohispanas, pudo haber permeado de tal manera que el pasado prehispánico se observó, en la redacción de títulos primordiales, como algo oscuro y lleno de pecado. La hispanidad como mito fundacional, adquiere una serie de matices que podrían confirmar esta pequeña teoría.

condición de grupos particulares, con modos de vida diferenciados al resto de los asentamientos de la ciudad.

Aunque hoy día Santiago Zapotitlán y San Andrés Mixquic pertenezcan a la alcaldía de Tláhuac, anteriormente, y en particular durante el periodo abarcado en este apartado, mantuvieron relaciones de cercanía más que jurisdiccionales. Así mientras que Zapotitlán, en un inicio permaneció como pueblo sujeto de Tláhuac, Mixquic tenía sus propios pueblos sujetos, es decir era un *altépetl* distinto. De esta manera, abordar a veces a Tláhuac como una región como es conocida hoy día se hace tarea difícil.



Mapa 3. La región Chalco-Xochimilco en 1550.²⁷

²⁷ Tomado de: Parsons, et al. (1982). *Prehispanic Settlement patterns in the Southern Valley of Mexico. The Chalco-Xochimilco Region*. University of Michigan: United States of America.

Los primeros indicios sobre Zapotitlán pueden ser rastreados a partir de la historia de Tláhuac. Durante la primera etapa colonial, relacionada a las encomiendas, Tláhuac (llamada Cuitláhuac) fue dada a Juan de Cuevas un escribano mayor de Minas²⁸ (Martínez, 2019, p. 56) respetando especialmente la relación territorial y de sujeción de pueblos que tenía el antiguo *altépetl*. Santiago Zapotitlán, San Francisco Tetlalpan, Santa Catarina Cuauhtli Itlacuayan y San Martín Xico, siguieron siendo sujetos al pueblo de San Pedro Tláhuac (Martínez, 2019).

Estos tipo de concesiones que hacia la corona, mantenían las antiguas administraciones porque se insertaban dentro de la estructura despótico tributaria, de acuerdo con Enrique Semo, la particularidad de este tipo de ejercicio del dominio recae en que “solo atacan la autonomía municipal cuando esta se opone a sus intereses directos, pero permite con satisfacción la supervivencia de dichas instituciones en tanto que éstas le descargan del deber de cumplir determinadas tareas y le evitan la molestia de una administración regular” (Semo, 1980, p. 66).

Esto permitió mantener una estructura predominantemente agrícola, lo que implica, mantener ciertos esquemas de pensamiento y de prácticas ligados a estas particularidades. Lo que implicó la identificación y la continuidad de la milpa y la chinampa, con ello, toda una cosmovisión mesoamericana. Las tierras de cultivo siguieron manteniendo ciertos rituales, valores y creencias ligados a la vida agraria.

Por su parte, Mixquic, a la llegada de los españoles poseía una superficie de 45 hectáreas y una población de unos 1125 a 2250 habitantes (Parsons, 1982), y su vida giraba particularmente alrededor de los cultivos en chinampa. Lo que habla de la pertenencia a lo que López Austin denomina *núcleo duro* mesoamericano (Austin, 1995), es decir, una particular forma de vida en donde se usaban más o menos los mismos códigos y mecanismos de comunicación, y en donde la consolidación ideológica del modo de vida (político, religioso, social, artístico, etc.) se daba en torno al cultivo del maíz.

²⁸ El escribano se refería a la “persona que por oficio público estaba autorizado para dar fe de las escrituras”



Mapa 4. Mapa de Tláhuac, en donde se aprecian sus campos de cultivo.

La primera alteración sufrida en la organización de los pueblos o altépetl prehispánicos fue la de la “gubernación rotativa”, la cual fue una nueva forma de representación local, que no llegaba a ser del todo representativa (Durand, 2010). Esta forma rotativa, disponía de una elección local y una confirmación posterior por parte de las autoridades españolas, “los gobernantes eran, por lo general, elegidos [...] mediante la combinación de elección, herencia, y rotación, sobre la que a veces ejercían su influencia eclesiásticos o administradores españoles que vivían en una localidad, y el gobierno virreinal en la ciudad de México los confirmaba posteriormente (Lockhart, 2019, p. 54). Después, para la segunda mitad del siglo XVI, la figura del gobernador paso a ser más parecida a la de corregidor, el cual le quitaba el derecho de elección local, y se asignaba desde afuera (Lockhart, 2019).

Para el caso de Tláhuac, esta rotación se dio a partir de la elección de gobernadores

de las cuatro antiguas parcialidades correspondientes a este *altépetl complejo*.²⁹ Sin embargo, estas gobernaturas se encontraban sujetas, a su vez, a entidades jurisdiccionales mayores, llamados corregimientos o en ocasiones alcaldía mayor o gobierno menor, “una de esas alcaldías fue la de Chalco, en la cual quedaron englobados Cuitláhuac y todos sus sujetos. En lo que respecta a la administración judicial, la isla y sus sujetos estuvieron dentro de la Audiencia de México” (Martínez, 2019, p. 58).

Estas formas de organización jurídico-políticas estaban emparejadas con el pensamiento económico español. Particularmente la cuestión de mejor manejo territorial, más especializado, para un mejor manejo de las finanzas, ya no sólo tributarias, sino de recaudación de impuestos en moneda corriente. Del tributo en especie, se comenzó a transformar al tributo en dinero, una forma embrionaria del cobro de impuestos. Este cambio, de acuerdo con Enrique Semo (1980) obligaba a los indios a trabajar en empresas españolas, y a su vez, integraba a las comunidades en una economía de mercado. Los indígenas, de esta manera transitaban a ser fuerza de trabajo, es decir, a la mercantilización de sus modos de vida.

En este sentido, las haciendas cobran vital importancia en este transitar económico. Estas figuras comenzaban a mantener no sólo relaciones de trabajo asalariado con las comunidades indígenas, sino que competían y entraban en conflicto por las tierras. Esto es una particularidad interesante, porque mientras que para las comunidades agrícolas mesoamericanas la tierra funcionaba como el eje primordial de su vida colectiva, para los terratenientes españoles y las Iglesias (principales poseedores de propiedades privadas y corporativas) la tenencia de la tierra era vista bajo una lógica de riqueza y, por lo tanto, un alto grado de capital social.

Según Baruc Martínez (2019), durante la política de congregaciones se transgredieron las fronteras territoriales de Cuitláhuac especialmente con dos propiedades españolas:

la hacienda de San Nicolas Buenavista, propiedad de los jesuitas, y la estancia de ganado mayor, llamada también rancho en los documentos coloniales, del capitán Francisco Tousedo

²⁹ De acuerdo con Lockhart el *altépetl complejo* o compuesto, debe sobre todo su diferencia a las divisiones internas de las que este era poseedor, alianzas que a la llegada de los españoles mantuvieron y llamaron parcialidades o partes. “Aunque el estado compuesto era en esencia una amplificación del *altépetl simple*, difería de éste en que carecía de un *tlatoni* único para el todo” (Lockhart, 2019, p. 37).

de Brito, con quienes varios pueblos de la jurisdicción de Cuitláhuac sostuvieron pleitos legales por el perjuicio que la hacienda y la estancia les causaban en sus terrenos de cultivo, así como por el despojo de ciertos territorios (Martínez, 2019, p. 62).³⁰

Mientras que, para el caso de Mixquic, a pesar de que se mencionan algunos pleitos por las tierras en el año de 1571, no existe suficiente información sobre ello (Yukitaka, 2007).

³⁰ Este mismo autor refiere que el altépetl de Cuitláhuac, tuvo varios momentos de declive demográfico, especialmente de 1595 a 1646, años en los que se pasó de 2574 habitantes, a tan solo 578, posteriormente, para el año de 1793 registra que Cuitláhuac tenía 3599 habitantes.



*Mapa 5. Mapa de Tláhuac, 1656.*³¹

Sin embargo, esto puede ser cierto, pues para 1621 se transcribe el *título primordial* de San Andrés Mixquic (Caballero, 2003). En él es posible apreciar la voz de los viejos, la figura de las nuevas generaciones, la ritualización del territorio, la existencia de los españoles y el dinero como formas de desposesión de las tierras.

Los viejos del pueblo de Mixquic que se llaman el uno Lucas Ommacatzí y el otro se llama Domingo Ayahualcatzi y todos los del pueblo de Mixquic hombre y mujeres fueron a encontrar al Señor Marques y al Señor Visitador en el camino [213v] de Ayotzinco y llevaron muchas Rosas y flautas por eso gano el pueblo de Mixquic toda su jurisdicción y toda el agua y las sienagas- Y si hubieran venido los de san Pedro Tetzompa a encontrar al Señor Marques y al Señor Visitador sería mas grande el pueblo de Mixquic.

Esta vez vinieron por el camino real de San Juan Ystayopa el viejo de San Juan llamado Acasesecuitzi y el de San Pedro Tetzompa llamado Diego Olmatzi y encontraron al Señor Marqus [214r] Don Luis de Lasco y al Señor Visitador con muchas Rosas y Chirimias de flautas y ya tenían dispuesto y pusieron a donde había de ir a descansar el Señor Marques pero no quiso Su Señoria descansar y luego cogio el camino real para Mexico.

Los de Mixquic se llama el uno Lucas Ommacatzí y el otro se llama Domingo Ayahualcatzi.- y el de San Pedro Tetzompa se llama Diego Olmatzin y el de San Juan se llama Miguel Acasesecuitzi Vino también el de [214v] Ayotzinco se llama Joseph Ayotempotzo y todos fueron a poner linderos y fueron a empezar donde se llama Tlantempa ayocalco Otra vez fueron donde se llama Acihuac Otra vez fueron a donde se llama Texcalpa.

Despues vinieron a donde se llama Cuatetecucuilco Vinieron por donde se llama Xometcpando Otra vez vinieron al lugar llamado Coyotlyatlan Fueron a donde se llama Tetexalpa Sansacatlalpa Despues fueron por donde se llama Quauhxacatitlan y allí se fueron a encontrar [215r] a todos los viejos por el lindero de Atlacotecatl Allí tocaron chirimías de flautas y pusieron unas bancas y allí comieron pescados y patos y pajaros y liebres de sienega y todo lo que hay y anda en agua (*) Y cuando acabaron de comer allí salió un viejo y dijo: Venid aca todos los que son del pueblo mosos y muchachos y los más

³¹ Tomado de: De la Paz, M. (2019). "El Mapa de Cuitlahuac de 1656. Una lucha por el reparto de los recursos de la Sierra de Santa Catarina. En: *Anales de Antropología*, 53-2, pp. 95-107.

chiquitos y los que no han nacido ahora no saben como ganaron los viejos los pueblos y las tierras y todo el agua y las sienagas con mucho trabajo y a vosotros [215v] os echaron a perder todo Vendran los españoles se harán amigos y compadres y cuñados traerán dinero y con eso iran quitando poco a poco todas las tierras que aqui se encuentran han de ser tomadas de este modo Echaran a perder todas las tierras: Ellos saben como han de quedar nuestros hijos.

Primer lindero al Norte Segundo al Sur 3° al Oriente 4° al Poniente 1er lindero Teuhtzinitech. 2. lindero Mexcalco. 3. Teixcolco 4. San Bartholomen. 5. Atlaycticayonca [216r] 6 Tetzaquanlonca. 7 Chichinauhca 8 Tolmiac 9 Comaltepec 10. Tesciuhca 11 Guardatitla 12 Ocotecac 13 Texalonca 14 Neapanapa 15 Acahualtzinco 16 Tochiapa 17 Coahuatly yacac 18 Nochnamacoya 19 Xalcoyonco 20 Quauhtetepontitla 21 Quauhchinanco 22 Tetexanco 23 Coyotlyatia 24 Tlaltisapa 25 Yctenco 26 Yhuipanla 27 Tecpayonca 28 Maxoleo [al lado] Al gobernador y Oficiales * ³²

Lo que deja ver esto, es que el dominio de tierras distinto al comunitario, a pesar de que el *altépetl* fuese una figura jurídico-administrativa con sustento legal de posesiones pertenecientes a las comunidades, comenzaba a formar parte de los roces entre comunidades y españoles. De acuerdo con Enrique Semo: “A cambio de su dinero los hacendados y la Iglesia recibieron títulos definitivos, no sólo sobre tierras, sino también sobre fuentes de agua, así como el derecho de libre uso de bosques y pastizales que se encontraban en sus propiedades, y el privilegio de cercarlas” (Semo, 1980, p. 187). Si las haciendas poseían títulos oficiales que acreditaban legalmente las posesiones territoriales, las comunidades buscaron la forma de poseer también un sustento legal plasmado en papel, podría ser esta la génesis de la búsqueda por la posesión de los títulos primordiales.

Por otra parte, según Caballero (2003), en los títulos, “al utilizar el ritual como fórmula de transmisión, el contenido del mensaje adquiere una jerarquía específica en el recuerdo, debido a las funciones que ese contenido desempeña, así como al efecto que esa información debe causar” (Caballero, 2003, p. 41). El recorrido de los linderos presentado en la narrativa deja ver no sólo una descripción geográfica, sino también una forma particular de relación con la tierra. Al ser narrado como experiencia personal le otorga sentido y

³² Tomado de Caballero, P. (2003). *Los títulos primordiales del centro de México. Estudio introductorio, compilación y paleografía*. CONACULTA: México. Se conservó la escritura tal y como se encuentra en el texto.

significados socialmente compartidos. También, otorga un carácter mítico y fundacional al referir a figuras españolas, no como personajes importantes, sino como personajes lejanos, pero que ratifican y legitiman lo narrado, además de otorgarle una relación con el pasado construida.

Por una parte, esto afirma la participación activa de los indios en la construcción de su historia adecuándose a situaciones particulares. Y por el otro, deja ver que la validez del recurso memorístico recae en quién y quienes rememoran, en este caso los viejos. Por último, no se debe dejar de lado que esta forma narrativa nos acerca a un recuerdo local, es decir habla sobre una particularidad, aunque inserta en un relato mayor (la conquista) se centra en dimensionar, recordar y transmitir un sentimiento local. La unidad y la cohesión de cada pueblo radicaría en el grado de tomar por real estos aspectos narrativos.

Finalmente se podría decir que los pueblos encontraron en este tipo de narraciones formas temporales de sustentar un modo de vida específica. Hablar del pasado no recae sólo en la rememoración de los hechos, incluso estos pasarían a segundo plano, sino que trata de recuperar un conjunto de patrones de la vida cotidiana, están llenos de fórmulas rituales, de valores y sentidos, de maneras de interactuar e incluso de sentimientos. Los títulos muestran el carácter procesual y activo del recordar. Sin embargo, no se recurre al pasado para comprender los acontecimientos del presente como sucederá con la idea de originalidad, sino que se recurre a él como una evocación de los orígenes de un estado natural de las cosas.

Los títulos marcan un momento fundacional, un reconocimiento con el mundo creado primigeniamente, en este sentido el inicio es más significativo que el presente. El recuerdo y su narrativa se trasladan a las emociones y a los sentidos, más que a los acontecimientos cronológicos. En el inicio de las cosas se logra reconocer un pasado propio, un anclaje. Los títulos apelarían, de esta manera a la idea de los orígenes, al sentirse producto de algo. De acuerdo con Vázquez, el momento fundacional se instaura mucho después de que este ocurra. En la memoria el grupo se reconoce a sí mismo, y especialmente, la memoria se interesa por lo permanente, no por el cambio. Además, habría que agregar que “no sólo es la preferencia por un período. Su escritura es deudora de un contexto social, histórico y político, así como también (aspecto que frecuentemente se olvida), de la posición ocupada en el medio social en que se escriben” (Vázquez, 2001, p. 22), el contexto orienta el recuerdo.

Por otra parte, la memoria, y en este caso los títulos mantienen un carácter orientado hacia lo públicamente reconocido, no sólo basta reconocernos como grupo particular, sino que es necesario también una afirmación sobre nosotros. Cabe decir que “el tiempo de la memoria no es algo objetivo y común para todos/as, sino que es un referente propio de la colectividad, que con sus propias fechas significativas y temporalidades de referencias permite el encuadramiento y la estabilización de contenidos del recuerdo”. En este sentido, los títulos marcan un tiempo compartido y un ritmo común, y es en estos elementos donde el pasado encuentra su apoyo.

