



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA IZTAPALAPA
DIVISION DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA
LICENCIATURA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

Habitar, vivir e imaginar el espacio urbano.

Un estudio sobre la identidad territorial en Huxquilicuan, Edo. De Mex

Trabajo terminal

que para acreditar las unidades de enseñanza aprendizaje de

Seminario de Investigación e Investigación de Campo

y obtener el título de

LICENCIADA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

presenta

Claudia Trujillo Martínez

(Matrícula: 97327005)

Comité de Investigación:

Director: Dr. Eduardo Nivón Bolán

Asesores: Mtro. José González Rodrigo

Lic. Anibal Alvarez Hernández

EBB

Índice

Introducción	2
I. Espacio, territorio y ciudad: una aproximación teórica	7
Conceptos para el estudio de la identidad territorial	14
La relación entre el espacio y el territorio	14
Sobre la noción de pertenencia socio-territorial	18
La construcción de la identidad social	20
Operadores significativos del espacio	24
El sentido del espacio: la conformación del arraigo y el apego	25
Memoria colectiva: La construcción social del recuerdo y el olvido	33
La percepción del espacio y los imaginarios urbanos	37
II. La Ciudad de México y su periferia metropolitana: del progreso bárbaro a la nueva forma de estructuración de la ciudad	42
Huixquilucan un municipio complejo y diverso	51
Breve bosquejo histórico	54
III. Entre rocas, magueyes y un espacio sagrado. La ranchería de Piedra Grande	59
Memoria e historia local	64
La recreación de la identidad como experiencia plural	68
Una virgen y una flor: tiempo y espacio festivo	69
El espacio construido como mediador de identidades: los mecanismos de inclusión / exclusión	78
De la percepción a la imagen, de la imagen a la representación del espacio habitado y vivido desde la experiencia del sujeto	81
	89
V. Santa Cruz Ayotuxco: un pueblo cerca del cielo y próximo a la ciudad	
Memorias del pueblo: la reconstrucción del pasado desde el tiempo presente	93
Pervivencias de la religiosidad popular en un contexto cambiante	98
La dimensión festiva: la devoción al Divino Rostro “ el gran dios padre”	102
De la percepción a la imagen, de la imagen a la representación del espacio habitado y vivido desde la experiencia del sujeto	113
	124
V. La colonia popular Los Pirules: historia urbana de una fundación	
El espacio construido: del comienzo difícil a la naturaleza del espacio habitado	127
Del aspecto físico del territorio al lugar cifrado en el saludo: la socialidad y el posicionamiento vecinal	133
Dos territorios marcados por una frontera : la avenida Cuajimalpa	137
De la percepción a la imagen, de la imagen a la representación del espacio habitado y vivido desde la experiencia del sujeto	142
Conclusiones	155
Bibliografía	158

Introducción

En un contexto social en que la discusión sobre las ciudades actuales tienden a desarrollarse entre los polos de lo local y lo global y de ahí emergen determinados fenómenos contemporáneos en donde las culturas tienden a mundializarse ingresando nuevos referentes identitarios, las ciudades a descorporizarse y desintegrarse en medio de flujos transnacionales y los territorios a dilatarse, lo que promueve con frecuencia una conspiración contra la integración de la vida urbana.

Considerando estos elementos que forman parte de las tendencias de mundialización, las ciudades resultan puntos de análisis interesantes en al menos dos sentidos: por un lado, al ser los ámbitos en que se manifiestan con mayor intensidad las transformaciones a nivel global y al mismo tiempo, por ser espacios en donde estas transformaciones se gestan, de manera que son a su vez receptoras y productoras de los cambios. Ante estos dos ámbitos, las ciudades, más que lugares, deberían de ser consideradas como procesos donde la multiplicidad cultural, lo metropolitano como espacio de contacto de lo central con lo periférico y la globalidad expresada como intervención en lo local, promueven con gran rapidez una nueva visión del panorama urbano moderno.

Frente a estos procesos de transformaciones contemporáneas en donde la velocidad de la vida moderna, la transformación de los vínculos entre lo público y lo privado, el reordenamiento de las fronteras físicas y simbólicas de las naciones, el florecimiento del individualismo, la dilución de las diferencias entre el espacio rural y urbano, nos colocan en un escenario complejo que obliga a establecer nuevas formas de mirar, interpretar y analizar los fenómenos sociales.

En este contexto parece interesante abordar el papel del territorio en la actual estructuración de la vida social urbana. El crecimiento metropolitano de la ciudad de México en las últimas tres décadas se evidencia a partir de la incorporación de nuevos municipios a la zona metropolitana que promueve una notable continuidad urbana favorecedora de altas densidades que han llevado a generar una ciudad cada vez más fragmentada y heterogénea, agudizada por sus problemas de contaminación, pobreza y delincuencia, pero separada por diferentes relaciones simbólicas que se expresan a través de un encuentro de diversos

modos de vida que sintetizan la interconexión de múltiples culturas dentro del entramado urbano de esta gran metrópoli.

En este conjunto de temáticas es posible ubicar la pregunta ¿en la actual configuración de nuestra modernidad urbana, el territorio ha dejado de ser un referente de identidad y de vida importante para los habitantes?.

Este trabajo examina cómo las personas construyen y experimentan la identidad local a través del uso, apropiación y significación del territorio habitado en distintos contextos socio–espaciales. Tiene como supuesto básico que aunque el territorio local urbano pareciera estar en constante transformación y en una quiebra de sentido ante las actuales tendencias de las tecnologías de comunicación y la inmersión de los ámbitos de lo privado y lo doméstico que influyen en la vida urbana contemporánea, éste no se borra, ni extingue; el territorio sigue siendo soporte aún de procesos económicos, políticos, sociales y culturales importantes, sigue funcionando como soporte privilegiado de la actividad simbólica debido a que posee una inercia y especificidad social capaz de estructurar desde la misma temporalidad común sentidos y relaciones sociales.

En un primer punto de partida, el territorio no es sólo una variable geográfica con ciertas delimitaciones administrativo-políticas, sino también es un espacio simbólico, un espacio de significación, de representaciones y prácticas.

Un segundo punto, es reconocer que las identidades individuales son ininteligibles sin un referente socio–territorial tomado no como una variable abstracta, sino como un referente concreto. A partir de esto, se considera que las identidades se refrendan mediante el reconocimiento de espacios (territorios) colectivamente construidos que funcionan como referentes de identificaciones y pertenencias sociales.

Para la realización del estudio, el trabajo de campo se desarrolló en Huixquilucan, un municipio metropolitano que se ubica al poniente de la ciudad, colindante con la delegación Cuajimalpa y el municipio de Naucalpan. El municipio de Huixquilucan esta conformado por una gran heterogeneidad de espacios urbanos. Por un lado, se encuentra una zona rural en donde coexisten antiguos pueblos, rancherías y barrios con arraigo histórico, y por otro se destaca una zona urbana que se conforma de colonias – con reciente formación de

diferentes características urbanas y sociales- y fraccionamientos residenciales de tipo medio y alto.

Para desarrollar el tema en cuestión decidí tres localidades diferentes de este entramado urbano: la ranchería de Piedra Grande, el pueblo de Santa Cruz Ayotuxco y la colonia los Pirules, ya que pues, consideré que a través de esta diversidad de espacios sería factible analizar y comprender cómo se construyen actualmente las identidades territoriales que se articulan a las relaciones sociales de los habitantes en determinados contextos espaciales.