Durante este mismo periodo, los pueblos sujetos de la zona noreste de Tláhuac, especialmente el posterior pueblo de Santiago Zapotitlán trató de ser reconfigurado a través de las congregaciones. Santa Bárbara, San Pablo, San Antonio, Santa Anna y Santiago³³ fueron tratados de ser congregados en el pueblo de San Francisco Tetlalpan, a lo que se opusieron (Martínez, 2019). Esta oposición puede ser comprendida al menos por dos cuestiones: (i) trasladarse de un territorio a otro implicaba dejar de lado un fuerte arraigo al espacio territorial habitado, y (ii) deshabitar un lugar implicaba, necesariamente su desposesión y la apropiación por parte de los españoles. Es posible pensar en esto gracias a que, de acuerdo con Enrique Semo “la cohesión de la comunidad agraria se basaba en la propiedad común de la tierra, en la unión directa de agricultura y artesanía, en la autosuficiencia económica” (Semo, 1980, p. 60). La posesión de las tierras mantenía la unidad de grupo.

Todos los pueblos sujetos mencionados anteriormente, a pesar de que se mantuvieron en sus tierras, a través de estos vaivenes propios de las congregaciones, favoreció a la hacienda de San Nicolás y a la Estancia de Francisco Tousedo, pues “les permitió a los propietarios españoles acaparar tierras, aguas y montes de los indígenas, una vez desocupadas las poblaciones referidas” (Martínez, 2019, p. 63).

Por otra parte, todas estas particularidades comenzaban a configurar una microétnia, o un reconocimiento local. Lo cual no hubiese sido posible de no ser por el proceso de evangelización, y la construcción de edificios públicos y religiosos. Particularmente estos últimos orientaron una identificación con un santo patrono (Lockhart, Gibson,).

³³ Después de las políticas de congregaciones o reducciones, estos pueblos sujetos fueron anexados en uno solo, el actual Santiago Zapotitlán. (Martínez, 2019).

En el caso de Tláhuac, es para el año de 1524 cuando comenzó la evangelización, llevada a cabo por fray Martín de Valencia (Martínez, 2019). La Iglesia de Mixquic se fundó en 1536 (Yukitaka, 2007), mientras que la de Tláhuac entre 1529 y 1540 (Martínez, 2019).³⁴ Cabe recordar, que el proceso de creación de parroquias empezó en 1520, estas estaban en función de encomienda y funcionaban, por lo tanto, en un solo *altépetl*. Este, proporcionaba los ingresos económicos, y su “organización interna y sus mecanismos operativos” (Lockhart, 2019, p. 294). En este sentido, mientras que Mixquic poseyó su identificación como pueblo, para el caso de Zapotitlán tuvieron que pasar algunos años más. Se crearon, además de las iglesias principales, una serie de capillas, llamadas *visitas*, las cuales cobrarían relevancia cuando el *altépetl* comenzara a fragmentar su “macroétnicidad” para pasar a poderes locales más específicos.

Los registros indican que fue uno de los principales en Tláhuac, al que se bautizó con el nombre de don Francisco, y fue él el que llevó a cabo la erección de las iglesias del pueblo principal, así como de los sujetos (Martínez, 2019). En Mixquic fueron los agustinos los primeros que comenzaron el proceso de evangelización. De acuerdo con Baruc Martínez, fueron fray Hierónimo de San Estevan y fray Jorge de Ávila, los encargados de llevar la misión evangélica: “los religiosos bautizaron a un “rico mercader” que poseía prestigio al interior de la comunidad, para posteriormente realizar los bautizos colectivos [...] Tetelco y Tezompa, como pueblos sujetos, constituyeron las visitas de la parroquia de Mizquic” (Martínez, p. 17, 2011).

³⁴ Siguiendo a Lockhart y a Reyes Landa, Baruc Martínez sugiere que las características propias de los pueblos fueron yuxtapuestas a las figuras de los santos, para el caso de Tláhuac y Mixquic, por ejemplo, dos pueblos pescadores “que habían rendido culto a Amimitl y Atlahuah, deidades asociadas a la caza acuática [...] adoptaron como sus santos patronos a san Pedro y san Andrés, respectivamente, dos pescadores de la tradición cristiana [...] los de Zapotitlán eligieron como sus santos patronos a Santiago y Santa Ana, personajes asociados con el trueno y el agua, quizás en sustitución a sus antiguas deidades Tlaloc y Chalchiuhtlicue” (Martínez, 2019, p. 127).



Imagen 2 y 3. Fechas de las construcciones de la primera parroquia de San Andrés Mixquic, y la segunda respectivamente.³⁵

Ya más entrados al siglo XVIII, y teniendo en cuenta que la sustitución del tributo por impuestos era un hecho casi consumado, los pueblos de Tláhuac “pasaron a pertenecer a la recién “creada” jurisdicción de Chalco” (Martínez, 2019, p. 71). Siguiendo a Martínez, “en 1752 se realiza un deslinde, por parte de las autoridades coloniales, de la cabecera y pueblos sujetos. Así lo que antes eran tierras del *altépetl* en su conjunto, se empieza a dividir y se les proporciona a cada localidad una superficie específica” (Martínez, 2019, p. 71).³⁶ Los pueblos del antiguo *altépetl complejo* de Cuitláhuac comienzan a funcionar como pueblos particulares, ya no se encuentran sujetos, lo que les otorga una identidad local definida y validada legalmente ante las autoridades.

³⁵ Una se encuentra a un lado de la otra. Se dice que la primera colapsó, y por eso se erigió una segunda.

³⁶ En 1912, y a raíz de conflictos suscitados por la posesión de tierras de Tláhuac, se le entrega a un abogado de nombre Gabriel Robles Domínguez “un libro empastado con piel, con doscientas cincuenta y dos fojas útiles, una copia y traducción de un escrito muy antiguo [...] que contiene los linderos del gran pueblo que fue en otra época ciudad llamada “Ticic Cuhitlahuac” [...] Por las referencias que cita Robles Domínguez, es evidente que la primera parte de la documentación [...] era un conjunto de documentos coloniales que los pobladores habían conseguido en el Archivo General, incluidas las diversas mercedes y el deslinde de tierras que fue practicado en 1752. La segunda parte del corpus documental [...] contenía una descripción detallada de los linderos territoriales que los pueblos de Tláhuac poseían desde la época colonial; eran, nada más ni nada menos que los *Títulos primordiales*” (Martínez, 2019, p. 139).

Finalmente, en Tláhuac, después de la expulsión de los jesuitas³⁷ la hacienda de San Nicolás Buenavista pasa a manos de la familia Arteaga, lo que trajo algunos problemas entre los pueblos de Santiago Zapotitlán y San Pedro Tláhuac en contra del hacendado, “[e]sta querrela se extendió de 1799 hasta 1806, cuando los tribunales determinaron que la referida ciénaga quedaba dentro de los límites de la hacienda de San Nicolás, justificando de esta manera el despojo” (Martínez, 2019, p. 71).

Las disputas y pleitos territoriales siguieron manteniendo vigencia dado que las comunidades agrícolas mantenían una gran parte de su vida con relación al campo. Como se verá en el siguiente capítulo, ese arraigo comenzó a desdibujarse gracias a la creciente complejidad urbana de la Ciudad de México.

³⁷. Según Jáuregui la expulsión de los jesuitas resultó a partir de la disputa entre (no lo plantea de esta manera, pero deja ver que se puede abordar así) la naciente división entre el estado y la iglesia. Por un lado, la figura de los Jansenistas, que mantienen una mayor obediencia al rey vs los Jesuitas que mantienen una obediencia al papa. Los jesuitas además ilustraban el periodo de educación de clases importantes, que podrían, en algún momento determinado, sublevarse contra la corona dadas las lecciones modernistas que recibían por parte de este grupo. (Jáuregui, 2004). Para Ayuardo, por ejemplo, “El estudio del absolutismo en España es necesario porque recibió influjo de las Ilustraciones y al mismo tiempo tuvo un fundamento regalista que defendió la supremacía de la Corona frente al papa, la Inquisición, los jefes de la Iglesia el clero regular, y los demás cuerpos políticos de la monarquía” (Ayuardo, 2010, p. 12).

Capítulo 3.

Contexto histórico-estructural: Lo originario como respuesta contextual.

Como se trató de exponer en el capítulo anterior, la búsqueda de un anclaje en el pasado para establecer una identidad en el presente está orientada por las condiciones sociohistóricas en las que se desarrolla la vida cotidiana, así como las posiciones y relaciones que cada grupo mantiene con cada cual. De esta manera se podría decir, que la idea de *originalidad* como elemento de autenticidad histórica ha deambulado por distintos caminos dadas las circunstancias específicas de su enunciación, unas veces por el camino del derecho (títulos primordiales) y otras por el camino de la *tradicición* (originalidad moderna).³⁸

¿Por qué se regresó a lo tradicional por sobre el sustento racional legal del derecho, emanado en los títulos? ¿qué particularidades tiene la denominación de lo original? Y, ¿en qué medida este juego con el pasado otorga las singularidades de la identidad de los pueblos hoy día? Son algunas de las preguntas que guiarán este último capítulo de la investigación, tratando con ello de comprender que la carga histórica de lo originario no radica en esencias sino en las redes de relaciones en las que se encuentran inmersos los pueblos de la Ciudad de México.

Decir que los *títulos primordiales* mantuvieron un sustento racional legal, radica en el uso y la ratificación que tuvieron durante gran parte de la consolidación geográfica de las demarcaciones territoriales a lo largo de los siglos XVIII, XIX y XX. De la misma manera siguieron manteniendo vigencia legal hasta la reforma agraria, sin embargo, como se tratará de abordar a continuación, fue la misma reforma y particularmente la modificación de 1992, la que orientó de nuevo la dirección de la organización social de los pueblos hacia el núcleo comunitario, y con ello hacia sus propias formas de identificación sustentadas en lo tradicional.

Con lo anterior se quiere decir que mientras el sustento *originario* existente en los títulos mantiene su base en la posesión de tierras, lo originario de la “originalidad moderna”, radica en su producción cultural. Parte fundamental de los *títulos* se centraba en el

³⁸ Existe un juego interesante entre los títulos y la originalidad con el pasado mítico y el pasado histórico que serán desarrollados en los apartados siguientes.

reconocimiento de las tierras pertenecientes a los pueblos; su fundación, así como sus límites fueron elementos centrales para su elaboración y parte importante de su búsqueda de legitimidad. Principalmente funcionaron como documentos que respondían a los abusos y despojos realizados por parte de las haciendas de la mano del naciente estado mexicano. Dada la importancia del territorio en un espacio predominantemente rural, las tierras fueron objeto de disputa constante; no obstante, la transición de la rural a lo urbano, particularmente en centros de desarrollo político y económico, como la actual Ciudad de México, que se mantuvo como la única entidad nacional que entre 1910 y 1995 disminuyó su población rural (Warman, 2015), trastocó la organización social en torno a las tierras influyendo de esta manera en la búsqueda del sustento identitario en otra serie de expresiones culturales; reduciendo así la importancia de la organización social en torno a las tierras y trasladándola a expresiones culturales concretas como las festividades.

¿En qué medida la reforma agraria orientó las disposiciones de los pueblos de la Ciudad de México a la llamada originalidad ¿Qué aportes nos proporciona al estudio de la originalidad partir desde este supuesto? De acuerdo con Arturo Warman (2015), se puede decir que la reforma agraria adoptó un *modelo comunitario* centrado principalmente en la colectividad:

El sujeto de la acción agraria es colectivo: un pueblo establecido, en el sentido de una localidad o una comunidad de vecinos, **un asentamiento con existencia previa y con “categoría política” reconocida: villa, pueblo o congregación [...]** La tierra para restituir o dotar a un poblado debía localizarse a no más de siete kilómetros de su centro, el famoso “radio de afectación” que limitó el reparto y a veces hizo que se enfrentaran poblados vecinos por la misma tierra (Warman, 2015, p. 55).³⁹

En este sentido, se podría decir que, aunque la reforma partía de la misma manera en que lo hacían los *títulos*, es decir, de una comunidad con un pasado histórico acreditable y validado, en este caso reconocido como categoría política;⁴⁰ a diferencia de ellos, la reforma adquirió un carácter redistributivo y no restitutivo, convirtiéndose de esta manera en un

³⁹ Las negritas son mías.

⁴⁰ Esta acreditación política partía propiamente del reconocimiento previo de los títulos, la denominación de pueblo estuvo altamente influido por su condición de asentamiento previo establecido en dichos documentos. Por otra parte, poseer una “categoría política” contiene en sí mismo una serie de efectos legales que fueron posibles en gran parte a los títulos.

“procedimiento complementario para suplir o abreviar los complejos trámites de restitución, que requerían la presentación y validación de los títulos primordiales” (Warman, 2015). El Estado mexicano se consolidó como la única entidad capaz de otorgar y delimitar tierras. La propiedad social consolidada en la figura de ejidos no sólo estableció nuevos límites, o la reconfiguración de éstos, sino que también asentó las bases para que la organización social de los pueblos se sustentara en algunos otros aspectos culturales.



Mapa 6. Carta del Distrito Federal de 1900.

De acuerdo con la definición “clásica”, y ampliamente aceptada de *pueblos originarios*, éstos se definen principalmente por: a) ser poblaciones con un pasado prehispánico y en algunos casos de fundación o refundación colonial, b) ser comunidades que conservan un sistema de parentesco consolidado por un núcleo de familias troncales, c) llevan a cabo un ciclo festivo anual, y d) que mantienen cargos denominados generalmente como mayordomías, encargadas en la realización de las festividades (Portal, 2015; Medina, 2010, 2013, 2009; Tovar; Gomezcézar; entre otros). Todas esas características se encuentran imbricadas y no pueden ser comprendidas las unas sin las otras, sin embargo, al basarse esta definición sobre el pasado prehispánico, se parte del supuesto de que las demás características se desprenden de él, y en este supuesto, las festividades y su organización responderían a reminiscencias mesoamericanistas.

El objetivo de este capítulo, (y de la tesis en general), es tratar de aportar elementos desde una perspectiva distinta para la comprensión de la definición de la originalidad. En este sentido, se parte de la hipótesis de que el pasado prehispánico no debe ser tomado como la base de la definición, sino la organización social en torno a la familia. Se parte del supuesto de que fue la reforma agraria la que puso en el centro de la identificación pueblerina, y particularmente en la Ciudad de México, a la familia, y a partir de ello, la organización social circunscrita a ella cobró más relevancia de la que pudo haber gozado otrora.⁴¹ Sustentarse como originario parte entonces de ciertos rasgos particulares, como el apellido, por ejemplo, y la consolidación de una organización comunitaria sustentada en el reconocimiento de las familias vecinas, antes que la organización en torno al pasado como se observó en los títulos.

No obstante, es necesario realizar algunas aclaraciones: el uso del pasado en la idea de originalidad sigue presente; como se abordó en el capítulo anterior, el recurso temporal es en gran medida el elemento que otorga solidaridad a un grupo. La reconstrucción de un pasado significativo ofrece no sólo un anclaje común a un tiempo anterior, sino que otorga todo un posicionamiento discursivo y unas formas particulares de acción que reafirman ese pasado y la unidad de grupo.

⁴¹ Con ello no se quiere decir que la familia anteriormente no fuera importante, sino que se consolidó jurídicamente su importancia como se abordará más adelante.

Aunque podría objetarse que el tiempo festivo (abordado en este capítulo) y el tiempo ocupacional agrícola siguen conformándose como rebeliones al tiempo histórico (Eliade, 2018), es decir, como retornos regulares a ciclos míticos, voluntades divinas o fatalidades astrales, en el sentido, de que las festividades son regulares y siempre se inscriben en una recursividad temporal, al igual que los ciclos agrícolas están acompañados de elementos naturales, lluvias, sequías, ciclos lunares, etc., y por lo tanto de una regeneración temporal; lo que conllevaría a confundirlos, mezclarlos y pensarlos como continuidades, en este caso mesoamericanas, se debe tener en cuenta que participan de significaciones y sentidos distintos.

Si bien es cierto que como menciona Mircea Eliade, el ser histórico no ha conquistado el pensamiento contemporáneo de manera definitiva (Eliade, 2018) en tanto que la producción del pensamiento moderno aún tiene ciertos espacios de manifestaciones u *ocasiones* para encarar el historicismo y revelarse a la linealidad temporal, debe tenerse en cuenta que estas expresiones *antihistóricas*, no tienen las mismas significaciones que en etapas sociales anteriores, y por lo tanto, participan de sentidos distintos.

Nuevamente valernos de algunos ejemplos tratará de ilustrar esta idea: la regeneración arquetípica en sociedades no contemporáneas se valía de rituales de imitación del acto cosmogónico, sólo en esta conjunción, se transportaban al instante mítico. Los actos rituales ocurrirán “en el instante mítico atemporal” (Eliade, 2018), haciéndose de esa manera, contemporáneos del pasado cósmico. La ceremonia del fuego nuevo realizada por los antiguos mexicanos ofrecía una reconstrucción de la creación del sol, por lo tanto, se inscribía dentro del modelo mítico, en este sentido, el inicio periódico del fuego nuevo se constituía como la abolición temporal, en tanto que retorno a los orígenes míticos. Por su parte, para las sociedades modernas, y particularmente para los practicantes de estos *ritos*, el acto del fuego nuevo se inscribe no como una proyección del hombre al tiempo mítico, sino como una conexión con el pasado histórico practicado por los antepasados. El sentido intrínseco a esta práctica ya no está relacionado, o no enteramente, al vivir en el presente continuo, sino que se trata de una recuperación de la historicidad pasada; para el hombre moderno realizar el fuego nuevo tiene menos que ver con la desvalorización del tiempo, y más con el otorgarle valor al pasado inmediato practicado por los antepasados. El ritual se convierte en un ritual

de rememoración del pasado histórico, en donde se recupera la *práctica ancestral* antes que el *significado mítico*. En esta práctica, como en muchas otras, se observa el cambio de significados, y sentidos por los cuales se recupera el pasado, y cómo, a pesar de que ambas parezcan pertenecer a una rebelión contra el tiempo histórico, mantienen distancias operacionales grandes.

Los actos rituales y la cultura gastronómica pueden ofrecer otra pista sobre lo anterior. Mientras que los pueblos de Mesoamérica mantenían una relación con la tierra, por su relación agrícola y su propia cosmovisión. En Mixquic el *mixmole* ha adquirido una significación y un anclaje menos por su relación con actos cosmogónicos, que por el pasado practicado por los antiguos pobladores.

Dicha la aclaración anterior, se debe entender que la originalidad aún mantiene un vínculo con el pasado, sólo que de manera distinta a como lo hacían los títulos. El sustentarse en las familias, y ya no tanto en la posesión de las tierras puede mostrar, como se tratará más adelante, el cambio de estas orientaciones temporales. La familia alude a un *pasado genealógico* que tiene en la base, tanto del cambio como de la continuidad de los textos culturales, a las generaciones, particularmente las pasadas, mientras que los títulos aluden a un *pasado mítico* como se observó en el capítulo pasado.

La reforma agraria debe ser comprendida, a partir de lo expuesto anteriormente, como el orientador de un nuevo modelo de disposición histórica para los pueblos. Bajo su modelo comunitario se establecieron una serie de particularidades para la dotación de tierras, a partir de las cuales los núcleos de población debían *certificarse* como grupos corporados que cumplían una serie de requisitos: debían mantener una categoría política, con ello, un territorio, pero lo más importante para este capítulo: un grupo de familias para dotarles de tierras (Warman, 2015). Cada jefe de familia tenía derecho a una parcela, para cultivo individual y personal, “el conjunto de las parcelas individuales, el uso común y el poblado formaban idealmente el ejido, el sujeto colectivo de la entrega de la tierra” (Warman, 2015, p. 55).

El ejido, en el centro, se arraigó no sólo como forma de tenencia de la tierra sino también como forma particular de organización social (Warman, 2015). A partir de ello, la comunidad como grupo, adquirió poder decisivo en el reparto agrario, sin embargo, esta serie

de características particulares se vieron trastocadas en la reforma agraria de 1992. La comunidad, hasta el 92, por derecho legal, podía ejercer su poder de designación de parcelas, validada en una serie de artículos que serán expuestos más adelante; tras la entrada en vigor de la nueva reforma, aunque se le otorga la titularidad de la propiedad a las comunidades, la falta de tierras, la pérdida de la sucesión y la herencia, conformaron el camino para que la identificación comunitaria se trasladara hacia formas particulares de expresiones inmateriales. Las festividades, a través de las mayordomías, comenzaron a ser un punto clave para el ejercicio de los derechos y las ciudadanías locales. Esto fue particularmente visible en la Ciudad de México en donde la urbanización comenzó a desposeer de esta forma particular de dominación a las comunidades agrarias sobre sus miembros a través de los derechos sobre las tierras.

La hipótesis esbozada anteriormente surge a partir de pensar en analogías, particularmente a partir del caso de las fiestas patronales en espacios rurales del resto del país y su evolución a lo largo del siglo XX. En un ensayo realizado por Patricia Arias (2011) sobre las fiestas patronales y las regiones migratorias del país, se plantea que los cambios en la organización social alrededor de las tierras de cultivo provocaron modificaciones importantes, no sólo en la forma de celebración y participación de las festividades religiosas, sino en la incorporación de los miembros a la comunidad. En este sentido, se habla sobre procesos de tensión, renegociación y redefinición de los compromisos comunitarios (Arias, 2011). Toda vez que las comunidades mantenían el ejercicio de la titularidad ejidal de las tierras, las personas que migraban principalmente hacia Estado Unidos debían retornar a sus lugares de origen con la finalidad de cumplir con los compromisos en torno a las fiestas, llámense mayordomías, para poder ejercer los derechos de la pertenencia comunitaria, especialmente los relacionados a la tenencia de una tierra de cultivo (Arias, 2011).

El no retorno a la comunidad significaba la renuncia total a los derechos ejidales, lo que se traducía, materialmente, en la renuncia al principal ingreso económico. Sin embargo, no sólo es el aspecto económico el que se veía afectado, sino el de formar parte de la comunidad, una parte importante de la identidad. La continuación de la unidad individuo-colectividad se daba a partir del pleno ejercicio de las obligaciones religiosas, específicamente, las relacionadas a las festividades del santo patrón (Arias, 2011). A partir

de la década de los noventa, y tras lo que Arias llama la “desagrarización de la economía campesina” (Arias, 2011), así como la dificultad de retorno no sólo por militarización de la frontera, sino también por la regulación migratoria masiva que se dio en 1986 (Arias, 2011) además de la dificultad de acceso a las tierras por sucesión o herencia coartadas en la reforma agraria de 1992 (Arias, 2011), la relación fiesta-tierras-comunidad comenzó a transitar hacia otras formas de pertenencia comunitaria:

Así las cosas, las comunidades, en especial las de raigambre indígena, donde la organización comunitaria ejercía un fuerte control sobre los individuos, ha empezado a resentir cambios que han conmovido su complejo y vigoroso entramado social. Ante la situación crítica de las actividades económicas tradicionales y los cambios en la propiedad de la tierra, los derechos locales y el valor de los recursos han experimentado cambios significativos. Las pérdidas de la tierra y de la agricultura han llevado a las comunidades a elaborar construcciones para mantener la unidad: la afirmación de la identidad étnica se finca ahora en el establecimiento y la permanencia históricos en un territorio con paisaje y tradición que es solamente de los miembros de esa comunidad (Arias, 2011, p. 21).

Mutatis mutandis, el panorama de las regiones observadas por Arias puede ayudar al análisis y la comprensión de la centralidad de las festividades en los pueblos de la Ciudad de México, y como esto afecta, a su vez, a la idea de la conformación de la *originalidad*. A partir de ello, la originalidad se presenta como un proceso dinámico imbricado en la red de relaciones sociales existentes. La originalidad, sustentada mayoritariamente en las *tradiciones* y *costumbres* pudo lograr consolidarse a partir de las particularidades históricas de la región. A continuación, trataré de plantear que, para el caso de los dos pueblos de la alcaldía de Tláhuac de los que versa la tesis, la tríada festividad-familias-originario conforman en gran medida la base de la identificación de estos pueblos.

Las familias y el ejido: La consolidación de la organización social.

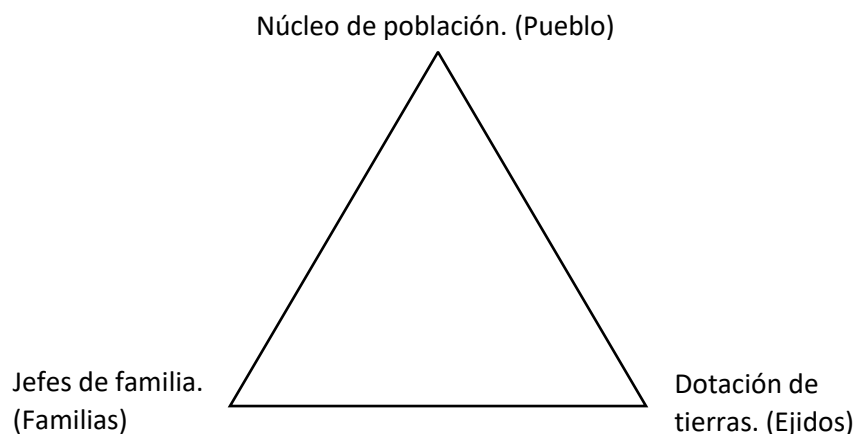
Para comprender y tratar de arrojar un poco de luz sobre “la oscuridad del origen” a la originalidad atribuida, reconocida y auto adscrita de los pueblos de la Ciudad de México, se partirá de la hipótesis de que la reforma agraria no sólo significó un cambio político y económico importante, sino que consolidó las bases de la identificación de la originalidad moderna de los pueblos, creando las condiciones para que las familias que habitaban estos

espacios orientaran un arraigo y se afirmaran como las legítimas portadoras de esta condición.

La Ley de Reforma Agraria de 1915, de acuerdo con Warman (2015), establecía que, para que se hiciera efectiva en un pueblo, este debía de: “contar con un mínimo de 20 “capacitados” o campesinos sin tierra: jefes de familia o jóvenes casaderos sin capital ni otro oficio que el trabajo de la tierra. Los individuos como tales nunca fueron considerados sujetos para dotación de tierra, lo fueron como integrantes de un “núcleo de población”, término ambiguo que finalmente incluyó todas las categorías de poblados rurales.” (Warman, 2015, p. 55).

En la cita anterior se pueden observar una triangulación de relaciones que comienzan a consolidarse e interrelacionarse, conformándose como parte de una unidad de identificación validada jurídicamente:

Esquema 4. Unidad de identificación pueblerina.



Si se está de acuerdo con Gilberto Giménez, (2005) y la tesis de que la identidad es una imagen distintiva que tiene un determinado actor social en relación con otros, se podría decir, entonces que los elementos *particularizantes* de su identidad quedan inscritos a una serie de atributos distintivos reconocidos por el mismo actor, y por los otros con los que guarda relación, los cuales pueden ser comprendidos como: de “*pertenencia social* que

implican la identificación del individuo con diferentes categorías, grupos y colectivos” y los “*particularizantes* que determinan la unicidad idiosincrática del sujeto en cuestión” (Giménez, 2005). En este sentido, ser capacitado, campesino sin tierra, tener familia, o estar en la edad de casamiento, fungió como la forma particular de *pertenencia* al núcleo de población; mientras que, por su parte, el ejido se estableció como la forma particular de vida del pueblo o el *estilo de vida*; a su vez que los ejidatarios, entendidos como habitantes de estos espacios, establecieron una *red personal de relaciones íntimas* que comenzaron a imbricarse, para formar una forma de diferenciación particular.

Los tres ejes de la unidad de identificación pueblerina consolidados y reforzados jurídicamente a partir de la reforma agraria, robustecieron a la comunidad como una red de relaciones más o menos cerrada que poseía una forma de poder sobre sus miembros. Algunos artículos de la Ley de Reforma Agraria pueden servir de ejemplo para observar la importancia de la triada familia-pueblo-ejido, y en este sentido, observar cómo, las bases para la idea de la originalidad comenzaron a germinarse. La importancia del *linaje* o la genealogía (es decir, una forma particular de conexión con el pasado [esto será abordado en el último apartado]), como forma de pertenencia particular, comienza a cobrar fuerza y relevancia dentro de las comunidades; en este sentido, la distinción de la originalidad, y de las familias *originarias* presentada hoy día, como forma particular de marcar límites con los vecinos, y de establecer reglas y obligaciones de pertenencia comunitaria, comienza a tener un pasado histórico rastreable.

Tabla 3. Artículos de la Ley de Reforma Agraria.

LEY FEDERAL DE REFORMA AGRARIA. (Esta Ley fue derogada por la nueva Ley Agraria de 1992).

Título Segundo: Régimen de propiedad de los bienes ejidales y comunales.

Capítulo I: Propiedad de los núcleos de población ejidales y comunales.

Artículo 52. “Las unidades de dotación y solares que hayan pertenecido a ejidatarios y resulten vacantes por ausencia de heredero o sucesor legal, quedarán a disposición del núcleo de población correspondiente”.

Capítulo II: Derechos Individuales.

Artículo 72. Cada vez que sea necesario determinar a quién debe adjudicarse una unidad de dotación la Asamblea General se sujetará, invariablemente, a los siguientes ordenes de preferencia y de exclusión:

- I.- Ejidatarios o sucesores de ejidatarios que figuren en la resolución y en el censo original y que estén trabajando en el ejido;
- II.- Ejidatarios incluidos en la resolución y en los censos, que hayan trabajado en el ejido, aunque actualmente no lo hagan, siempre que comprueben que se les impidió, sin causa justificada, continuar el cultivo de la superficie cuyo usufructo les fue concedido en el reparto provisional;
- III.- Campesinos del núcleo de población que no figuraron en la solicitud o en el censo, pero que hayan cultivado lícita y pacíficamente terrenos del ejido de un modo regular durante dos o más años, siempre y cuando su ingreso y su trabajo no haya sido en perjuicio de un ejidatario con derechos;
- IV.- Campesinos del poblado que hayan trabajado terrenos del ejido por menos de dos años, sin perjuicio de un ejidatario con derechos;
- V.- Campesinos del mismo núcleo de población que hayan llegado a la edad exigida por esta ley para poder ser ejidatarios;
- VI.- Campesinos procedentes de núcleos de población colindantes; y
- VII.- Campesinos procedentes de otros núcleos de población donde falten tierras.

En los casos previstos en las fracciones III a VII serán preferidos quienes tengan sus derechos a salvo.

Cuando la superficie sea insuficiente para formar el número de unidades de dotación necesarias, de acuerdo con el censo básico, la eliminación de los posibles beneficiados se hará en el orden inverso al indicado antes. Dentro de cada una de las categorías establecidas, se procederá a la exclusión en el siguiente orden:

- a) Campesinos, hombres o mujeres mayores de dieciséis años y menores de dieciocho, sin familia a su cargo;
- b) Campesinos, hombres o mujeres, mayores de dieciocho años, sin familia a su cargo;
- c) Campesinos casados y sin hijos; y
- d) Campesinos con hijos a su cargo. En cada uno de estos grupos se eliminará en primer término a los de menor edad, salvo el caso del inciso d) del párrafo anterior en que se deberá preferir a los que tengan mayor número de hijos a su cargo.

Artículo 78. Queda prohibido el acaparamiento de unidades de dotación por una sola persona. Sin embargo, cuando un ejidatario contraiga matrimonio o haga vida marital con una mujer que disfrute de unidad de dotación, se respetará la que corresponda a cada uno.

Para los efectos de derechos agrarios, el matrimonio se entenderá celebrado bajo régimen de separación de bienes.

Artículo 81. El ejidatario tiene la facultad de designar a quien deba sucederle en sus derechos sobre la unidad de dotación y en los demás inherentes a su calidad de ejidatario, de entre su cónyuge e hijos, y en defecto de ellos, a la persona con la que haga vida marital, siempre que dependan económicamente de él.

A falta de las personas anteriores, el ejidatario formulará una lista de sucesión, en la que consten los nombres de las personas y el orden de preferencia conforme al cual deba hacerse la adjudicación de derechos a su fallecimiento, siempre que también dependan económicamente de él.