Debo de reconocer que al elegir estas tres zonas de estudio, asistí con la clásica idea antropológica del continuum folk-urbano, campo-ciudad. En donde los contrastes entre una zona y otra me llevarían a una conclusión por demás evidente; comunidad tradicional igual a un fuerte lazo de arraigo y pertenencia al territorio; localidad urbana, falta de identificación con su espacio y escasos vínculos sociales. Sin embargo, me encontré con elementos que de cierta forma echaron abajo este primer supuesto teórico. Lo primero que llamó mi atención fue que ante el acelerado crecimiento de la metrópoli, cómo estas localidades a su modo incorporan, asumen y reinterpretan las transformaciones que se gestan en la vida cotidiana, apropiándose las o excluyéndolas.

Por otra parte, la estrategia metodológica que elegí para estudiar estos tres entornos urbanos fue las entrevistas formales, complementada con diálogos más informales, observación directa de acontecimientos formales e informales de la interacción social durante el trabajo de campo y sobre todo, el recurso que me fue de más utilidad, el registro fotográfico. Este registro visual representó un instrumento de gran ayuda para entender más cabalmente cómo los habitantes de cada zona desde su particular punto de vista, perciben, valoran y significan su entorno habitado y a partir de estos elementos construyen sentidos, representaciones y una serie de significados que cargan y nutren a ese espacio.

A los informantes que participaron en el ejercicio, se les dio la libertad de que ellos mismos tomaran sus propias fotografías de los aspectos que más les gustara y desagradara de su entorno espacial habitado. Una vez hecho este primer paso, se les pidió a cada uno de los consultados que explicará el contenido de la imagen captada. El número de participantes y la diversidad de fotografías que se obtuvieron fue muy amplia, sin embargo para el objetivo

del trabajo, sólo se presentan aquellas imágenes que ofrecen y construyen una visión colectiva de cada asentamiento.

En este marco, el trabajo se ordena en cinco capítulos que exploran la construcción de la identidad territorial.

En el primer capítulo hago una reflexión teórica a partir de la sociología urbana para analizar el contexto en que las ciudades transformaron han transformado la vida social de los habitantes y a partir de aquí, analizar la importancia del papel del territorio en la configuración moderna actual. Después, se presentan los conceptos de territorio, espacio, identidad social y pertenencia socio-territorial, que son las nociones básicas que ayudan a explicar la identidad territorial, aparte se desarrollan otras nociones que son el complemento de estos primeros cuatro conceptos, que los agrupé bajo el título de operadores significativos del espacio.

En el capítulo siguiente abordo la dinámica del crecimiento metropolitano de la ciudad de México, los factores que han contribuido a su desarrollo y expansión provocando la incorporación de nuevos municipios a su zona metropolitana; después continúo con un breve desarrollo histórico del municipio de Huixquilucan, que permite ubicar el escenario donde se desarrolló el trabajo de campo.

En el tercero, cuarto y quinto capítulo se destacan cada una de las zonas de estudio, se presenta la etnografía de cada lugar, que da cuenta como los habitantes de cada uno de estos espacios construye su identidad y pertenencia local y a la urbe. Cada una de las etnografías se complementa con su respectivo apartado de imágenes sobre el espacio habitado. Por último presento mis conclusiones sobre la mutua influencia del territorio y la identidad social en el campo de la transformación urbana.

Capítulo I. Espacio, Territorio y Ciudad: una aproximación teórica.

La ciudad moderna en el contexto actual en el que vivimos, nos emplaza a pensarla como un vasto y amplio territorio, el cual ha sido tapizado por grandes edificaciones de concreto, y en el cual se despliegan movilizaciones de personas, autos, bienes, funciones y servicios. Sin embargo, además de esta impresión inicial cabría también mencionar que dentro de las ciudades se gesta una nueva fisonomía del panorama urbano, producto de los constantes cambios que genera la modernización. Por un lado, se habla del crecimiento desordenado de las ciudades, el cual ha sido generador de graves problemas y fuertes desigualdades sociales, y por el otro, se habla de la inserción de las ciudades en la mundialización de la economía y en el proceso de globalización.

Ambos procesos, junto con las crecientes innovaciones tecnológicas y de información, han producido fenómenos entre los que destacan, un desmoronamiento de la vida pública, y una tendencia hacia la disolución y fragmentación de fronteras, que con frecuencia conllevan a un decaimiento de la vida urbana de los habitantes de las grandes ciudades.

Ante estos cambios y transformaciones a los que están sujetas tanto las ciudades como la vida urbana de sus habitantes, es importante revisar las reflexiones y planteamientos que se formularon a principios del siglo pasado sobre el tipo de sociedad y cultura que la urbanización genera y que dio paso al surgimiento de la sociología urbana. A partir de este tipo de planteamientos se empieza a manifestar un interés por el estudio de la organización social y cultural que produce la ciudad.

El primer esfuerzo teórico en tratar de entender y explicar el surgimiento de las sociedades modernas, así como los procesos sociales de carácter urbano que se genera dentro de las ciudades, se debe a la Escuela de Chicago o también conocida como Escuela de Ecología Urbana.

Robert E. Park, fue uno de los más importantes exponentes dentro de esta escuela de pensamiento. Se interesó por los problemas sociales que la ciudad de Chicago comenzaba a experimentar debido a la migración, el crecimiento físico y demográfico y la

industrialización de la ciudad. Para Park, la ciudad es una comunidad¹ en donde se pone de manifiesto diversas relaciones de interdependencia entre los habitantes, las cuales son regidas por un mecanismo de competencia social que conlleva a una diferenciación socio-espacial de la ciudad. Destaca además que el principio activo que ordena y regula la vida dentro de la ciudad (o comunidad humana) es el de “la lucha por la existencia”, dicho principio darwiniano ayuda a “regular el número de organismos vivos, controla la distribución y preserva el equilibrio” (1988: 93).

Además de la lucha intensa que se desencadena por sobrevivir en una sociedad en constante cambio y transformación, Park explica que la ciudad se ve sometida a un proceso de competencia, el cual “opera en la comunidad humana ... para recuperar y restaurar el equilibrio comunitario cuando éste resulta distorsionado por la actuación de algún factor intruso procedente del exterior” (p.97).

La competencia ejerce un control sobre las relaciones de los individuos y los grupos sociales y ayuda a explicar la conformación de las distintas “áreas naturales” de una comunidad metropolitana. Las áreas naturales como estructura espacial de la ciudad, no sólo se definen por las funciones y actividades que se realizan dentro de éstas, sino que a la vez definen a la población que las habita, su posición que ocupa dentro del territorio urbano, así como en la estructura social, además de determinar la conducta social y el comportamiento colectivo de sus habitantes.

Tal y como lo expresa Park: “La lucha de actividades e instituciones comerciales por un emplazamiento estratégico determina a la larga los rasgos fundamentales de la comunidad urbana. La distribución de la población, así como la ubicación y límites de las zonas residenciales que esta población ocupa, están determinados por un sistema de esfuerzos semejantes, pero subordinados” (p.98).