Artículo 82.- Cuando el ejidatario no haya hecho designación de sucesores, o cuando ninguno de los señalados pueda heredar por imposibilidad material o legal, los derechos agrarios se transmitirán de acuerdo con el siguiente orden de preferencia:

- a) Al cónyuge que sobreviva;
- b) A la persona con la que hubiera hecho vida marital procreando hijos;
- c) A uno de los hijos del ejidatario;
- d) A la persona con la que hubiera hecho vida marital durante los dos últimos años; y
- e) A cualquiera otra persona de las que dependan económicamente de él. En los casos a que se refieren los incisos b), c), y d), si al fallecimiento del ejidatario resultan dos o más personas con derechos a heredar, la asamblea opinará quién de entre ellas debe ser el sucesor, quedando a cargo de la Comisión Agraria Mixta la resolución definitiva que deberá emitir en el plazo de treinta días.

Si dentro de los treinta días siguientes a la resolución de la Comisión, el heredero renuncia formalmente a sus derechos, procederá a hacer una nueva adjudicación, respetando siempre el orden de preferencias establecido en este artículo.

Artículo 85. El ejidatario o comunero perderá sus derechos sobre la unidad de dotación y, en general, los que tenga como miembro de un núcleo de población ejidal o comunal, a excepción de los adquiridos sobre el solar que hubiere sido adjudicado en la zona de urbanización, cuando:

I.- No trabaje la tierra personalmente o con su familia, durante dos años consecutivos o más, o deje de realizar por igual lapso los trabajos que le correspondan, cuando se haya determinado la explotación colectiva, salvo en los casos permitidos por la ley;

II.- Hubiere adquirido los derechos ejidales por sucesión y no cumpla durante un año con las obligaciones económicas a que quedo comprometido para el sostenimiento de la mujer e hijos menores de 16 años o con incapacidad total permanente que dependían del ejidatario fallecido.

Artículo 86. Al decretarse en contra de un ejidatario la pérdida de una unidad de dotación, éste deberá adjudicarse a quien legalmente aparezca como su heredero, quedando por tanto de destinada unidad al sometimiento del grupo familiar que económicamente dependía del campesino sancionado; salvo lo dispuesto en la fracción II del artículo anterior.

Artículo 93. Todo ejidatario tiene derecho a recibir gratuitamente, como patrimonio familiar, un solar en la zona de urbanización cuya asignación se hará por sorteo. [...] Los solares excedentes podrán ser arrendados o enajenados a personas que deseen avecindarse, pero en ningún caso se les permitirá adquirir derechos sobre más de un solar, y deberán de ser mexicanos, dedicarse a ocupación útil a la comunidad y estarán obligado a contribuir para la realización de obra de beneficio social en favor de la comunidad.

Artículo 143. En los ejidos colectivos los trabajadores agrícolas o de plantas industriales y los familiares de los ejidatarios que hayan trabajado de manera permanente por dos años consecutivos, podrán ser incluidos como ejidatarios, si la capacidad económica del ejido lo permite y si así lo acordara en asamblea general extraordinaria por considerar que se logra la unidad del grupo productor, una mejor organización del trabajo la distribución más conveniente de las utilidades.

La unidad de dotación debe de ser económicamente suficiente para asegurar la subsistencia decorosa y el mejoramiento de la familia campesina.

Como puede ser observado en los artículos presentados, los ejidos, la comunidad, y las familias se establecieron como la tríada básica de la comunidad agraria. En este sentido, la reforma actuó no sólo como una forma de incorporación de las comunidades mayoritarias al estado a través del cambio del dominio colonial al estatal (Warman, 2015), sino también, como una forma de gestión burocratizada de las tierras, que tenía incidencia en la organización social en torno a ellas; la reforma agraria mantuvo una correlación de cambios culturales. Los pueblos, al ser pensados como corporaciones civiles, también consolidaron un aparato organizativo alrededor del parentesco, es decir, las familias y las sucesiones. Las estructuras familiares y el ejido conformaron una organización dual, que se sustentó y validó jurídicamente, constituyendo y sentando las bases alrededor del control comunitario y sus reglas de pertenencia.

A partir de ello cobra sentido la idea de que la reforma agraria mexicana no fue ni individualista ni colectivista, sino una combinación de ambos (Warman, 2015), en el entendido de que consolidó y reforzó la comunidad o núcleo de población, otorgándole derechos agrarios, que debían ser asumidos en colectividad; a su vez que proporcionó herramientas para el goce de las familias campesinas, entendidas como unidades domésticas y particulares. Tanto la colectividad como la individualidad se hicieron presentes en la figura

del ejidatario; el cual cobró relevancia como sujeto de poder, pues ellos eran los que se encargaban de realizar el parcelamiento, es decir, la asignación de tierras de cultivo entre los pobladores, de esta manera “la unidad de dotación, concepto de gobierno, se transformaba en su expresión campesina: la parcela” (Warman, 2015, p. 82), y habría que agregar, con sus ejecutores particulares: ejidatarios.

Se puede decir entonces, que la reforma agraria, a través del otorgamiento de derechos individuales a los ejidatarios creó, además, una forma particular de circulación de la propiedad social arraigada profundamente en la figura de la herencia familiar. En este sentido, hasta 1997, a pesar de ser una cifra muy general, la mitad de los ejidatarios, es decir el 50.8% del total del país, había recibido la tierra por relaciones de parentesco, por cesión o sucesión de otros ejidatarios, estableciendo de esta manera al parentesco como forma particular “de acceso a la parcela y calidad de ejidatario, incluso a las que se formalizan con pago en dinero” (Warman, 2015, p. 85). De ese porcentaje, se destaca que el 24.6% del total de los ejidatarios, accedieron a la parcela por cesión o *herencia en vida*, y el 26.2% por sucesión o *herencia póstuma* (Warman, 2015). La tradición hereditaria de los núcleos agrarios, siguiendo a Warman, incluía a todos los hijos, violentando de esta manera la norma legal de sucesión unitaria (Warman, 2015).

En este sentido, se puede comprender que la figura de la familia, y particularmente el parentesco y la consanguineidad, comenzó a cobrar relevancia dentro de las comunidades agrarias del país, no sólo de manera *tradicional*, sino que también validada jurídicamente.⁴² Vislumbrar esta particularidad social emanada de la reforma agraria es particularmente sugerente para la comprensión de la idea de la originalidad en tanto que la fuerza de las familias, y particularmente de los linajes comienzan a figurar como elementos *particularizantes* de la identidad de los pueblos.

De acuerdo con Juliana Pavón Benito (2015) la herencia y la sucesión, pueden ser comprendidas como una manera de supervivencia en el tiempo de una legitimidad pasada.

⁴² A pesar de que la familia fue un elemento importante a lo largo de la historia *mexicana*, la “familiaritocracia”, en el sentido de la relevancia que cobró durante la reforma, es una condición histórica que se desencadena a partir de las particularidades sustentadas en el derecho agrario particularmente. Las sucesiones y las herencias, principalmente de *primus agnatus*, hicieron de la genealogía lineal una forma particular de pertenencia social e identitaria.

En este sentido, conservar el “liderazgo de las estirpes”, es conservar la legitimidad sanguínea, se podría decir entonces, en este tenor, que la sociedad agraria mexicana del siglo XX fue una comunidad mayoritariamente organizada por los principios de linaje, lo que arraigaría fuertemente la identificación con una línea de sucesión familiar afirmada particularmente en los patronímicos, como se abordará en los apartados siguientes.

La organización social del pueblo fundada en las familias es a su vez, también una delimitación de la identidad. La tradición familiar, al fundamentarse en la legitimidad jurídica, consolidó el linaje, prestigiando y promoviendo la originalidad posterior. Partiendo de lo anterior se puede observar la representación y la reafirmación de la prevalencia de la familia y su conexión con el pasado. El pasado comenzó a dibujarse bajo el manto de las sucesiones, y ya no tanto de lo mítico del origen. El asentamiento territorial, en este sentido se reconoció también como parte fundamental de ese pasado generacional: la tierra de los antepasados. La pertenencia al pueblo comenzó a orientar su camino particular para la consolidación de la originalidad.

Una forma más de observar la importancia de las familias durante este periodo inicial de la reforma agraria tiene que ver con la relación triádica de la unidad de identificación pueblerina, y especialmente en la relación de los vértices familia-ejido. Vista desde una perspectiva materialista, se podría decir que las familias adquirieron relevancia por encima de cualquier otro rasgo en la medida en que éstas se agrupaban en torno al más importante de sus intereses: la custodia del patrimonio material recibido: las tierras; las familias, y particularmente los herederos, fueron los receptores de los ejidos. Por otra parte, los vértices familia-pueblo mantenían una lógica de mantener a las familias como táctica o estrategia para mantener un patrimonio comunitario bajo su control y no dejarlo al azar o al designio del gobierno. La reforma, a pesar de tener algunos tintes de apertura, no hizo sino crear un círculo concéntrico, que daba continuidad y estabilidad a la identidad del pueblo, alrededor de la legitimidad de adscripción.

En una serie de entrevistas realizadas para esta investigación puede ser observada esta particularidad que refiere a las familias. Por ejemplo, en palabras de Juan, un habitante del pueblo de Zapotitlán dice: “la estructura familiar es bien importante, las familias originarias son importantes en los pueblos y se conocen por los apellidos [...] son las que llevan más

tiempo”. Esta identificación basada en la estructura familiar se comprende como un proceso de definición de las diferencias y delimitación con respecto a otros, en este caso los no originarios, es decir, aquellos que no mantienen un arraigo con el pueblo. Además de que es perceptible la ratificación de la consolidación de las familias como eje significativo de identidad.

En otro extracto de otra entrevista, Pedro, habitante de Mixquic dice: “Cuando eres originario, todo el pueblo te conoce, sabe de ti y tu familia. Toda mi familia es originaria de Mixquic y hemos habitado siempre aquí”. Aquí, la originalidad apelada, no sólo refiere a un proceso de auto asignación, sino también de reconocimiento: las familias se reconocen entre ellas. Además, se podría añadir, que el tipo de reconocimiento es de carácter temporal, adquiriendo relevancia generacional, y por lo tanto cronológica, es decir lineal, el decir: “siempre hemos habitado aquí”, adquiere relevancia en cuanto a sentido de coordinación temporal. El pasado histórico cobra relevancia en este sentido. El *ser originario*, no sólo alude a la condición de territorialidad, sino a la condición de la temporalidad. De acuerdo con Guadalupe, habitante de la Conchita, colonia del pueblo de Zapotitlán, asumirse como no originario conlleva no sólo a la no pertenencia a la comunidad, sino un desarraigo temporal, se carece de un pasado legitimado, “los que somos de la colonia, pues no somos del pueblo, no tenemos raíces aquí”.

Por su parte la relación ejido-familias, ha adquirido significados distintos, alejándose cada vez más como forma de identificación y por consiguiente, de dominación; por ejemplo, para Héctor, habitante de Mixquic, aunque los ejidos o “parcelas” son parte importante de la identificación del pueblo, y mantienen un fuerte arraigo con las familias, cada vez son espacios externos y de poca confluencia: “si tú vas al campo, te vas a dar cuenta que casi todas las familias que viven acá tienen tierra, bueno, los que sí somos de acá, que los Carmonas, que los Ortega, Cuevas [...] no todos los trabajan, o no todos personalmente, [muchos] tienen peones”.

En el mismo tenor, Emilio, habitante de Zapotitlán, cuenta que: “en el consciente colectivo seguimos siendo agrícolas, y tú se lo puedes preguntar a cualquiera de la población, y todavía nos arraigamos a eso, aunque muchas de las familias ya no vamos y sembramos. Hay terrenos que están a lo mejor, no abandonados, pero se dan a terceros a trabajarlos, pero

tú como familia ya no lo haces. Pero todavía tienes ese arraigo a la tierra. Ahora, muchos siembran parcelas ya muy pequeñas y eso ya nomás como *hobby* o para mantener las semillas de los antepasados y cosas por el estilo”.

En estos dos fragmentos de las entrevistas, surgen dos fenómenos particulares: (a) la relación temporal, y (b) la relación con los otros. En este sentido, a pesar de que las parcelas funcionaron como espacios comunitarios, la realidad es que hoy día se alude al abandono del trabajo agrícola por parte de los habitantes de los pueblos, a su vez que, también, la identificación de personas ajenas a los círculos familiares a quienes se les encarga realizar la cosecha y el riego de las tierras es cada vez más frecuente. En este sentido, se podría decir, que la idea de la originalidad, arraigada dentro de una primera etapa agraria en la figura de la tierra o el ejido, comienza a transfigurarse; las tierras y las familias comienzan a ceder paso a otras formas de arraigo, en donde, sin embargo, la familia, la sucesión y la herencia siguen manteniendo vigencia. ¿Si la posesión cada vez se hace menos el atributo *caracteriológico* con el que se identifican los pobladores, en que otro aspecto puede apoyarse las familias y su derecho legítimo de nombrarse originarios?

Existe una segunda etapa, más reciente, que podría ayudar a comprender la relación fiesta-familia-originalidad que comienza con la reforma del 92, en el entendido de que el arraigo a la tierra y su particular control comunitario, no sólo en su sentido de posesión, sino también en su sentido de creador de sentidos y significado culturales comienza a perder relevancia. En esta etapa, también logra consolidarse el pasado como un pasado basado en la genealogía, por lo tanto, caracterizado por los antepasados y sus prácticas, y en ese sentido, el pasado al que se alude comienza a consolidarse como un pasado tradicional.

Del ejido a la fiesta: urbanización y originalidad.

De acuerdo con la FAO (*Food and Agriculture Organization*) entre 1970 y el 2000, la Ciudad de México alcanzó un ritmo de crecimiento urbano aproximado de 25 km² al año, lo que se puede traducir como un aceleramiento en la pérdida del suelo de conservación,⁴³ es decir, el espacio dedicado en mayor medida a la agricultura dentro de la ciudad. En este sentido, las 22 800 ha que se encuentran destinadas a las actividades agropecuarias están localizadas

⁴³ Aquí habría que rescatarse que la creación de suelos de Conservación comienza en el año de 1992, junto con los cambios a la reforma agraria.

principalmente a las actuales alcaldías de Tlalpan, Milpa Alta, Xochimilco y Tláhuac, lo que se consideraría como la periferia rural.⁴⁴



Imagen 4. Ciudad de México a principios del siglo XX.

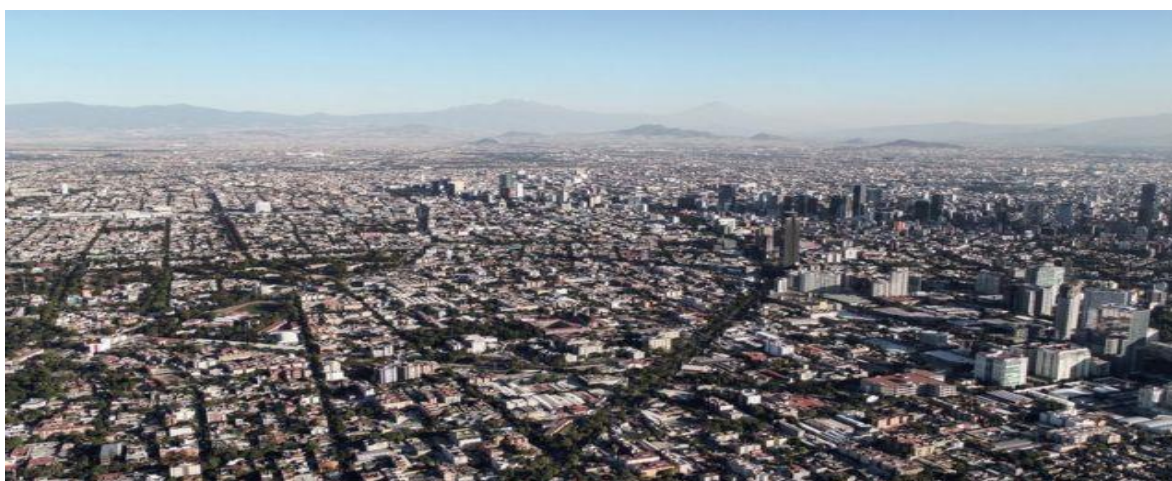


Imagen 5. Ciudad de México en siglo XXI.⁴⁵

Sin embargo, a pesar de poseer grandes espacios de suelo de conservación con respecto a otras alcaldías, el grado de urbanización es cada vez mayor. Los cambios

⁴⁴ A diferencia del norte industrializado, que también es periférico, como Azcapotzalco, por ejemplo, y todo su paisaje fabril.

⁴⁵ Tomado de: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-42344889>

realizados a partir de la reforma a la Ley Agraria en 1992 forman parte de esta homogeneización de la urbanidad en estos espacios, paradójicamente, a su vez, consolidan las formas particulares de orientación de la originalidad hacia sus sustentos inmateriales: las festividades.

Tabla 4. Ley Agraria de 1992.⁴⁶

Se sustituye la noción de la tierra como patrimonio familiar por el de propiedad individual y dejará al libre albedrío del titular la venta y designación de los herederos a la tierra.

Artículo 87.- Cuando los terrenos de un ejido se encuentren ubicados en el área de crecimiento de un centro de población, los núcleos de población podrán beneficiarse de la urbanización de sus tierras. En todo caso, la incorporación de tierras ejidales al desarrollo urbano deberá sujetarse a las leyes, reglamentos y planes vigentes en materia de asentamientos humanos.

De acuerdo con lo visto anteriormente, la sucesión y la herencia fueron parte importante de la circulación de la propiedad, no obstante, la venta de tierras también comenzó a cobrar relevancia a finales del siglo XX, de manera que cerca del 23.9% de los ejidatarios censados hasta 1997, fueron los que accedieron a las parcelas por transacciones de compraventa. Antes bien, hasta la reforma del 92, “los compradores fueron casi siempre ejidatarios del mismo ejido o de los vecinos, que podían disfrazar con éxito la ilegalidad de la transmisión” (Warman, 2015, p. 85); sin embargo, a su entrada en vigor, la venta entre no ejidatarios, por ejemplo, dejó de ser ilegal, toda vez que la asamblea de ejidatarios llegara a un acuerdo (Warman, 2015).

Tras la creciente urbanización de la Ciudad, y particularmente la de los años ochenta en el lado sureste, y para el caso de esta investigación, de la actual alcaldía de Tláhuac, la venta y la transformación de las parcelas ejidales en lotes para colonias habitacionales comenzó a ser una realidad tangible; este tipo de transformación del uso del suelo generó en gran medida, los asentamientos urbanos irregulares. En este sentido, y “para frenar la irregularidad y compensar adecuadamente a los ejidatarios, la reforma de 1992 autorizó la urbanización de las parcelas mediante el cambio de dominio, decidido en asamblea, de la

⁴⁶ Se puede observar como un cambio de la transición patrilineal de la herencia.

propiedad ejidal a la modalidad privada. La mayoría de las decisiones de cambio de dominio tomadas desde 1992 tienen la urbanización como objetivo”. (Warman, 2015, p. 87).

¿Qué elementos acarreo para las comunidades esta reforma? La principal y más grave, fue la de coartar el derecho de herencia y sucesión, despojando de esta manera, la forma de dominio jurídico que poseía la comunidad a través de las familias. Sin embargo, la tradición, siguió manteniendo una forma importante de dominio comunitario, la pertenencia al grupo comenzó a gestarse a partir de la exaltación de la participación en manifestaciones culturales comunitarias.

La fragmentación del ejido, no sólo en el sentido del cambio de uso de suelo, sino también en el de la aceptación de nuevos ejidatarios bajo tres categorías: “los ejidatarios o comuneros con derechos plenos, los posesionarios reconocidos por la asamblea y los avicinados” (Warman, 2015, p. 89), modificó uno de los ejes de la tríada identitaria: el ejido. Comenzando de esta manera una reconfiguración social en torno a la herencia: ya no se podía heredar el ejido, pero sí las tradiciones. Esta transición de la organización jurídica legal de las tierras, hacia la organización *tradicional* cultural, modificó nuevamente la forma particular de identificación; ya no eran solo los ejidos, pues éstos iban desapareciendo aceleradamente los que particularizaban en gran medida la legitimidad de la identificación comunitaria, sino formas culturales de organización, como por ejemplo las festividades. Los herederos de las tradiciones y ya no de las tierras, eran aquellos que podían sustentar la idea de la originalidad.

De acuerdo con el Programa Delegacional de Desarrollo Urbano de Tláhuac de 2008:

“Hasta la década de los setenta Tláhuac era considerada una de las delegaciones semi-rurales junto con Magdalena Contreras, Tlalpan y Milpa Alta, por presentar procesos poco significativos de inmigración, arraigadas tradiciones culturales y extensas superficies del suelo de conservación (75.81% de su territorio), destinadas al desarrollo de actividades del Sector Primario (agricultura, ganadería, piscicultura). Hacia la década de los ochenta inicia un intempestivo proceso de poblamiento con la construcción de Unidades Habitacionales en

la zona Norponiente de la Delegación, reconociéndose un incremento del 551.28% entre 1970 y 2005, al pasar de 62,419 a 344,106 habitantes (incremento neto de 281,687 habitantes).”⁴⁷

La pérdida del poder y control de la sucesión en los núcleos agrarios y el crecimiento poblacional son fenómenos interrelacionados que orientaron los derechos de pertenencia hacia otros espacios. Como se puede apreciar en la siguiente tabla, la disminución de las superficies de hectáreas de la propiedad social ha disminuido sustancialmente; siendo el pueblo de Santiago Zapotitlán junto con Santa Catarina los que más han sufrido estos cambios.

Tabla 5. Disminución de hectáreas de los núcleos agrarios. (poner porcentajes).

Núcleos Agrarios	Superficie en hectáreas en su asignación inicial (principios del siglo XX)	Superficie en hectáreas actual.
San Juan Ixtayopan	561.25	518.27
San Andrés Mixquic	657.17	415.59
Santiago Zapotitlán	244.40	71.15
San Francisco Tlaltenco	1017.47	663.09
San Pedro Tláhuac	1162.20	866.59
Santa Catarina Yecahuizotl	468.50	43.56
San Nicolas Tetelco	598.00	487.91

Sumado a esto, habría que agregar que, nuevamente de acuerdo con cifras obtenidas del PDDU: “Las Coordinaciones donde se encuentran los pueblos históricos de la demarcación, tienen una tasa de crecimiento bajo en relación a las Coordinaciones de las colonias, notándose un crecimiento mayor [...] en Santiago Zapotitlán y a inicios de la presente década en el pueblo de San Juan Ixtayopan, lugares a donde han llegado inmigrantes de otras Delegaciones y de otros Estados de la Republica.”

⁴⁷ De acuerdo con Alejandra Massolo (1992), algunas personas del campamento 2 de octubre, fueron llevadas a Zapotitlán después del desalojo en el 81. No sólo eso, es sabido entre los pobladores, que las colonias de Tláhuac están formadas por avecinados del temblor del 85, además de aviadores.

A partir de los datos presentados anteriormente, y de lo expuesto en la reforma del 92, se pueden encontrar dos fenómenos particulares: (a) la pérdida del ejido como forma de control comunitario, y de identificación social y, (b) el crecimiento poblacional exponencial como contraparte identitaria: la llegada de los otros me reafirma como diferente. Estos fenómenos pueden ser mayormente identificados en la zona norponiente de la alcaldía, sin llegar a ser sólo exclusivos de ella. Estas particularidades forman parte, no sólo de modificaciones espaciales y territoriales inscritas, por ejemplo, en la densidad poblacional (que pasó de 3.34 habitantes/ha en 1950 a 58.97 habitantes/ha en el año 2005), sino de modificaciones en las coordenadas de la propia identificación del yo con respecto de los otros, y particularmente centradas en los esquemas temporales: mi pasado particular (individual y comunitario) se convierte en un elemento *particularizante*, que me orienta con respecto al devenir en constante modificación.

Si mantenemos la mira, en la idea de que las sociedades agrarias hasta finales del siglo XX, fueron en gran medida sociedades sustentadas en sistemas de parentesco, particularmente bajo un esquema de sucesión y herencia patrilineal (Monterde, 2012), y que la reforma del 92 modificó esta “protección de los bienes de las familias ejidales” eliminando la “obligatoriedad de la sucesión entre la familia” (Monterde, 2012), dando con ello paso a la incorporación de nuevos vecinados, y a la conversión de la tierra de cultivo a espacios de construcción, rompiendo así un esquema histórico de mantenimiento de la identidad social; se podría decir que el esquema de sucesiones y herencias, se trasladó a rasgos culturales inmateriales, manteniendo en gran medida el sistema de parentesco.

Este cambio en la orientación de la identidad marcó a toda una generación: la generación sin tierras. De acuerdo con Mannheim (1993), es la conciencia de formar parte de una generación particular la que otorga las bases para que los grupos se consoliden y se reconozcan en su singularidad dentro del proceso histórico; esta característica de la conciencia logra establecerse dadas las conexiones entre momento histórico y posición social (Mannheim, 1993). En este sentido, se diría que, parte esencial de identificarse generacionalmente radica en el establecimiento de delimitaciones con respecto al otro que ocupa una posición distinta a la mía en los ámbitos sociales en los que se desarrolla la vida cotidiana.

En espacios de transición rural urbano con las características descritas anteriormente, la distinción generacional (y su correlato de sucesión inmaterial) cobra una significativa relevancia en el entendido de que se establece una diferenciación de posicionamientos (habría que añadir, de posicionamientos temporales), en tanto que mi posición particular sugiere u orienta “una modalidad específica de vivencia y pensamiento, una modalidad específica de encajamiento en el proceso histórico” (Mannheim, 1993, p. 17) diferenciada de la figura e imagen del otro. La posición generacional forma parte fundamental dentro del plano de las fuerzas sociales formativas de las estructuras del pensamiento y la acción (Mannheim, 1993) que quedan inscritas en el modo de identificación.

A pesar de que exista una marcada asociación entre generación y grupos de edad, se debe acotar, sin embargo, que la *efectividad generacional* (Mannheim, 1993) va más allá del grupo de edad, pues de acuerdo con Mannheim (1993): “La afinidad de posición que pueda existir en un ámbito social sólo puede determinarse indicando la contextura concreta en la cual, y por medio de la cual, uno se encuentra situado de modo parecido dentro de la vida sociohistórica” (Mannheim, 1993, p. 16). Lo generacional va más allá de la confluencia en determinado punto cronológico de la historia, se sitúa en la particularidad del pensamiento mismo, en el “estilo particular de pensamiento”.⁴⁸

En este sentido, cabría señalar que, aunque de acuerdo con datos arrojados por el PDDU del 2008, la población de la alcaldía de Tláhuac ha incrementado de manera general el grueso de la población de entre 30 a 74 años (mostrando una gran variabilidad en el orden cronológico del tiempo en tanto a fechas de nacimiento) algunos de los entrevistados para esta investigación manifiestan una “contextura particular” en su estilo de pensamiento, respecto al anclaje de lo originario como categoría compartida. Estableciendo, en este sentido, que la generación desposeída del ejido, tanto en sus primeros años (marcadamente a finales del siglo XX) como los actuales pobladores, pertenecen a un cúmulo generacional de significaciones similares.

La comparación entre las respuestas a la pregunta ¿de dónde eres? A Eugenia de 84 años, y Alfonso de 16 puede proporcionar un ejemplo sobre este punto:

⁴⁸ Existen también, habría que añadir, condiciones de posibilidad de identificación generacional.

Eugenia: Yo soy originaria de aquí, toda mi vida la he hecho acá. Aunque nos vinimos para acá [la colonia], somos originarios [...] Lo que pasa es que a mi esposo le dieron sus *papases* un terreno acá, para venimos a vivir [...] Mi esposo era del pueblo, por eso somos originarios. (*Pregunta por parte del investigador: ¿Ha escuchado hablar sobre pueblos originarios?*) Eugenia: ¿Qué es un pueblo originario? No sé qué es.

Alfonso: Yo siempre he vivido aquí en Mixquic, yo soy originario *we*, mi abuelo es de los Garcés, casi todos nos conocen por mi abuelo [...] Mi mamá se casó con mi papá, ella no era de aquí, pero como se vino para acá, ya la conocen todos también. (*Pregunta por parte del investigador: ¿Has escuchado hablar sobre pueblos originarios?*) Alfonso: Pues sí, pero no sé muy bien, es como acá ¿no?, que somos originarios porque hemos vivido aquí siempre.

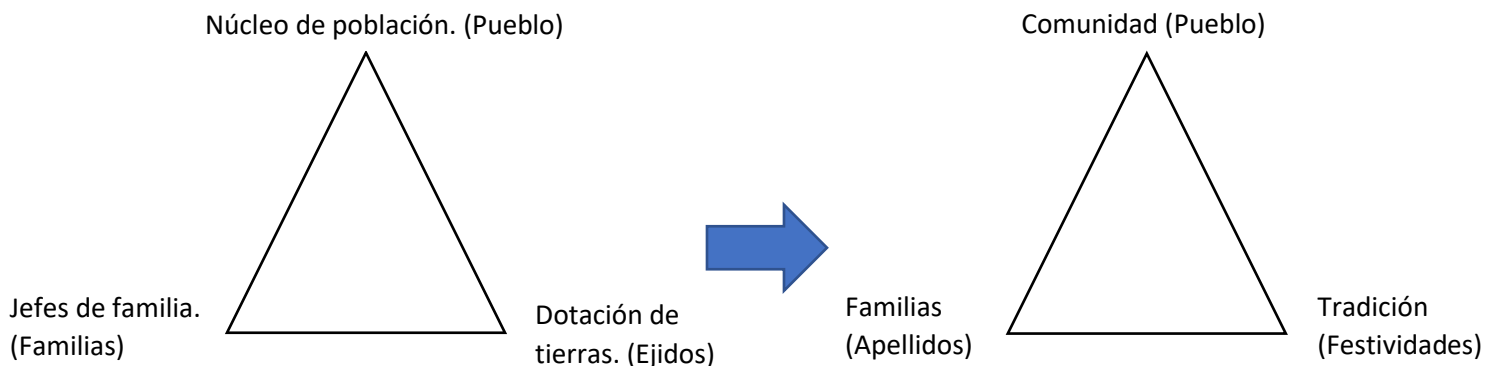
De acuerdo con lo manifestado por los dos entrevistados, se puede observar que el identificarse como original u originario es una formación de pensamiento generacional, adquirida y ampliamente difundida en el centro del grupo, en este caso de los pueblos de la ciudad. La contextura particular del pensarse e identificarse como originario no sólo se acota a las valorizaciones manifestadas con relación al grupo, sino que se podría agregar siguiendo a Mannheim, que radica también en poder “captar aquellos aspectos de las cosas, aquellos matices de la significación de los conceptos, aquella configuración de los contenidos anímico-espirituales con los que unos y otros están presentes para el grupo” (Mannheim, p. 33). La generación desposeída del arraigo ejidal (en el sentido del uso de éste) presenta otras particularidades de pensamiento alrededor de lo originario, por ejemplo, a pesar del desconocimiento de la palabra *pueblo originario*, sin embargo, ambos responden, nuevamente de manera similar a la pregunta: para ti, ¿qué son las tradiciones y las costumbres?

Eugenia: Pues aquí son de los carnavales, de los del club y de los de la sociedad. Aquí empiezan los carnavales desde el miércoles de ceniza, al siguiente sábado ya salen los disfrazados, luego al segundo, ya todas las comparsas [...] Es un mes de puro carnaval acá. Pero el que es más sonado es el tercero, porque es el de la sociedad y el del club [...] se llena de gente [...] toda la vida se han hecho los carnavales, esas son nuestras costumbres.

Alfonso: Pues yo pienso que son las fiestas, los bailes [se queda pensando] sí, más que nada las fiestas ¿no? Por ejemplo, en Tezompa son más tradicionales porque allá a cada rato hay baile *we*, hasta en la pandemia hubo [risas], allá a cada rato cuetes, música [...] los mejores cueteros son de allá, igual allá si le entran todos a la fiesta, acá ya casi no [...] yo fui de la sociedad el año pasado *we*, pero varios se fueron *rajando*, se fueron saliendo, no *ma*, me quede yo sólo [...] saqué la fiesta con otro *wey* que era el tesorero, los dos solitos, bien morros. Pregúntale a los de la sociedad de señores cómo nos rifamos.

El saberse originario se encuentra asociado en mayor medida con las festividades comunitarias dadas las características del pensamiento generacional, asociado, a su vez, con la urbanidad y la particular homogeneidad en el modo de vida; los matices distintivos que marcan las diferencias de la identidad quedan acotados a los *textos culturales*. La desposesión de la tierra comunitaria, la fragmentación del ejido y la inserción de nuevos actores sociales, establecen nuevos vínculos entre los habitantes que se sustentan en formas y configuraciones comunes para todos, en este caso las celebraciones. En este sentido, la generación desposeída o, mejor dicho, la *generación festiva*, se caracteriza por mantener una direccionalidad del pensamiento marcadamente inclinada hacia la tradición y las costumbres. La poca o nula identificación con la tenencia de la tierra, indicaría, en este caso, el reordenamiento de la tríada de la unidad de identificación pueblerina atravesada ahora por otro eje, quedando más o menos de esta manera:

Esquema 5. Transición en la unidad de identificación pueblerina.