¹ En el planteamiento analítico de Park, la comunidad remite a un aspecto específico de la organización humana, el cual está identificado teóricamente como procesos desorganizados e inconscientes por medio de los cuales las poblaciones humanas se ajustan a su medio ambiente. Este esquema en el cual se expresan los fenómenos de la naturaleza le permiten a Park descubrir rasgos invariables en la estructura de la ciudad, como imagen de una naturaleza humana inmutable. Entendido como un tipo ideal, el concepto de comunidad, recalca las relaciones simbióticas, la dimensión espacio – tiempo, la estructura física, la competencia y la división del trabajo de los miembros de un conglomerado humano.

“Así, el principio de dominación, al operar dentro de los límites impuestos por el territorio y otros aspectos naturales del emplazamiento, tiende a determinar el modelo ecológico general de la ciudad y la relación funcional de cada una de las zonas de la ciudad para con las otras” (p.99).

Unos años más tarde Louis Wirth presentó un texto que en gran parte resumía los aportes de esta corriente teórica: *El urbanismo como forma de vida* [1938]. Wirth señala que el proceso de modernización trajo consigo el fenómeno urbano y el surgimiento de las grandes ciudades, así como determinadas características que distinguen a los habitantes de las urbes. Los procesos sociales que se generan en la ciudad se entienden con base en la dualidad campo-ciudad o rural-urbano, en donde se manifiestan estilos de vida diferentes. La comunidad rural se presenta según Wirth, dominada por la costumbre, la homogeneidad y la solidaridad de sus habitantes, así como por un ritmo lento y tranquilo de la vida. La sociedad urbana en cambio se encuentra vinculada a fenómenos tales como la heterogeneidad de su población, la gestación de la división social del trabajo y una mayor racionalización, entre otros factores, los cuales conducen a la sociedad a un proceso de anomia y de desorganización social.

La ciudad, desde esta perspectiva, permite la formación de una personalidad típica del habitante de la urbe. Wirth explica que el urbanismo de la ciudad se caracteriza por la interrelación de tres elementos que son: número, densidad y heterogeneidad de población. Dichos elementos propician el tipo de comportamiento que distingue a los habitantes de la ciudad. Este comportamiento consiste en la disolución de los lazos de solidaridad, la competencia, la diferenciación, el individualismo, un débil sentido de pertenencia y arraigo al territorio, así como relaciones personales superficiales, impersonales, transitorias y segmentadas².

Wirth señala que estos rasgos que caracterizan la personalidad de los habitantes de la ciudad y que modifican las conductas y las relaciones sociales establecidos entre ellos, se explican por el aumento en el tamaño de la población. Superada una fase crítica del tamaño

² Estos planteamientos tienen un antecedente en la filosofía alemana. Simmel por ejemplo, sostenía que las relaciones sociales de los habitantes de la ciudad se rigen a través de una lógica del dinero, de la mercantilización de las cosas, así como de una marcada división del trabajo, todo ello como producto de la consolidación del capitalismo. Estas variables a su vez, propician determinadas características en la personalidad del habitante de la metrópoli que lo hacen ser indiferente, superficial y apático; regido por una mentalidad calculística, objetiva e individual.

se produce heterogeneidad y diferenciación entre los habitantes de la metrópoli, así como una mayor gama de variaciones individuales. Estos factores conducen a una segregación espacial de los individuos a partir de su color, su herencia étnica, su condición económica y social, sus gustos y preferencias. Además, la segregación espacial junto con la movilidad de población limitan la posibilidad de que la gente se conozca y por lo mismo desfavorece la creación de lazos de solidaridad, así como relaciones personales cercanas y permanentes. En este sentido, la ciudad propicia el debilitamiento de las antiguas bases de cohesión social y fomenta a su vez una cultura moderna despersonalizada e inestable.

Los planteamientos de Park y Wirth, dan cuenta del interés y de la preocupación por entender a la ciudad como una expresión de la sociedad industrial, producto de la disolución de las diferencias entre el espacio rural y el espacio urbano moderno. Esta transición permitió explorar el nuevo cambio cultural que se gestaba dentro de la ciudad, y que daba paso al surgimiento de determinados valores, normas y conductas que se expresan en un determinado modo de vida derivado de la expansión de la división del trabajo y de la complejización de los roles sociales.

Hay que destacar que la visión que presentan tanto Park como Wirth sobre la ciudad, trata de los cambios que genera la nueva cultura urbana en la sociedad contemporánea. Además se advierte en ella una cierta visión pesimista de los efectos que genera la urbanización y la modernidad sobre la vida de los habitantes de la ciudad, que se expresa en fenómenos tales como: desorganización social, anomia, despersonalización, individualismo, así como un débil sentido de pertenencia al territorio.

Sin embargo, conforme transcurrieron los años, el determinismo ecológico de la Escuela de Chicago fue insuficiente para explicar los nuevos cambios y transformaciones urbanas de las ciudades modernas. Fue hasta la década de los años sesenta³ que la sociología urbana inicia una nueva reflexión teórica sobre la ciudad, pero ahora lo hace desde el punto de vista de la teoría marxista. El nuevo pensamiento sociológico marxista se nutre de las aportaciones teóricas de pensadores como: Henri Lefebvre, Manuel Castells, Christian

³ La Escuela de sociología urbana francesa inicia sus reflexiones teóricas a partir de los años veinte y cuarenta del siglo pasado; sin embargo, es a principios de la década de los años cincuenta cuando se crea el primer grupo de investigadores franceses en el campo de la sociología urbana. Dicho grupo fue dirigido por Chombart de Lauwe, quién recupero algunas de las propuestas teóricas de la Escuela de Chicago.

Topalov, Jean Lojkin, de donde surgirá la mayor producción teórica que distinguirá a esta corriente teórica.

La aproximación marxista de la ciudad contribuyó a superar el determinismo ecológico al colocar en un primer plano el problema del poder y los procesos sociales en el análisis de la estructura urbana. Desde esta perspectiva, la ciudad ya no es concebida como un espacio generador de determinadas conductas sociales, sino como una expresión del sistema capitalista, en donde se reproducen las relaciones de producción de la sociedad moderna. La preocupación por entender los nuevos problemas urbanos producto de la expansión del sistema capitalista sobre las ciudades, llevó a los teóricos a destacar no solamente el análisis de la política estructural urbana de la ciudad, sino también a poner mayor énfasis a aspectos como: los movimientos sociales, la gobernabilidad⁴ de las ciudades y la economía de las grandes urbes.

Por lo tanto, el gran mérito con el que cuenta la sociología urbana marxista es el de haber renovado y replanteado la producción teórica de lo urbano efectuada a principios del siglo XX. Desde esta corriente, la ciudad y el territorio son estudiados desde sus múltiples significaciones, es decir: “La ciudad emerge así como producto y productora de una gran pluralidad de actores. También es considerada como causa y efecto de los distintos aspectos que integran la vida y la acción individual. Aparece por lo tanto, como espacio económico, como espacio simbólico, como espacio afectivo, como espacio político, como vida cotidiana, como ámbito de placer y de reencuentro, [...] en fin, como espacio de la diversidad social” (Lezama, 1998: 296).