De acuerdo con Mannheim (1993): estar y mantener vínculos con un grupo significa “incluir en uno mismo aquellas intenciones de formación y de configuración a partir de las cuales las nuevas impresiones y acontecimientos emergentes pueden ser procesados con una dirección ampliamente prescrita” (Mannheim, 1993, p. 33). Esta prescripción, se podría decir, está inscrita en la posición generacional, en este sentido, y con respecto a la pregunta: ¿tú o tu familia tienen relación con el campo?, las respuestas muestran nuevamente una serie de similitudes que marcan esta carga prescrita de orientación del pensamiento:

Eugenia: Nosotros sembrábamos, aunque todavía tenemos parcelas aquí en el ejido. Sembrábamos porque *ora* ya no se siembra, porque se lo roba la gente. Pero sí, cosechábamos maíz. Casi no se siembra ya, ya no porque ya casi todo está habitado también [...] Cuando cosechábamos, cosechábamos cuarenta y ocho bultos de maíz [...] vendíamos lo que sembrábamos, ahora quién va a vivir de eso, además de que ya ni hay casi tierras (*Pregunta del investigador: ¿usted siente algún arraigo a la tierra?*) Eugenia: Pues antes cuando mis *papases* vivían ellos sí, yo no porque no sembramos nada.

Alfonso: No *we*, bueno sí, pero ya casi en mi familia nadie se dedica a eso. Tenemos unos terrenos allá en *la dos*, pero casi es pura renta, mi abuelo es el que lo renta. Yo sí he ido a cortar y sembrar, pero no me dedico a eso, está *re putiado* trabajar ahí. Hay varios que sí siembran, pero casi puro peón. (*Pregunta del investigador: ¿sientes algún arraigo a la tierra?*) Alfonso: Pues no, acá en el pueblo hay mucho campo todavía, pero yo no soy campesino.

El cambio en uno de los ejes de la identificación que se mantuvo y se sostuvo por un largo periodo, comenzó su declive a partir de los cambios en la sucesión de lo material a lo inmaterial propiciado por la reforma del 92. La generación festiva, basada en la tradición más que en el campo, marcó una orientación de legitimidad de la originalidad asentada en lo inmaterial. El pensamiento generacional cobra relevancia en el sentido de que éste tiene un efecto socializador, pues mantiene y vincula los contenidos de la conciencia y las disposiciones prácticas de los individuos que conforman un grupo (Mannheim, 1993). Este tipo particular de pensamiento, sin embargo, sigue manteniendo una idea de herencia y sucesión,

es decir, una marcada tendencia con el orden de lo temporal; la forma de filiación comunitaria queda acotada a la idea de la legitimidad de la orientación por herencia inmaterial anclada a la figura de ancestros o antepasados. Los pobladores originarios son los herederos, ya no de tierras, sino de tradiciones y costumbres; prácticas realizadas en el pasado, acumuladas y recreadas en el presente.

Por último, queda aclarar que las generaciones no son todas homogéneas, existen, de acuerdo con Mannheim (1993), al menos cinco aspectos dinámicos dentro de ellas que facilitan un constante flujo y cambio de pensamientos, los cuales pueden ser entendidos como: (a) una “constante irrupción de nuevos portadores de cultura”, (b) la salida de anteriores portadores, (c) la limitación del tiempo en el que los portadores de cultura pueden participar, (d) la transmisión constante de bienes culturales acumulados y, (e) el carácter continuo del cambio generacional.

- a) Constante irrupción de nuevos portadores de cultura. Este aspecto está relacionado con el hecho de que “la cultura la desarrollan hombres que tiene un «*nuevo acceso*» al bien cultural acumulado” (Mannheim, 1993, p. 19). En el caso de la generación festiva, los habitantes mantuvieron un *distanciamiento del objeto* de la identificación anterior, la tierra, sin embargo, parecieron percibir inalteradas, las manifestaciones culturales, particularmente las relacionadas a las festividades. Esto estableció una alteración en la postura de la conciencia, orientándose mayormente hacia la práctica. Se podría decir, que la generación desposeída, accedió a la cultura por la vía de la *determinación vital* (Mannheim, 1993) es decir, por el cambio generacional; sin dejar a un lado, el ámbito social, como forma de desplazamiento, en este caso de desplazamiento del modo de vida.
- b) Salida de anteriores portadores. “El morir de las generaciones anteriores proporciona el olvido que se hace necesario en el acontecer social. Para la continuación de la vida de nuestra sociedad, el recuerdo social es exactamente tan necesario como el olvido o la irrupción de nuevos actos” (Mannheim, 1993, p. 21). Una condición vital de todo ámbito social es que está interrelacionada con las funciones básicas de la vida: el nacimiento, el crecimiento y la muerte; las personas perecen, y junto con ellas determinadas formas de vida. En este sentido, y de acuerdo con Mannheim (1993) las

vivencias y experiencias pasadas sólo tienen relevancia en la medida en que están disponibles en su realización actual. Es decir, la apropiación del cúmulo cultural anterior sólo encuentra su realización en la medida en que es operativo en el tiempo presente.

- c) Los portadores de una conexión generacional concreta sólo participan en un período limitado del proceso histórico. La finitud de la vida limita el tiempo de actuación de las generaciones, la adecuación contextual está dada por las generaciones que se sitúan en situaciones concretas.
- d) Transmisión constante de bienes culturales acumulados. “Lo más esencial en toda tradición es hacer que las nuevas generaciones crezcan en el seno de los comportamientos vitales, de los contenidos sentimentales y de las disposiciones que han heredado [...] Todos aquellos contenidos y disposiciones que siguen funcionando sin problemas en la nueva situación vital -y que constituyen así el «fondo vital»- se transmitirán inconscientemente; serán legados, transmitidos, involuntariamente, sin que ni maestro ni pupilo sepan nada al respecto” (Mannheim, 1993, p. 26).

La problemática de las generaciones jóvenes sobre las más viejas se hace tanto más dominante cuanto más se acrecienta el dinamismo de la sociedad.

- e) Carácter continuo del cambio generacional. Es la culminación de todo lo descrito anteriormente en los incisos del a al d.

Genealogía: “La tradición de mis antepasados”.

¿En qué medida el anclaje temporal de la originalidad moderna se conecta con la familia y la tradición, estableciendo la condición de legitimidad originaria? Y ¿de qué manera se podría decir que las festividades forman parte del sustento práctico y discursivo de la originalidad? Siguiendo, el argumento del presente capítulo, la familia rural sufrió una transición, no sólo de denominación: familia urbana, sino de sus bases de identificación comunitaria; lo cual trajo consigo una forma particular de orientación hacia el pasado. De acuerdo con Robin Fox (1985): “En muchas sociedades, primitivas y avanzadas, las relaciones con los antepasados y los parientes han sido la clave de la estructura social, siendo los pivotes sobre los que giraban la mayoría de las interacciones, los derechos y las obligaciones, la lealtad y los sentimientos” (Fox, 1985, p. 14).

De acuerdo con la denominación clásica que se expuso en el primer apartado de este capítulo, y dada la forma histórica en la que se ha venido desarrollando el tema, las familias, y particularmente las relaciones de parentesco por consanguinidad, han logrado posicionarse como parte fundamental de la identificación como grupo legítimamente reconocido como *originario*. La originalidad, en este sentido, cobra importancia dentro del espectro del análisis temporal, pues parte del enlace existente entre las personas vivas y aquellas que pertenecieron al pasado.

La antropología, según Fox (1985), nos ha mostrado que el parentesco forma y consolida los lazos sociales básicos, éstos, a su vez, se podría decir, que mantienen una relación con el pasado, pues sólo logran consolidarse a través del recuerdo y la asociación hacia generaciones anteriores, fundando de esta manera, o mejor dicho *conceptualizando* lo que podría denominarse: *distancias genealógicas* (Fox, 1985).⁴⁹ Ésta forma de la estructura del pensamiento inscrita en el orden temporal, ayuda a que las personas puedan sentirse menos contingentes psicológicamente (Fox, 1985): “nuestro lugar en el orden de las cosas puede parecernos menos arbitrario si sabemos que somos un eslabón de la cadena que extiende hacia el pasado. El saber esto nos despoja de todo anonimato: no caemos sin historia en el mundo” (Fox, 1985, p. 13). No obstante, esta adquisición de la historia, o *incorporación histórica*, mantiene también relevancia práctica que queda cristalizada particularmente en la forma de tradiciones y costumbres, el arraigo al pasado, en este sentido, también es practicable.

El parentesco como forma básica de relación social se funda entonces a partir del entramado que refieren las relaciones entre personas emparentadas; el *emparentamiento*, sólo es posible a través de la correspondiente consanguinidad, que en teoría adquiere tres formas: (a) consanguinidad real, (b) consanguinidad putativa o, (c) consanguinidad ficticia (Fox, 1985). Sin embargo, de acuerdo con Fox (1985): “un consanguíneo es alguien a quien la *sociedad* define como tal, y el vínculo “sanguíneo”, en sentido genético, no tiene necesariamente nada que ver con ello” (Fox, 1985, p. 31). En este sentido, tanto la

⁴⁹ Estas distancias aluden a un orden conceptual complejo asociado principalmente sólo con la especie humana, pues, de acuerdo con Fox (1967), ésta tiene la habilidad de reconocer hasta a los “primos segundos”, es decir, mantener una relación de parentesco con todos aquellos que mantengan una línea genealógica no lineal, creando, de esta manera, un complejo pensamiento genealógico, identificado metafóricamente con la imagen de un árbol: el árbol genealógico (Zeruvabel, 2012)

consanguinidad real como la putativa y la ficticia, mantienen el germen de las comunidades imaginarias, creando y estableciendo el vínculo a partir de adquirir conciencia de compartir algo en común, que, en este caso, se traslada a la figura del pasado. El vínculo genético, que “es el “modelo” de las relaciones ficticias de parentesco” (Fox, 1985, p. 32), dentro de los llamados pueblos originarios, puede ser rastreado a partir de su forma más extendida: los patronímicos. La adquisición de un apellido perteneciente o *exclusivo* del pueblo inscribe y dota a las personas de una forma de filiación social. La historia de las familias originarias, en este sentido, comienza a formar y a legitimarse a partir de una práctica genealógica: yo soy lo que mis antepasados fueron.

De acuerdo con Eviatar Zerubavel (2012), las genealogías son más que meros registros de la historia, pues se convierten en narrativas que construimos para convertirlas en una manera de observar nuestro propio pasado: “Además, nuestro trasfondo ancestral afecta no sólo cómo nos ven los demás, sino incluso cómo nos experimentamos a nosotros mismos. De hecho, saber quiénes fueron nuestros antepasados es fundamental para nuestro sentido de quiénes somos” (Zerubavel, 2012, p. 18).⁵⁰ En este sentido, la forma en que se construyen genealogías nos dice tanto sobre el presente como sobre el pasado, pues de acuerdo con Zerubavel (2012), las normas sociales que rigen la sociedad en la que vivimos determina la longitud de los “hilos mentales” que nos conectan con las generaciones pasadas (Zerubavel, 2012).

El parentesco no indica sólo una forma de organización social de vínculos, sino que también muestra una forma de organización social del pensamiento temporal, pues mantiene en su base una particular fijación con el pasado. Los antepasados gozan de esta manera una suerte de inmortalidad simbólica, la cual, se transfiere de generación en generación; y de manera práctica, a partir del acumulado y la sedimentación de formas particulares de actuación.

De acuerdo con la información recogida a partir de las entrevistas realizadas para esta investigación y en relación con la “imaginación genealógica” (Zerubavel, 2011), la paternidad y la filiación (formas de consanguinidad putativa o ficticia) forman parte importante de la identificación de los pobladores “originarios”, adquiriendo un gran relieve la sucesión de linajes y de *pedigree*.⁵¹ En este sentido, analizar de qué manera sustentan su

⁵⁰ La traducción es mía.

⁵¹ Es importante señalar el marcado patriarcado

pertenencia al pueblo, nos acerca encontrar algunas de las bases en las que la originalidad moderna se asienta.

Linaje: líneas de parentesco e historia.

La estructura del linaje cobra mayor importancia en espacios de transiciones o cambios acelerados. A pesar de que el linaje básico se construye a partir de una sucesión de personas a través de la descendencia y ascendencia en forma lineal, en el caso de Julio, habitante de Mixquic, se puede observar que la estructura se convierte en un entramado complejo, de “composición multipersonal” (Zeruvabel, 2012):

Julio: [...] mi abuela era hermana de Emiliano Aguilar [...] yo vendría siendo pariente de los Aguilar [...] después mi mamá se casó con uno de los Pacheco [...] por eso tengo un montón de parientes, casi todos en el pueblo somos [*risas*] Yo creo que es porque antes eran bien poquitas personas, se casaban entre ellos [...].

De acuerdo con las declaraciones suscitadas a partir de las preguntas ¿tú eres originario? y ¿por qué te consideras como tal? Julio deja ver que los lazos con miembros de generaciones no sucesivas, en el sentido de conexión con el abuelo antes que con el padre o la madre; y con miembros de parientes no lineales, por ejemplo, el aludir a la multiplicidad de parientes (en el entendido de segundas y terceras generaciones de primos y tíos), deja ver que los lazos con los antepasados forman una parte importante del identificarse como originario. En este sentido, de acuerdo con Zeruvabel (2012), este tipo de estructuras cognitivas del pensamiento forman los linajes, en tanto que se guarda un “memoria genealógica”, trascendiendo de esta manera la propia experiencia personal y de primera mano de los antepasados. Creando y estableciendo de esta manera, “una línea de conexión con antepasados distantes en el tiempo”. El linaje en este sentido debe ser comprendido como “una estructura dinástica mental” que, a pesar de su composición multipersonal, es conceptualizada como “una sola entidad con una sola identidad”. (Zeruvabel, 2012). En este caso el parentesco y la comunidad (en tanto que “todos” son parientes) se consolidan como parte fundamental de la identidad.

En este caso particular, como menciona Zeruvabel (2012) acerca de los apellidos, es posible encontrar, que el *continuum* de la “descendencia entera” se encuentra inscrita en ellos, pues: “al igual que el testigo que llevan sucesivamente los miembros de los equipos de relevo,

el apellido común que a menudo comparten los miembros de un grupo ejemplifica nuestro esfuerzo por proyectar un aura de continuidad genealógica y, por lo tanto, mejorar su unidad percibida” (Zeruvabel, 2012, p. 19).⁵²

Por su parte, Omar, habitante de Zapotitlán, refleja en su respuesta, nuevamente el esquema de los linajes y las genealogías, sin embargo, en su enunciación es posible encontrar la imagen del otro. Para Omar, la originalidad se encuentra inscrita en la noción de ser hijo de alguien originario en contraposición a los avecinados que, en este sentido, se encuentran desposeídos de una historia genealógica, están situados sin un pasado: arrojados sin historia.

Omar: Yo vivo en “la concha”, pero “la concha” está llena de *zapotecos*,⁵³ porque esos terrenos pertenecían a las familias, y por las herencias pues muchos se bajan para allá, y entonces pues hay muchísimos que si somos hijos de originarios, y por ejemplo el caso de otras colonias son puros condominios, no hay raíces, además la forma en la que llegan, invadiendo terrenos y todo eso.

A partir de estos dos pequeños fragmentos de entrevistas realizadas se puede comenzar a dibujar el sentido de la coordinación temporal que adquiere la figura de los antepasados a partir del linaje, pues la visión que se tiene del linaje comienza a mostrar que la sucesión es lineal (Zeruvabel, 2012), y en este sentido, se desenvuelve su connotación de manifestación histórica, irrumpiendo de esta manera la posible ciclicidad temporal inscrita en una concepción mítica del pasado. Mi historia personal, es la historia de mis antepasados, formo parte de una continuidad sucesiva, no repetitiva; a través de la participación dentro del linaje, mi pasado particular forma parte de una experiencia generacional.

En este sentido, es posible decir que el esquema temporal de la originalidad tiene como base la historicidad. El pasado cronológico se inscribe como forma particular de percepción temporal. Así, la importancia de los antepasados, además, queda acotada a la sucesión de todos ellos, en el entendido de que, si algún ancestro hubiere roto la cadena de sucesiones, el presente como experiencia individual, no hubiera sido imposible (Zeruvabel, 2012). El linaje de la originalidad se encuentra en esta constante conciencia de pertenencia a un pasado particular, si los originarios dejan de serlo, el linaje muere, y junto con ello, toda

⁵² La traducción es mía:

⁵³ Así se les denomina comúnmente a los habitantes *originarios* del pueblo de Zapotitlán, para distinción del resto de las demás colonias.

una continuidad histórica, todo un *continuum* ancestral; el linaje, “en otras palabras [...] promueve una forma de experimentar incluso eventos históricos distantes cuasi-autobiográficos” (Zeruvabel, 2012, p. 21).⁵⁴

Se podría decir, entonces, parafraseando a Zeruvabel (2012), que la experiencia genealógica de la historia presupone un uso de las generaciones como unidades estándar de medición del tiempo. Las generaciones, como medidas de temporalidad, se inscriben en la historicidad y la cronología, conformando de esta manera un orden temporal lineal. Además de ello, se debe aclarar, que “entre más cortos sean los eslabones de la cadena ancestral, se siente un contacto más directo con el pasado” (Zeruvabel, 2012), en este sentido, la experiencia generacional descrita en el capítulo anterior muestra cómo el linaje encuentra un anclaje más profundo con el pasado inmediato.

Dicho todo lo anterior, aún falta aclarar la importancia de las festividades inscritas en la idea de tradición y costumbre que conforman la tríada de la identidad de los pueblos (familia-festividad-pueblo). Esto puede ser comprendido a través de la particularidad de la presión que representa el linaje para las personas que viven el presente. De acuerdo con Zeruvabel (2012), la percepción de la unidad de linaje “puede explicar la tremenda presión experimentada por los miembros para preservar la memoria de los antepasados y también para pasarla a los descendientes”. Mantener el linaje, es mantener no sólo los apellidos, sino mantener las prácticas que los hacían mantener ese linaje, por ejemplo, en palabras de Rodrigo, habitante de Zapotitlán, dice que

Zapotitlán en sus primeros años de urbanización extrema, por así decirlo, que es en los ochentas, se cierra un poco, y sí se cierra por las colonias, y adentro de la comunidad se gesta todo un proceso social tradicional que es fortalecer las tradiciones, que para cuando acaba esta urbanización lo que hace Zapotitlán, empieza a contagiar a las colonias nuevas con todo esto; por ejemplo *Zapotitla*,⁵⁵ que no son originarios porque no son ni gente ni hijos de aquí, y sin embargo por ser la primera colonia que se forma junto al pueblo, tiene tradiciones, que no son equiparables a las de Zapotitlán, pero sí crean las propias suyas o *copean* algunas y les insertan sus elementos propios.

⁵⁴ La traducción es mía.

⁵⁵ La zapotitla es una colonia ubicada a las afueras del pueblo de Zapotitlán del lado noroeste.

En la declaración realizada por Rodrigo, se puede apreciar al mismo tiempo, una distinta (pero interconectada) forma de “imaginación genealógica”: el *pedigree*, pues se hace alusión a una de las más importantes formas de la identidad social: ser descendiente de alguien (Zeruvabel, 2012). El hecho de ligar las tradiciones y la descendencia a partir de ser hijo de *originarios* establece que la comunidad no sólo está interconectada por relaciones de parentesco, es decir, linajes, sino que estos linajes han adquirido socialmente un estatus particular y una reputación.

De esta manera, Rodrigo abre el panorama para comprender los mecanismos de la “transmisión intergeneracional”, tanto de “formas simbólicas” y “formas materiales” de capital (Zeruvabel, 2012). El *pedigree* establece de esta manera, una forma de reconocimiento e identificación, o credencialización genealógica avalada en las tradiciones y las costumbres. Los *originarios* tratan de mantener, a través de ciertas prácticas cotidianas, una reputación y un estatus social, que anteriormente estaba legitimado bajo las formas jurídicas, como se pudo apreciar en la primera etapa de la reforma agraria. El pasado, entonces, no sólo se establece a partir de la conexión genealógica, sino que se conecta también en las responsabilidades asociadas con la descendencia particular. No sólo se hereda un orden simbólico, sino también una configuración práctica.

La práctica de las festividades: afirmación de la triada de la legitimidad de la originalidad.

Hasta ahora se ha tratado de explicar cómo la experiencia temporal juega una parte fundamental en la identificación de lo originario, sin embargo, pareciera que se trata de una experiencia enteramente personal e individual. Lo cierto es que “la imaginación genealógica” adquiere un peso fundamental en la consolidación de las comunidades. De esta manera, de acuerdo con Zeruvabel (2012): “Las comunidades más comunes son los grupos “étnicos”, comunidades fundamentalmente orientadas al pasado cuyos miembros afirman tener un origen común a pesar de que muy a menudo sólo se presume. Los sentimientos étnicos claramente tribales, son básicamente “de la misma naturaleza que los que se encuentran entre parientes, aunque típicamente ... más diluidos”.⁵⁶

Las comunidades de los llamados pueblos originarios son comunidades con un profundo anclaje al pasado, pero también se reafirman como comunidad en la continuidad de

⁵⁶ La traducción es mía.

prácticas específicas en el presente. El culto a los antepasados anclado en el parentesco, el *pedigree* y todas aquellas formas de estructuras cognitivas de filiación, ayuda a fomentar las relaciones no sólo entre los vivos y los muertos, sino también, y especialmente, entre los vivos (Zeruvabel, 2012). Identificarse como miembro de un grupo depende en gran medida, de qué tan atrás se extienda la memoria genealógica, y en este sentido, que tantas conexiones se pueden establecer con nuestros “co-desendientes”, “nuestra visión genealógica de la co-descendencia no sólo ayuda a establecer conexiones mentales con varios “parientes” como individuos [...] también parece proporcionar el material necesario para construir comunidades reales. En otras palabras, también constituye una base formidable para la formación de grupos” (Zeruvabel, 2012, p. 46).⁵⁷

En los llamados pueblos originarios, la membresía a la comunidad, y se podría decir, a la comunidad genealógica queda establecida por la continuidad de lo que ellos denominan la tradición. De esta manera, la *co-desencialidad* se complementa a partir de sus formas prácticas. La conexión entre los integrantes de la comunidad encuentra su orientación en las festividades.

Como indican Omar y Teo, ser parte de la comunidad, es mantener la tradición viva, además de que funciona, a su vez, como elemento distintivo o *particularizante* de la identidad frente a los otros.

Teo: “Dentro de los pueblos originarios, hay algo que es bien inherente y característico, incluso me atrevo a decir que es la columna vertebral: es el ciclo festivo. Digo de ahí todas sus fiestas, la principal diferencia con las colonias es el ciclo festivo, es lo que nos determina, no puede existir sin tradiciones un pueblo. Aunque las colonias también ya tienen sus ciclos festivos.”

Omar: “Yo creo que la diferencia entre las colonias y el pueblo, retomando al cronista Esteban, es el ciclo festivo y su relación con la tierra, creo que ahí radica la diferencia respecto a las colonias que adoptan las festividades, aquí si se le da ese sentido y sus elementos, porque además hay elementos bien propios como las danzas, los bailes de todos los tipos, la música”.

⁵⁷ La traducción es mía.

En las palabras de los entrevistados, a pesar de que las colonias puedan tener festividades, estas carecen, al igual que sus habitantes, de un anclaje con el pasado, desarticulándolos de la relación con la historia común. En el caso de dos habitantes de Mixquic, la tradición también es importante, aunque a diferencia de los entrevistados de Zapotitlán, aún no existe una marcada distinción entre los recién llegados:

Frida: “Pues la tradición es hacer la fiesta, todos le entran [*Investigador: ¿No hay diferencia entre los que llegan a vivir de otro lado y los que ya vivían aquí?*] No, todos pueden ser parte, con que se adapten a lo que se hace aquí, y no quieran meter como cosas nuevas y así, todos pueden formar parte de la fiesta [...] Los que sí no le entramos somos los que tenemos otra religión”

Alberto: “La fiesta se hace cada año, *ora sí* que forma parte de nuestras tradiciones. [*Investigador: ¿No hay diferencia entre los que llegan a vivir de otro lado y los que ya vivían aquí?*] Mmmm, pues las tradiciones son más generales, y dentro de ellas podemos tener costumbres, yo creo que la gente que llega de otro lado tiene otras costumbres, pero puede compartir las mismas tradiciones, y las costumbres se llevan a cabo todos los días, sin que formen parte de las tradiciones”.

La creciente “amenaza” a los modos de vida presentados en zonas de mayor población como lo es Zapotitlán, pone en mayor relevancia a los otros como personas distintas. La originalidad, se encierra, sin embargo, en ambos casos, en la idea de la tradición festiva. En este caso, el ser parte de una comunidad se establece en dos vetas: (a) tener ancestros comunes (o redes de parentesco) y, (b) tener prácticas comunes (que se identifican como únicas con respecto al resto); formando de esta manera la tríada: fiesta-familias-pueblo.

Por último, es necesario resaltar, que como bien menciona Fox (1985), la filiación a una comunidad es sobre todas las cosas, un reconocimiento social, en este sentido, nuevamente Teo describe como una persona puede ser parte de la comunidad, sin embargo, no se le asigna la *originalidad*, pues como quedó establecido más arriba, ésta mantiene una relación de parentesco y de *pedigree*.

Teo: Yo creo que eso del avecindado es algo que surge a partir de la urbanización, y de ahí el originario; durante algunos años esa situación de los condominios de la zona vieja de Zapotitlán se comienza a dar esa fricción, se comienza a formar una línea de

choque, eran más despectivos [*los vecindados*] con la fiestecita, así le decían. Puedes formar parte de la comunidad y hasta a lo mejor se te puede otorgar la titularidad de zapoteco, pero no originario, porque no tienes familia de aquí. Hay gente que ha vivido aquí muchos años y se llega a acostumbrar a las costumbres y pues llegan a ser del pueblo. Otra cosa es que te da el título de originario, digo, no de originario, pero sí de que eres parte del pueblo es que te cases con alguien de acá y vivas acá, se da mucho en el caso de las mujeres; yo veía por ejemplo el otro día la lista de las princesas de la comparsa infantil, y muchos apellidos ya no son conocidos, como de familias de acá, pero por los casamientos pues ya son del pueblo, ya pueden participar en las fiestas, enterrarse en el panteón y todo, pero no son originarios.

La originalidad, se construye y se mantiene socialmente a partir de las formas en las que los pobladores han entrelazado sus coordinaciones temporales, particularmente con el pasado. De acuerdo con Zeruvabel (2012), la manera en la que nos relacionamos con nuestros parientes, así como también, la forma en la que se diseñan o se trazan las comunidades genealógicas a las cuales se cree pertenecer son convenciones sociocognitivas, que están articuladas bajo normas de la memoria, el recuerdo y el olvido (Zeruvabel, 2012), en este sentido la clasificación de las personas está estrechamente relacionado a nuestro ordenamiento temporal.

Conclusiones.

La originalidad de los pueblos de la Ciudad de México, a partir de lo expuesto a lo largo de la tesis, se debe entender como proceso desarrollado *en* el tiempo; en este sentido, de la mano del análisis histórico, se trató de encausar una revisión del por qué lo llamado originario llegó a consolidarse como forma específica de identificación de estos grupos y la relación con su desarrollo práctico en la vida cotidiana de los espacios analizados. De esta manera, no sólo se trató de arrojar luz a la “oscuridad del origen” (Medina, 2007), sino que se trató de observar el fenómeno desde otra óptica, más cercana a la sociología.

A partir de ello, se puede concluir que la relación entre memoria, tiempo y originalidad convergen como elementos interrelacionados en las producciones culturales que dan sentido a las acciones realizadas por los sujetos colectivos y que son sus contextos los que deben ser parte imprescindible del análisis. Así, la pregunta ¿por qué lo originario logró consolidarse como la forma particular de identificación y en qué elementos logra encontrar su sustento o anclaje?, se puede responder de la siguiente manera: son las particularidades de las relaciones situadas *en* el tiempo, las que orientan la exaltación u ocultamiento de distintos elementos que forman parte de un repertorio cultural a la mano; lo originario, de este modo, es una construcción flexible que permanece en constante modificación, la cual sólo toma forma y sentido dados contextos específicos.

A lo largo de la historia han existido diversas maneras de manifestación de lo llamado original, demostrando con ello, que su punto de interés no recae en tratarlo como un fenómeno encerrado en sí mismo, sino como un fenómeno relacional y situacional inserto en una serie de condiciones de posibilidad. El funcionamiento de la característica *original* radica solo en relación con su opuesto: lo no original, lo diferente, aquello que no tiene raíz ni historia. Como se trató de señalar a lo largo de la investigación, el papel que juega dentro de un grupo determinado su relación con el tiempo y, particularmente con el tiempo pasado y, la manera en que éste orienta sus producciones culturales es el del anclaje de sentido que proporciona, el trasfondo significativo del que se parte. La historia se apropia y se vive en sus consecuencias.

Lo que se recuerda y lo que se olvida adquieren relevancia enunciativa en tanto que se encuentran inmersos en el propio ritmo de la vida social; por lo tanto, el modo de vida

sirve como brújula que guía de la memoria, formando coordenadas temporales con relación a los mares en los que se navega, nunca se está a la deriva, se mantiene una ruta trazada.

A lo largo de la tesis se trató de observar cómo ante algunas modificaciones en los modos de vida, se realizaron algunos intentos de mantener idealmente el anclaje invariable al pasado, en este sentido, tanto los títulos primordiales como la originalidad moderna, se perfilaron como formas particulares de condensación y consolidación de la memoria, es decir, de sentidos temporales compartidos. Lo que se recuerda, también debe ser tratado como proceso, en el entendido de que se encuentra atado a sus condiciones de posibilidad, es decir, a las circunstancias reales de la posición ocupada en el presente. La formulación del recuerdo anclado en el pasado se mantiene como elemento relacional.

La memoria colectiva no queda sólo anclada en el campo del recuerdo, sino que también se enfrenta a sí misma en su forma práctica. Las festividades, los apellidos, las mayordomías, y todos aquellos elementos que se muestran como hilos de conexión con el pasado, dentro de la originalidad moderna de los llamados pueblos originarios, mantienen su grado de legitimidad pasada en la medida en que se articulen en prácticas dotadas de sentido.

De esta manera, el tiempo encuentra su objetivación subjetivada en la memoria y en la práctica. Lo originario no sólo se mantiene como un formato discursivo, sino que mantiene su parte práctica complementaria. Por el lado correspondiente a la producción lingüística, en la presente investigación, se buscó rastrear qué tipos de factores orientaron y facilitaron su selección discursiva, mientras que, por el lado de la práctica, se mantuvo una serie de acciones que se realizan en los espacios analizados. En este sentido, la llamada originalidad correspondería a lo que se puede conocer como “fabricación de la autenticidad”, lo que indicaría su carácter no sustancial.

La afirmación de sí mismo que tiene un grupo en el presente se mantiene como correlato del recorrido que ha tenido en el pasar de los años pasado. Lo que se siente como invariable, no es sino una forma de dotar de sentido lo que pareciera imparables: el tiempo. La conservación y la narración de un pasado particular siempre tienen una intencionalidad dadas las formas contextuales del presente, particularmente para los casos analizados en la investigación, fueron las distintas circunstancias por las que atravesaron los pueblos, las que mantuvieron la orientación de la producción de la legítima originalidad. Lo que en un

principio pudo hallarse anclado en las tenencias de la tierra, se modificó tras su pérdida, estableciéndose posteriormente en los apellidos y las festividades.

En conclusión, la tesis se podría resumir de la siguiente forma: la originalidad no es una forma cultural invariable o poco susceptible al cambio, sino todo lo contrario, se trata de un elemento dinámico y altamente variable, que adquiere relevancia de acuerdo con las circunstancias. Son las condiciones de posibilidad las que orientan de qué manera lo originario buscará sus raíces. La identidad de estos pueblos no puede ser comprendida sin ponerlos bajo la luz de los esquemas temporales, pues son estos los que facilitan el anclaje identitario y, en este sentido, el pasado imaginado es también una forma de cohesión social. Mantener un pasado común establece toda una serie de formas de relación que, en los pueblos de la ciudad, marca la diferencia respecto a los otros. A pesar de que la urbanización, y el modo de vida urbano sea una realidad de todos los habitantes de estos espacios, marcar límites a partir de su pasado, establece formas de diferenciación.