En la actualidad las ciudades modernas pueden ser consideradas como territorios fragmentados, que están constantemente sometidos a intercambios económicos, así como a crecientes innovaciones tecnológicas y de información, producto de la inserción en el proceso de globalización. Los efectos socio-espaciales que producen estos nuevos cambios y transformaciones se reflejan en fenómenos tan difundidos como el individualismo, el decaimiento de lo social y de la vida pública y la tendencia hacia la desterritorialización de

⁴ De acuerdo con Arbos y Giner, la gobernabilidad se refiere a la cualidad propia de una comunidad política, según la cual, sus instituciones de gobierno actúan eficazmente dentro de su espacio de un modo considerado legítimo por la ciudadanía, permitiendo así, el libre ejercicio de la voluntad política del poder ejecutivo mediante la obediencia cívica del pueblo.

los territorios. Dichos fenómenos modifican profundamente la estructura espacial y social de las ciudades y con frecuencia atentan contra la integridad de la vida urbana.

Las nuevas transformaciones por las que atraviesan las ciudades contemporáneas hacen pensar que reflexiones como la de Wirth pueden volver a tomar importancia, en el sentido de que él planteó que el desarrollo del urbanismo trae consigo procesos de desorganización social y anomia. Sin embargo, hay que resaltar que aunque las ciudades modernas manifiestan algunas de estas características, no necesariamente deben de ser vistas como generadoras de procesos de desintegración social; más bien hay que entender a la ciudad “no solamente como un territorio que concentra a un importante grupo humano y una gran diversidad de actividades, sino también como un espacio simbiótico ... y simbólico, (que integra culturalmente y da identidad colectiva a sus habitantes y que tiene un valor de marca o de cambio hacia el exterior) se convierte en un ámbito de respuestas posibles a los retos económicos, políticos y culturales de nuestra época” (Borja y Castells, 1997: 148).

Las ciudades constituyen una forma particular de articulación del espacio, el tiempo y las relaciones sociales. Sin embargo, la intensidad de los problemas urbanos (congestión vial, contaminación del aire y el agua, déficit de vivienda y servicios básicos e inseguridad ciudadana) y las fragmentaciones que la ciudad genera, impide a los habitantes de la urbe crear vínculos de identidad y de pertenencia al territorio.

Si la experiencia urbana de los habitantes de las ciudades ha cambiado, cabe preguntarse entonces ¿cómo se organiza un espacio social desde necesidades y formas de simbolizar lo cotidiano en condiciones de diferencia y alteridad?, ¿cómo se construyen actualmente las identidades territoriales que se articulan a las relaciones sociales de los habitantes en determinados contextos espaciales?, y además ¿cómo se realiza y se construye la apropiación del espacio urbano a través de las prácticas cotidianas?.

A estas preguntas se busca responder no desde una visión sociológica, sino desde una perspectiva antropológica. Este trabajo responde, en primer lugar, a la intención de acercarnos al conocimiento, comprensión y análisis de cómo las personas experimentan y expresan la identidad local a través de la apropiación, uso y transformación del espacio urbano. El espacio urbano de la ciudad se plantea aquí como un espacio social cambiante,

como un elemento de enorme plasticidad en donde se produce y organiza la interacción social y cultural. Es decir, al espacio urbano no lo podemos pensar como una variable geográfica o como un referente material constituido por estructuras estables, funciones y gente, sino como el resultado de un proceso dinámico, social y simbólico, a través del cual los distintos actores que participan de esta experiencia urbana son los que usan, se apropian y transforman el espacio a través de las interacciones y prácticas cotidianas que se crean y recrean dentro del entorno urbano de la ciudad.

Conceptos para el estudio de la identidad territorial

En este apartado propongo una terminología para estudiar y explicar la identidad territorial en espacios internamente diferenciados. Cuatro conceptos son fundamentales para crear la base a partir de la cual se estudiará la conformación de la identidad territorial: espacio, territorio, pertenencia socio-territorial e identidad social. Dichos conceptos tienen por objetivo brindar los instrumentos que servirán a la descripción etnográfica que se desarrollará en capítulos posteriores sobre las tres áreas de estudio que se localizan en el municipio de Huixquilucan.

La relación entre el espacio y el territorio

El espacio es un producto entre otros del pensamiento humano, y como tal ha sido objeto de estudio por parte de diversas disciplinas y campos del conocimiento, dando como resultado múltiples concepciones sobre el término, partiendo desde aquellas definiciones más abstractas que representan al espacio como una “variable geométrica” o como una “extensión finita de la tierra”, hasta aquellas nociones más moderadas y de implicación subjetiva que lo asocian a categorías sociales, culturales y simbólicas.

Dada la variedad de significados que se le atribuyen al término y sin intentar ser exhaustiva, propongo partir de la concepción de espacio de Gilberto Giménez, quién lo concibe como: “la materia prima del territorio o, más precisamente como la realidad material preexistente a todo conocimiento y a toda práctica”. Por lo tanto “el espacio tendría entonces una

relación de anterioridad con respecto al territorio, y se caracterizaría por su valor de uso ... ”
(Giménez ,2000: 22).

El espacio ha sido instrumento de mediación entre grupos e individuos, un receptáculo en donde se organiza y se forma la vida social de los hombres. Además “ha servido de “operador” para entender y explicar, en diferentes contextos, las relaciones que los hombres tienen con su entorno, y que establecen entre sí, creando así espacios sociales convenidos, es decir, delimitados ” (Provansal, 2000: 6).

A lo largo del tiempo, el espacio ha sido apropiado y construido de diversas maneras por los grupos humanos, quienes le han atribuido diversos valores, funciones y significados que se expresan en un espacio delimitado, llamado territorio.

Para Giménez, el territorio sería: “el espacio apropiado y valorizado –simbólica e instrumentalmente– por los grupos humanos” (2000:21). Si bien, cuando hablamos de territorios hacemos referencia a un espacio físico con determinados límites y fronteras (reales o imaginarias) que lo nombran y lo definen socialmente y que permiten distinguirlo, en realidad nos estamos refiriendo a nociones abstractas y conceptuales. Es decir, si nos conformásemos con aceptar esta reducida visión microscópica de lo que es un territorio, caeríamos en el error de reducir el territorio a un mero “escenario” que progresivamente se ha ido llenando de estructuras fijas que definen funciones específicas, un cúmulo en donde transitan y se efectúan actividades económicas, sociales y políticas.

Por lo tanto, el territorio no puede ser entendido y reducido a una dimensión funcional, ésta tiene que trascender, tal y como lo señala Giménez :

“[...] el territorio responde en primera estancia a las necesidades económicas, sociales y políticas de cada sociedad, y bajo este aspecto su producción está sustentada por las relaciones sociales que lo atraviesan; pero su función no se reduce a esta dimensión instrumental; el territorio es también objeto de operaciones simbólicas y una especie de pantalla sobre la que los actores sociales (individuales o colectivos) proyectan sus concepciones del mundo” (p.23).

En este punto coincido con el planteamiento de Giménez, en el sentido de reconocer que, el territorio no es solamente una extensión física de la tierra o una variable geográfica con

determinados límites y fronteras político-administrativas; y que está destinado a cumplir con ciertas funciones, sean éstas económicas, políticas o sociales. Es decir, el territorio no representa un mero “escenario” contenedor de estructuras estables, funciones y gente, sino que alude también a procesos simbólicos, los cuales son resultado de una acción combinada de significados, representaciones y prácticas socioculturales que son construidas por las personas y los grupos al compartir un referente cultural determinado.

Es decir, hay que entender al territorio como un “producto del medio ambiente físico, de la historia y de la cultura” (Ibid.,35). Si bien es cierto que, el territorio es un espacio de interacción inmediata entre el hombre y su medio ambiente, esta interacción trasciende cuando el ser humano se apropia de ese espacio con el objetivo de ocuparlo, construirlo y a su vez modificarlo, al mismo tiempo que en él plasma y moldea una serie de prácticas y técnicas que lo organizan, lo marcan y lo categorizan espacial, social y temporalmente, cargándolo así de identidad e historia, atribuyéndole con ello una capacidad simbólica. Por lo tanto:

“El territorio fue y sigue siendo un espacio donde habitamos con los nuestros, donde el recuerdo del antepasado y la evocación del futuro permiten referenciarlo como un lugar que aquél nombró con ciertos límites geográficos y simbólicos. Nombrar el territorio es asumirlo en una extensión lingüística e imaginaria, en tanto que recorrerlo, pisándolo, marcándolo en una u otra forma, es darle entidad física que se conjuga, por supuesto, con el acto denominativo ” (Silva,1992 :48).

En este contexto de complejización y de transformación de los territorio urbanos, es importante estudiar cómo las personas actualmente construyen el sentido de pertenencia a un lugar y cómo experimentan y expresan la identidad local. Por ello, considero necesario superar la visión determinista que se tiene del territorio y que lo reduce a un simple “contenedor” o “escenario” y pasar a explorar la significación cultural del territorio. Para entender y explicar cómo se construye la significación cultural del territorio es necesario tomar en cuenta el punto de vista de las personas, capturar e interpretar el significado que adquiere el espacio urbano en la vida cotidiana de la gente. Esto se debe a que, el espacio social urbano no solamente se carga de sentido por lo construido en él o por sus edificios, plazas, calles o monumentos, sino también por lo que las personas le imprimen a ese espacio a través de sus relaciones de uso, de sus recorridos cotidianos, en las formas de marcarlo, rechazarlo y apropiarlo. Este constante juego de representaciones y prácticas del

espacio nos conduce a un encuentro de especial subjetividad con el territorio; es decir, se pasa de un territorio habitado y vivido como una realidad objetiva “externa” a un territorio percibido y valorizado, que es semantizado subjetivamente como una realidad territorial “interna”. Como lo destaca Armando Silva, el territorio es percibido y representado por las personas y los grupos sociales como una entidad fundamental del “microcosmos” y “la macrovisión”:

“Estos dos ejercicios, denominar y recorrer, han de evolucionar hacia el encuentro de la región llamada territorio ... la microvisión del mundo pasa por el microcosmos afectivo desde donde se aprende a nombrar, a situar, a marcar el mundo que comprendo no sólo desde afuera hacia adentro, sino originalmente al contrario, desde adentro, desde mi interior psicológico o los interiores sociales de mi territorio, hacia el mundo como resto” (p.48).

Si el territorio puede ser apropiado por las personas como objeto de representación simbólica, también puede realizarse a través de procesos afectivos que permiten la construcción de lazos y sentimientos de pertenencia con ese lugar. Las personas en su constante ir y venir construyen y reconstruyen constantemente el territorio, creando con ello referentes importantes de identificación e identidad con determinados espacios. En este sentido, por ejemplo, el lugar donde se vive forma parte de un conjunto más amplio de referencias individuales o colectivas; ya sea por ser el lugar donde se nace y crece o porque es el lugar donde se eligió o les tocó vivir. Es decir, existe una interacción estrecha entre la persona y el lugar. Dicho de otro modo, las personas y los grupos se identifican con un lugar a través de las referencias que puede obtener de él – espacio físico, ubicación, diseño arquitectónico, por su belleza natural, etc. –, pero también a través de los significados que se le asignan a esos espacios – como puede ser referente de seguridad, estabilidad, peligro, caos ,etc.-, produciendo con ello nociones de arraigo y desarraigo territorial.

En este caso, el territorio como espacio de interacción social se presentará como un espacio de sentido inscrito y simbolizado por parte de los miembros de una comunidad determinada, quienes más allá de ciertos límites y fronteras físicas, aluden y asocian el territorio a una cultura, a una historia, a una tradición y a una memoria colectiva, así como a otros referentes importantes que determina la pertenencia de las personas a determinados colectivos sociales.

Por lo tanto, antes de profundizar en la relación del territorio con los procesos identitarios, es pertinente partir de la idea de que las identidades territoriales (locales, regionales) tendrán que definirse primeramente en términos de la noción de pertenencia socio-territorial.

Sobre la noción de pertenencia socio-territorial

Gilberto Giménez señala que si bien el territorio puede ser apropiado instrumental y funcionalmente, éste también puede ser objeto de apego afectivo y creador de una pertenencia socio-territorial. Por ello, esta noción designa: “el estatus de pertenencia a una colectividad ... caracterizada prevalentemente en sentido territorial, es decir, en el sentido de que la dimensión territorial caracteriza de modo relevante la estructura misma de la colectividad y de los papeles asumidos por los actores” (2000, p.31).

En este sentido, el territorio desempeña una función “determinante” en la conformación de identidades individuales y colectivas. Por ejemplo, el lugar donde uno nace forma parte de un conjunto más amplio de referencias que van desde niveles espaciales locales –como es la colonia, el barrio, el vecindario o el pueblo –, y que pasa por escalas intermedias – como es la delegación, el municipio, la provincia o la región –, hasta llegar a escalas más amplias que tienen que ver con un Estado-nación, en donde se elaboran narrativas de adscripción a determinados colectivos, dando origen a el surgimiento de nacionalismos.

En efecto, los individuos participan en múltiples ámbitos de interacción y de constitución de relaciones sociales y es precisamente mediante el proceso de socialización como los actores interiorizan progresivamente una variedad de elementos simbólicos hasta llegar a adquirir el sentimiento y el estatus de pertenencia, dotando de sentido social y cultural sus relaciones con el territorio. De esta forma, el territorio se erige como un elemento clave en el contexto de la acción y de las relaciones humanas, a la vez que abre campos diversificados para la formación de identidades.

Sin embargo cabe aclarar que, la pertenencia a un territorio no solamente se presenta a través de una variable geográfica, sino también a través de una multiplicidad de referencias y prácticas que orientan y dan sentido a la vida social de los sujetos.

Lo anterior significa que: “la pertenencia socio-territorial se articula y combina en un mismo individuo con una multiplicidad de pertenencias de carácter no territorial”. Por lo tanto, “la propia pertenencia socio-territorial tiende a fragmentarse, tornándose multifocal y “puntiforme” para muchos individuos marcados por una prolongada experiencia itinerante...”. “En muchas situaciones, el apego territorial asume un valor simbólico – expresivo y una carga emocional directamente y por sí mismo, sin pasar por la mediación de la pertenencia a una comunidad local fuertemente integrada desde el punto de vista normativo” (Giménez , 2000 :33).