Por último, me gustaría agregar una serie de elementos que quedan abiertos a la discusión y a su posterior análisis, que, al salirse de los objetivos de la investigación, no pudieron ser abordados con la profundidad y seriedad que se merecen.

Las diferenciaciones que se anclan en lo llamado originario establecen una serie de consecuencias dentro de la gestión y la administración de la política pública, por ejemplo, la creación de la Secretaría de Pueblos y Barrios Originarios y Comunidades Indígenas Residentes (SEPI) en 2018 muestra los alcances que puede tener una identidad diferenciada, y en este sentido, la multiculturalidad y su relación con la administración estatal puede ser un camino distinto de análisis para estos pueblos. ¿Qué consecuencias conlleva la diferenciación para el desarrollo de la vida pública de los pueblos? ¿en qué medida la diferenciación cultural se convierte en diferenciación de gestión? ¿qué derechos se vuelven diferenciados? Y ¿de qué manera afectan a su relación con los otros grupos urbanos? Etc.

Por otra parte, también queda pendiente el análisis acerca de los cambios en cuanto a perspectiva de género que se han generado a lo largo de los últimos años dentro de los pueblos. Cambios que pueden ser observados, no sólo en la creciente adquisición de tierras por parte de mujeres (Almeida 2012), sino también en el ingreso a las mayordomías y los cargos tradicionalmente adjudicados a los hombres. Las sucesiones patrilineales

anteriormente apoyadas legalmente en la sucesión de tierras, por ejemplo, mantenían esta fuerte concentración por parte de los hombres de muchos de los aspectos de la vida pública de los pueblos, sin embargo, esta irrupción, como se vio especialmente en el último capítulo, puede sugerir un cambio en la forma de participación femenina.

Por último, cabría preguntarse acerca de las generaciones (que no son sólo una serie de sucesiones cronológicas, sino de formas y estilos de pensamiento diferentes) que se desenvuelven en el seno de un urbanismo más establecido, en donde existe un crecimiento poblacional marcado, migraciones no sólo nacionales sino también extranjeras, los matrimonios externos a las comunidades, y demás formas de movilidad social, que modifican la forma de establecer vínculos entre los habitantes de estos espacios, ¿qué elementos aportarán para la continuación de la originalidad? O ¿bajo qué criterios se establecerá la originalidad?

Esta serie de cuestiones podrían servir para una investigación posterior, pero por el momento, resta decir que la originalidad es un camino que se encuentra ahí para ser explorado desde distintas perspectivas. En este sentido, se podría decir que su estudio se encuentra aun en ciernes, pero pronto encontrara ecos y discusiones más fértiles.

Índice de tablas y figuras.

<i>Esquema 1</i> <i>Uso del pasado para la construcción de la memoria.</i>	37
<i>Esquema 2</i> <i>Economía novohispana. Sistema único con dos estructuras.</i>	43
Esquema 3 Formas de validación de la memoria.	49
Esquema 4. Unidad de identificación pueblerina.	72
Esquema 5. Transición en la unidad de identificación pueblerina.	88
Imagen 1 Fragmento de mapa donde se aprecia Tláhuac y Mixquic, y en donde resaltan sus iglesias.	48
Imagen 2 y 3. Fechas de las construcciones de la primera parroquia de San Andrés Mixquic, y la segunda respectivamente.	62
Imagen 4. Ciudad de México a principios del siglo XX.	81
Imagen 5. Ciudad de México en siglo XXI.	81
<i>Mapa 1.</i> <i>Principales grupos étnicos y sus divisiones territoriales a mediados del siglo XIV.</i>	41
Mapa 2. Planos de los lagos de Chalco y Xochimilco.	42
Mapa 3. La región Chalco-Xochimilco en 1550.	51
Mapa 4. Mapa de Tláhuac, en donde se aprecian sus campos de cultivo.	53
<i>Mapa 5.</i> <i>Mapa de Tláhuac, 1656.</i>	57
Mapa 6. Carta del Distrito Federal de 1900.	67
Tabla 1. El tiempo social.	18
Tabla 2. Formas de pervivencia de la memoria.	30
Tabla 3. Artículos de la Ley de Reforma Agraria.	73
Tabla 4. Ley Agraria de 1992.	82
Tabla 5. Disminución de hectáreas de los núcleos agrarios. (poner porcentajes).	84

Bibliografía.

- Almeida, E. (2012). “Herencia y donación. Prácticas intrafamiliares de transmisión de la tierra. El caso de un ejido veracruzano”. En: *Cuicuilco* [online]. Número, 54, pp. 55-79.
- Arias, P. (2011). “La fiesta patronal en transformación: significados y tensiones en las regiones migratorias”. En: *Migración y desarrollo*. Vol. 9, No. 16, pp. 147-180.
- Augé, M. (1998). *Las formas del olvido*. Gedisa Editorial: Barcelona.
- Barragán, E. (1990). “Identidad ranchera. Apreciaciones desde la sierra sur “jalmichana” en el occidente de México. En: *Relaciones. Estudios de historia y Sociedad*, Vol XI, No. 43. El Colegio de Michoacán: México.
- Beriain, J. (2009). “Las formas complejas del tiempo en la modernidad”. En: *Acta sociológica*. No. 49, pp. 71-100. UNAM: Ciudad de México.
- Berger, P., y Luckmann, T., (2012). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu: Buenos Aires.
- Bourdieu, P. (1991). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Taurus: Barcelona.
- Bourdieu, P. (1998). *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Taurus: España.
- (2006). *Argelia 60: estructuras económicas y estructuras temporales*. Siglo XXI Editores: Argentina.
- (2007). “El espacio de los puntos de vista”. En: *La miseria del mundo*. FCE: Argentina, pp. 9-10.
- Broda, J, y Báez-Jorge, F. (2001). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. FCE: México.
- Brummet, B. (1994). *Rhetoric in Popular Culture*. St. Martin’s Press: New York.
- Caballero, P. (2003). *Los títulos primordiales del centro de México. Estudio introductorio, compilación y paleografía*. CONACULTA: México. Conservando la escritura ahí plasmada.
- (2010). Los propios y los bienes de comunidad en la provincia de Tlaxcala durante la aplicación de las Reformas Borbónicas, 1787-1804. En: *Estudios de Historia Novohispana*. No. 43, pp. 145-182.
- (2017). *Indígenas de la nación. Etnografía histórica de la alteridad en México (Milpa Alta, siglos XVII-XXI)*. FCE: México.
- Cabral Mares, S. y Guerrero Allende, J. (2013). *Carnaval, Cultura e Identidad en Santiago Zapotitlán, Tláhuac*. Tesis en Antropología Social. ENAH: México.
- Chartier, R. (1992). *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*. Gedisa Editorial: España.
- Corona, N. (2016). Modelo espacial y pronóstico de la expansión de la mancha urbana, 1995-2030. En: Mohar, A. (coord.) *Tendencias territoriales determinantes del futuro de la Ciudad de México*. Consejo Económico y Social de la Ciudad de México: México.

- De Gortari, H. (coord.) (2012). *Morfología de la ciudad de México. El catastro del siglo XIX y de 2000: Estudios de caso*. UNAM: México.
- De la Paz, M. (2019). “El Mapa de Cuitlahuac de 1656. Una lucha por el reparto de los recursos de la Sierra de Santa Catarina. En: *Anales de Antropología*, 53-2, pp. 95-107.
- De la Torre, R. (2012). “Las danzas aztecas en la nueva era. Estudio de caso en Guadalajara”. En: *Cuicuilco*, No. 55, septiembre-diciembre. México.
- Durand, V. (2010). *Desigualdad social y ciudadanía precaria. ¿estado de excepción permanente? Siglo XXI editores: México*.
- Durkheim, E. (2016). *La división del trabajo social*. Colofón: México.
- Eliade, M. (2018). *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*. Edición digital: epublibre (EPL).
- Elias, N. (2015). *Sobre el tiempo*. FCE: México.
- Farfán, R. (2009). “Tiempo, memoria e identidad”. En: *Acta sociológica*. No. 49, pp. 197-216. UNAM: Ciudad de México.
- Flores, C. (2016). *Mixquic. Su historia entre coyunturas (1895-2014)*. Amigos de Mixquic: México.
- Fox, R. (1985). *Sistemas de parentesco y matrimonio*. Alianza Editorial: España.
- Friedman, J. (1994). *Cultural Identity and Global Process*. SAGE Publications: New York.
- Geertz, C. (2006). *La interpretación de las culturas*. Gedisa Editorial: España.
- Gephart, W. (1998). “Memory and the Sacred: the Cult of Anniversaries and Commemorative Rituals in the Light of *The Elementary Forms*. En: *On Durkheim’s Elementary Forms of Religious Life*. Pp. 127-135. Routledge: Londres.
- Giménez, G. (2005). “La dinámica cultural”. En: *Teoría y análisis de la cultura. Volumen I*. pp. 113-138. Conaculta: México.
- (2016). *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. Secretaria de Cultura, ITESO, Universidad Veracruzana, Universidad Iberoamericana: México
- (mayo, 2020). *La interculturación como factor central del cambio cultural*. [Diapositivas de PowerPoint].
- Ginzburg, C. (2014). *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*. FCE: Buenos Aires.
- Gomezcésar, I. (2005). *Para que sepan los que aún no nacen... Construcción de la historia en Milpa Alta*. Tesis de doctorado. UAM-Iztapalapa: México.
- Gruzinski, S. (2017). *La ciudad de México. Una historia*. FCE: México.
- Halbwachs, M. (2004). *La memoria colectiva*. Prensas Universitarias de Zaragoza: Zaragoza.
- Halliday, M. (2017). *El lenguaje como semiótica social. La interpretación social del lenguaje y el significado*. FCE: México.

- Jáuregui, L. (2004). “Las reformas borbónicas”. En: *Nueva historia mínima de México*. El Colegio de México-SEP: México. pp. 113-136.
- Juárez, J.; Arciga, S.; Mendoza, J. (2012) Noción y elementos de la Memoria Colectiva. En: *Memoria Colectiva: procesos psicosociales*. Ed. Porrúa, UAM: México.
- Koselleck, R. (1977). “«Espacio de Experiencia» y «horizonte de expectativa» dos categorías históricas”. En: *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Editorial Paidós: España.
- Lastra García, C. y Horcasitas Pimentel F. (1976). “El nahuatl en el Distrito Federal, México”. En: *Anales de Antropología*, Vol. 13, No. 1. UNAM: México.
- Lockhard, J. (2019). *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*. FCE: México.
- López Austin, A. y López Lujan, L. (2001). *El pasado indígena*. FCE, El Colegio de México: México.
- Luhmann, N. (1976). “The Future Cannot Begin: Temporal Structures in Modern Society”. En: *Social Research, SPRING*, Vol. 43. No. 1, pp. 130-152. The Johns Hopkins University Press.
- Mannheim, K. (2019). *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*. FCE: México.
- (1993). “El problema de las generaciones”. En: *Revista Española de Investigaciones Sociales (REIS)*. Núm. 62, pp. 193-244.
- Martínez, B. (2004). “La época colonial hasta 1760”. En: *Nueva historia mínima de México*. El Colegio de México-SEP: México. pp. 58-112.
- Martínez, B. (2019). *In Alt, in Tepetl. Desamortización del territorio comunal y cosmovisión náhuatl en la región de Tláhuac (1856-1911)*. Libertad bajo palabra Ed: México.
- (2019). *Tláhuac: Atisbos históricos sobre un pueblo chinampero*. Gobierno de la Ciudad de México: México.
- Massolo, A. (1992). “Memoria del campamento”. En: *Por amor y coraje. Mujeres en movimientos urbanos de la ciudad de México*. El Colegio de México: México.
- Medina, A. (2007). “Pueblos antiguos, ciudad diversa. Una definición etnográfica de los pueblos originarios de la Ciudad de México”. En: *Anales de Antropología*, Vol. 41, No. 2. UNAM: México.
- (2006). “Las fronteras simbólicas de un “pueblo originario”: una mirada etnográfica a las comunidades de Tláhuac, Distrito Federal. En: *LiminaR*, No. 1, vol, 4 pp. 77-91.
- Medrano, E., Gutierrez, C., y Gutierrez F. (2012). *La lucha por la tierra. Los títulos primordiales y los pueblos indios en México, siglos XIX y XX*. FCE: México.
- Merton, K. (2013). *Teoría y estructuras sociales*. FCE: México.

- Merton, K., y Sorokin, P. (1937). "Social Time: A Methodological and Functional Analysis. En: *American Journal of Sociology*. Vol. 42, No. 5, pp. 615-629. The University of Chicago Press.
- Ortega, M. (2014). "La reestructuración de las empresas de telefonía desde la percepción de los trabajadores de Zapotitlán". En: *Nueva Antropología*, Vol 27, No. 80. México.
- Parsons, et al. (1982). *Prehispanic Settlement patterns in the Southern Valley of Mexico. The Chalco-Xochimilco Region*. University of Michigan: United States of America.
- Philip, A. (1994). *Historical Sociology*. Cornell University Press: New York.
- Piper, I., Fernández-Droguett, R., y Iñiguez-Rueda, L. (2013). "Psicología Social de la Memoria: Espacios y Políticas del Recuerdo". En: *Psykhe*. Vol. 22. No. 2,
- Portal, A. (2013). "El desarrollo urbano y su impacto en los pueblos originarios en la Ciudad de México". En: *Alteridades*, No. 46. UAM-I: México.
- (2007). *Los pueblos originarios de la Ciudad de México: atlas etnográfico*. INAH: México.
- Ricard, R. (2017). *La conquista espiritual de México*. FCE: México.
- Ricoeur, P. (2013). *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. FCE: México.
- Rojas, B. (2010). Orden de gobierno y organización del territorio: Nueva España hacia una territorialidad, 1786-1825. En: *Las reformas borbónicas, 1750-1808*. FCE: México, pp. 131-163.
- Romero, M. (2009). "Antropología y pueblos originarios de la Ciudad de México. Las primeras reflexiones". En: *Argumentos*, Vol. 22, No. 59. UAM-X: México.
- Sánchez, M. (2006). *Ciudad de pueblos. La macrocomunidad de Milpa Alta en la ciudad de México*. Secretaria de Cultura-Gobierno del Distrito Federal: México.
- Santiró, E. (2016). "Las reformas borbónicas como una categoría de análisis en la historiografía institucional, economía y fiscal sobre Nueva España: orígenes, implantación y expansión". En: *Historia Caribe*. Vol. XI. No. 29. Pp. 19-51.
- Semo, E. (1980). *Historia del capitalismo en México. Los orígenes. 1521-1763*. Ediciones Era: México.
- Strauss C., y Quinn, N. (2001). *A cognitive theory of cultural meaning*. Cambridge University Press: Nueva York.
- Thompson, J. (2002). "El concepto de cultura". En: *Ideología y cultura moderna. Teoría Crítica social en la era de la comunicación de masas*. Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco: México.
- Vázquez, F. (2001). "Los discursos de la memoria y la memoria de los discursos". En: *La memoria como acción social: relaciones, significados e imaginario*. Editorial Paidós: Barcelona.
- Villoro, L. (2018). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. FCE: México.
- Warman, A. (2015). *El campo mexicano en el siglo XX*. FCE: México,

- Yukitaka, I. (2007). "Fundación de pueblos indígenas novohispanos según algunos *Títulos primordiales* del Valle de México. En: *Ritsumeikan International Affaires*. Vol. 5, pp. 107-113.
- Zabludovsky, G. (2017). "El quebranto de las religiones cívicas: vigencia de Durkheim para el análisis de México". En: *Creencias y comunidad moral. Ensayos en torno a las Formas Elementales de la Vida Religiosa de Émile Durkheim*. UAM: México.
- Zamorano, R. (2008). "Debate en torno a las concepciones del tiempo en sociología". En: *Cinta de Moebio: Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*. Núm. 31, pp. 53-69.
- Zerubavel, E. (2009). "Tiempo privado y tiempo público". En: *Acta sociológica*. No. 49, pp. 15-47. UNAM: Ciudad de México.
- (2012). *Ancestors & Relatives. Genealogy, Identity, & Community*. Oxford University Press: New York.