El pertenecer a un determinado territorio –sea este urbano o rural- implica reconocer límites y fronteras (físicas o imaginarias) que pueden ser asumidas por una colectividad que las identifica como propias, pero también implica reconocer una serie de prácticas y reglas que regulan el comportamiento y la conducta de los sujetos sociales, a su vez que permite y hace posible la acción social. La pertenencia socio-territorial se nutre y se mantiene a través de las representaciones y de las prácticas que se entretajan en la vida cotidiana. Es decir, la pertenencia significa formar parte de lo que constituye la comunidad, ser un depositario de valores y tradiciones, en fin, significa compartir un complejo simbólico-cultural determinado. Sin embargo, cabe añadir que aunque la pertenencia socio-territorial presente un grado de coherencia en cuanto a las identificaciones que se pueden generar al interior de una comunidad determinada, los elementos que la constituyen pueden ser ambiguos y en consecuencia poseer significados distintos para sus miembros.

Se ha señalado anteriormente que el territorio puede ser objeto de apego afectivo y como tal, también creador de un sentido de pertenencia que orienta y ubica a las personas y a los grupos espacialmente; a la vez que asigna una mayor o menor profundidad de involucramiento e identificación social que se refleja en el plano de la identidad.

Si el territorio es un espacio simbólico que puede ser usado y apropiado, y que permite la construcción de lazos y sentimientos de pertenencia a un lugar determinado, cabría cuestionarse si el territorio puede ser también un depositario importante en la construcción de identidades, o más precisamente, ¿puede el territorio ser un referente importante en la construcción de identidades territoriales? Además, y retomando el cuestionamiento que se planteó al principio de esta segunda parte del capítulo; ¿cómo se construyen actualmente

las identidades territoriales que se articulan a las relaciones sociales de los habitantes en determinados contextos espaciales?

Para desarrollar estos planteamientos es necesario discutir qué es lo que se va a entender por identidad territorial, pero antes de proceder a la definición, es importante partir del concepto de identidad social.

La construcción de la identidad social

El concepto de identidad ha sido objeto de controversias teóricas y metodológicas importantes dentro de las ciencias sociales, debido a la multiplicidad de definiciones que se han generado alrededor del término. Sin embargo el concepto de identidad se ha ido construyendo entorno a la idea de integración. Dicho planteamiento encuentra su vertiente en la concepción dukhemiana de la supremacía de lo social sobre lo individual. Desde esta perspectiva, la identidad cumple la función de reducir las tensiones existentes entre la conciencia individual y la conciencia colectiva, obteniendo con ello una sociedad ampliamente integrada y cohesionada para la construcción del consenso y la reproducción social.

Si bien, la identidad es una noción que se asocia con la idea de unidad e integración, dicha caracterización resulta insuficiente cuando a ésta se le trata de analizar como un proceso estático; más bien la identidad debe de abordarse desde un punto de vista dinámico, como un proceso que constantemente está en movimiento, cambiando y reconstituyéndose. Es en este contexto, que la identidad, como un proceso cambiante, presenta un abanico de posibilidades en la formación de diversas identidades que se constituyen a partir de múltiples ámbitos de interacción, así como de un conjunto de relaciones sociales que le dan cuerpo.

Por todo lo anterior, me parece importante que para analizar el concepto de identidad social es necesario tomar como punto de partida por lo menos, dos ejes: el que vincula lo individual a lo colectivo y el que vincula la estabilidad al cambio (Portal, 1997), y así establecer un diálogo entre estas dos posiciones.

Antes de adentrarme a la concepción de identidad social, me parece sugerente partir de la propuesta de Ana Portal cuando plantea que un primer aspecto que hay que tomar en consideración al momento de hablar de identidad:

“es que ésta no puede pensarse como un objeto que se posee y se otorga de generación en generación ..., ni como un conjunto de rasgos que se pueden describir de manera permanente ..., ni como una “naturaleza” o esencia en sí misma. La identidad debe pensarse como un proceso de contraste con otros –lo cual implica un proceso de identificación y reconocimiento–, siempre en movimiento y por lo tanto siempre reconstituyéndose” (Portal, 1997:51).

A las identidades sociales se les ha definido como: “el cúmulo de representaciones compartidas que funciona como matriz de significados y define y valora “lo que somos y lo que no somos” (De la Peña y De la Torre,1994: 25).

Además el concepto de identidad se conforma y agrupa de diversas experiencias significativas como lo destaca Giménez: “La identidad social puede constituirse a través de tres dinámicas no excluyentes: por pertenencia a un grupo, red social, o marco institucional espacialmente situado; por referencia a ideas y valores que trascienden las fronteras del aquí y ahora, y por contraste, es decir, por distinción y oposición a otros u otros” (Giménez , 1993, citado por De la Peña y De la Torre, Op. Cit .: 26).

Sin embargo, las identidades sociales, como lo señala Hobsbawn, también se pueden definir de manera negativa:

“Nosotros” nos reconocemos como “nosotros” porque somos diferentes de “ellos”. Si no hubiera ningún “ellos” de los que somos diferentes, no tendríamos que preguntarnos quiénes somos “nosotros”. Sin ajenos no hay propios. En otras palabras, las identidades colectivas se basan no en lo que sus miembros tienen en común: puede que tengan muy poco en común excepto no ser los “otros” (1996: 42).

Si bien es cierto que la identidad se reconoce por su matriz unitaria de normas y valores compartidos que permite a los individuos y a los grupos crear lazos de pertenencia a una colectividad, dichos mecanismos no son los únicos en la conformación de las identidades, más bien la identidad es un proceso que se construye a partir de estos elementos, así como

de un sistema de relaciones y representaciones que permite a los individuos mostrarse a sí mismos y a los otros a través de recursos culturales distintivos.

Sin embargo, cabe añadir que la identidad, aunque presenta un grado de coherencia en cuanto a sus elementos constitutivos, no es ajena a tensiones y contradicciones. La identidad no supone necesariamente homogeneidad, debemos aceptar que la identidad está sujeta a cambios y que es abierta e inestable. Por tanto: “Las identidades colectivas no son internamente homogéneas, y por lo tanto no existen actos de identidad e interpretaciones de estos actos plenamente compartidos, cabalmente congruentes. Más bien los procesos conformadores de identidad están hechos de las negociaciones, de las expectativas, del planteamiento de ciertas interrogantes, de la evaluación crítica de los recursos culturales propios y ajenos, de la concepción de un futuro posible compartido ...”(Díaz Cruz, 1993: 65).

Por ello, la identidad puede ser vista como una construcción social, y por tanto como una elaboración simbólica que se crea y recrea en la interacción de la vida cotidiana, una experiencia que se moldea en el tiempo y en el espacio a través de diversas prácticas sociales que legitiman formas de vida y establece referentes para la acción de un grupo o sociedad dentro de un determinado marco cultural. De allí que, la identidad requiera de un referente espacial como uno de sus elementos constitutivos que contribuyen a su formación y reproducción. El espacio como variable geográfica, pero sobre todo como un recurso simbólico, permite a los individuos y a los grupos generar referentes de adscripción y pertenencia a diversas colectividades, así como estructurar su “mismidad” y diferencia frente a otros.

Así se entiende que: “El uso social de un espacio marca los bordes dentro de los cuales los usuarios “familiarizados” se auto reconocen y por fuera de los cuales se ubica al extranjero o, en otras palabras, al que no pertenece al territorio” (Silva,1992:53).

Es por ello, que los sujetos que habitan un territorio no sólo se apropian de él, sino que además buscan generar límites significativos desde dónde ordenar sus experiencias y prácticas cotidianas. El espacio como referente constructor de identidades representa un recurso privilegiado para acceder a los procesos en donde se estructura y produce el

sentido, se organiza el mundo y se establecen las normas y valores que orientan y regulan el comportamiento individual y colectivo.

La identidad de los individuos se expresa y objetiva en diversos espacios por donde se transita y se habita, a través de ellos los sujetos moldean parte de su experiencia e historia personal, así como sus deseos, emociones, expectativas, proyectos, fantasías, frustraciones, hábitos, costumbres y tradiciones que son y pueden ser inherentes al resto de los miembros de una comunidad. En este sentido, el contenido que los sujetos y los grupos le conceden a los espacios y territorios variará en función de las prácticas y significados que se generen en cada uno de ellos. En este marco espacial entran en juego la apropiación de un territorio, su delimitación y la manera de vivirlo, lo que permite crear diversas formas de pertenencia territorial.

Por todo lo anterior, es necesario destacar qué se entenderá por “identidad territorial”. Una primera aproximación que propongo es que la identidad territorial es un proceso de identificación y socialización que se enmarca dentro de un espacio acotado llamado territorio. Es decir, dicho proceso dota a los individuos de un sentido social y cultural que se expresa en un sentimiento de pertenencia a un lugar –un barrio, un pueblo, una colonia– a partir de los cuales se generan y definen límites y fronteras-reales o imaginarias– de un territorio que desde el punto de vista de los sujetos, posee una identidad que los distingue de otros territorios.

Esta primera aproximación teórica se verá reforzada en el siguiente apartado a través de la explicación de cinco componentes que son: arraigo, apego, memoria colectiva, percepción del espacio e imaginarios urbanos. Dichos componentes los he englobado bajo el nombre de operadores significativos del espacio. Estos operadores encuentran su base en la pertenencia socio-territorial, que es un de los referentes constructores de la identidad territorial.

Operadores significativos del espacio

El apartado anterior tuvo como objetivo fundamentar la base teórica de la identidad territorial. Cuatro han sido los conceptos que se han desarrollado hasta el momento. Sin

embargo, en esta segunda parte es necesario destacar nuevos conceptos teóricos. Nace de este modo la categoría de operadores significativos del espacio, en donde englobo cinco componentes que son: arraigo, apego, memoria colectiva, percepción del espacio e imaginarios urbanos . A través de estas categorías se analizará las formas a través de las cuales el espacio adquiere y produce una carga simbólica, a la vez que funciona como vínculo en la construcción de identidades.

Se mencionó anteriormente que, la identidad presenta como una de sus dimensiones constitutivas un sentimiento de pertenencia, que como lo destaca Anthony Cohen (1982) “ [...] significa mucho más que solamente haber nacido en un lugar. Significa formar parte de lo que constituye la comunidad, ser recipiente de la distintividad y conscientemente preservar la cultura, ser un depositario de valores y tradiciones, y un actor de sus habilidades, un experto en el lenguaje e idiosincrasia de tal manera que cuando se le nombra se le reconoce como miembro de una comunidad como un todo [...] ” (citado por Safa, 1998: 54) .

El concepto de pertenencia socio-territorial como un elemento importante en la formación de las identidades locales, designa el hecho de formar parte de una colectividad, a la vez que implica el compartir un complejo simbólico-cultural que orienta y guía la acción social. Sin embargo, cabe añadir que, la pertenencia requiere de una dimensión territorial para su reproducción. Esto supone que el territorio caracteriza de modo relevante la estructura de la colectividad incidiendo a la vez en las relaciones sociales en ellas entabladas, así como en los tipos de acción desplegados por los habitantes.

Por lo tanto, la construcción de lazos y sentimientos de pertenencia a una colectividad implica para los individuos contar con un referente socio-territorial que les permita organizar su interacción cotidiana. Estos parámetros físicos ayudan a los sujetos a apropiarse del espacio y favorecer la generación de referentes identitarios.

La pertenencia socio-territorial como elemento que influye en la conformación de las identidades nos permite adentrarnos a la significación cultural del territorio. Es decir, al carácter simbólico-expresivo del espacio. Es a través de este carácter subjetivo como el espacio puede ser escudriñado como objeto de representación y de apego afectivo. Esta idea

supone que los sujetos (individuales o colectivos) interiorizan el espacio integrándolo a su propio sistema cultural (Giménez, 2000).

El sentido del espacio: la conformación del arraigo y el apego

A continuación me interesa destacar qué se va a entender por arraigo y apego.

El Diccionario de la Real Lengua Española, define arraigo como *la acción y efecto de arraigar, verbo que significa echar raíces*. A su vez significa también, *fijar o establecerse de manera permanente a un lugar, vinculándose a personas o cosas* (1992:972).

Esta definición alude principalmente a un componente territorial y espacial. El arraigo desde esta perspectiva permite establecer un diálogo relacional con el territorio. Generalmente como sujetos, pero sobre todo como colectividades, estamos ligados a espacios que dotamos de significados y a los que consideramos como propios. Mediante los actos de nominación y uso se construye el territorio, y es precisamente a través de estos actos como las personas se apropian de los espacios trascendiéndolos.

Por lo tanto, se puede decir que el apropiarse y el crear un sentido de arraigo a un lugar significa también “controlarlo real o simbólicamente, y regular el uso que de él hagan otras personas. Es crear un sentido del lugar, volverlo familiar, investirlo de significados, cuidarlo, cultivarlo y generar sentido de pertenencia que permite la identificación. Es la capacidad de alterar o modificar ese espacio. También es tener derecho a incluir y excluir, y reglamentar formal e informalmente sus usos” (Francis,1989 y Engle Merry,1989; citado por Safa.,Op.Cit.:168).

La efectividad que algunos sujetos logran establecer con los espacios a diferentes escalas: barrios, pueblos, rancherías, colonias e incluso con la ciudad, cuando las dimensiones constitutivas de ésta lo permiten, conduce al arraigo.

En el arraigo se manifiesta una estrecha relación de los sujetos con sus prácticas cotidianas y con su medio ambiente inmediato, es decir, con el medio físico que cotidianamente les rodea, (la calle, la cuadra, el barrio); así como con un medio simbólico que permite el

tránsito de pautas de sentido que se traducen en patrones de reglas, códigos, valores, ideas y rituales.

Es por ello que el arraigo puede asociarse a dos procesos: uno que se refiere a la semiótica y otro a la estética. Tal y como lo destaca Katia Mandoky: “semiótico porque el arraigo depende de la significación y el sentido que otorgamos a las personas, lugares y prácticas cotidianas. Es también un asunto que concierne a la estética porque el arraigo está vinculado al modo en que percibimos nuestra realidad en términos sensibles. Así pues, que el arraigo concierna a la estética se debe a su dimensión vivencial y sensorial; que concierna también a la semiosis es el resultado de su formación desde procesos de significación del hábitat y de la sociedad” (1998: 198).

Por otra parte, el arraigo también se manifiesta a través de un sentido de ubicación y dirección que sitúa a los individuos y a los grupos espacialmente. Cada persona o grupo presenta una manera distintiva de marcar su territorio o su espacio, y una forma de hacerlo es a través de la construcción de límites y fronteras (reales o simbólicas, físicas o imaginarias). Mediante estos procesos, los sujetos no solamente se apropian de un territorio formal en el momento en que marcan y señalizan linderos y colindancias jurídico-políticas, o a través de la planificación y el trazo de calles y avenidas; sino también se apropian de un territorio simbólico, el cual se construye a partir de una serie de prácticas, recorridos, experiencias, sucesos e historias que acontecen en la vida cotidiana de los sujetos. De esta manera, el espacio se carga subjetivamente de significados, de sentimientos y afectos que permiten establecer o crear proyectos de vida individuales o colectivos.

El sentido de ubicación requiere también de un aprendizaje del territorio, este conocimiento se adquiere en primera instancia por el acto de nacer y habitar un lugar donde se eligió o les tocó vivir, este primer contacto permite a los individuos identificar y reconocer un espacio determinado; es decir, que el sentido de ubicación permite delimitar y diferenciar a un territorio de otro a través de diversas características físicas, culturales y sociales.

Por lo anterior, se puede decir que un espacio o un lugar está en realidad “tejido de costumbres y leyendas, de las etnias que lo habitan, de su historia, de sus olores y sabores,

de sus cocinas y mercados, de sus colores y luces, texturas y materiales, escalas e hitos” (Ibíd.).

Sin embargo, el conocimiento del territorio se conjuga y complementa a través de los diversos recorridos que se hacen del pueblo, el barrio o la colonia; es decir, del entorno local inmediato para después pasar a niveles o escalas más amplias como son el municipio, la provincia o la región. La experiencia cotidiana de vivir y transitar el espacio urbano permite descubrir rasgos y características distintivas de los lugares desde aquellos aspectos que parten de lo físico (ubicación, diseño arquitectónico, infraestructura, servicios, etcétera); hasta aquellos aspectos que se relacionan con la actividad perceptiva y con los imaginarios urbanos. Estos mecanismos permiten construir representaciones del medio ambiente, es decir funcionan como un mapa ordenador del sentido de ubicación. A través de este mapa cognitivo, el territorio puede ser nombrado y recorrido física o mentalmente, a la vez que funciona como un instrumento de evaluación en donde se pone a prueba las actitudes, capacidades, conocimientos y expectativas que tienen los individuos con referencia a un espacio, lugar o territorio definido.

En este sentido, cada espacio o lugar es una unidad compleja, un campo donde los individuos se relacionan de forma diferenciada con los elementos materiales y simbólicos de ese espacio. Por lo tanto, cada espacio se percibe y valora de distinta forma por quienes lo habitan o lo aprovechan, a la vez que puede ser signo de seguridad o peligro, motivo de orgullo o fuente de desarraigo. De esta manera aparece el espacio urbano como algo conocible, dominable y abarcable. Estas prácticas cognitivas establecen marcas urbanas, con representación particular, que son procesadas en el acto de estudiar, trabajar y abastecerse (Nieto,1998); en suma se puede decir que todo se vincula con el acto de habitar y vivir en la urbe.

Otro factor importante del arraigo es la permanencia. La permanencia apunta hacia la continuidad de seguir o no viviendo en un cierto lugar o región. Dicho factor se relaciona con un proceso de socialización en donde los sujetos (individuales o colectivos) logran incorporar o no a su propio sistema cultural una variedad de elementos simbólicos que se moldean en los lugares, espacios o comunidades en donde se habita.

De lo anterior se desprende que la permanencia pueda ser explicada a través del componente del apego.

El apego alude a *una afición o inclinación hacia una persona o cosa. Apegarse denota entablar y mantener relaciones con los lugares en que se vive, las personas y otros espacios privados o públicos*. Aquí el componente territorial no es evidente resaltándose más bien sentimientos bajo la modalidad de afecto y fidelidad. (Flores y Salles, 2001).

El arraigo y el apego se encuentran estrechamente vinculados a pesar de que ambos términos hacen referencia a dimensiones distintas, sin embargo esto no les impide compartir un mismo fenómeno que es la construcción de las identidades locales. Por ello, la gran diversidad de pueblos, barrios, rancherías, colonias y fraccionamientos residenciales que actualmente forman parte del municipio de Huixquilucan, nos permite estudiar de manera cualitativa procesos muy diversos donde se construyen las identidades territoriales, y en donde además encuentra cabida la estructuración de las formas de arraigo y apego.

El acto y la experiencia de habitar un espacio permite crear lazos donde se constituye la percepción y la sensibilidad a la sociedad en donde se vive, y es precisamente a través del arraigo y del apego como los individuos manifiestan su “lealtad” al territorio. De lo anterior se desprende que la permanencia es uno de los ejes analíticos en donde se traduce dicha “lealtad” al terruño. La permanencia puede ser interpretada como una experiencia de compromiso a un lugar, una experiencia que se expresa a través de un proceso de continuidad que puede ser de carácter permanente o relativo; dicho proceso permite a los individuos y a los grupos establecer los referentes necesarios para seguir habitando los lugares o espacios de la cotidianidad.

La multiplicidad de la vida urbana hace que las identidades locales contemporáneas se caractericen por la complejidad de los procesos sociales en donde se constituyen. Hoy en día, sin embargo, con el crecimiento urbano de las ciudades, estas identidades se construyen en base a la diversidad de los sujetos y de sus entornos urbanos inmediatos. La ampliación del área urbana de la ciudad de México y su influencia en las zonas aledañas ha promovido no solamente su crecimiento y el cambio en la estructura del medio ambiente físico, sino que ha intervenido también entre muchos otros aspectos en la disolución de las diferencias entre el espacio rural y el espacio urbano; es decir, las fronteras entre el campo y la ciudad

se están desdibujando. Estos factores intervienen de manera importante en la forma en cómo actualmente se construye el sentido de pertenencia a un territorio.

Un panorama claro de lo anterior se refleja en el municipio de Huixquilucan, en este lugar convergen actualmente formas de vida radicalmente distintas. Por un lado se encuentra una zona rural en donde aun se conserva una forma de vida basada en costumbres y tradiciones, y por otro se destaca una zona urbana que se conforma de colonias y fraccionamientos , en donde se mezclan modos y estilos de vida diversos.

Las múltiples formas de vida que se entremezclan en un solo espacio conllevan a entender y a explicar las diversas identidades y culturas que convergen en ese espacio, ya que a través de la identificación y la convivencia diaria que se establece entre los individuos y el territorio se pueden estructurar las bases que moldean a las identidades locales, así como los mecanismos que establecen formas de arraigo y apego al territorio.

Por lo anterior, resulta importante destacar algunos elementos que se observaron durante el trabajo de campo en el municipio de Huixquilucan, estos elementos ayudarán a explicar e ilustrar la forma en cómo los habitantes de este municipio se ven a ellos mismos, cómo interpretan sus formas de vida y exponen sus recursos culturales distintivos. Esto representa una forma de acceder a los procesos donde se construye el sentido, se organiza el mundo y se establecen los parámetros que ayudan a los sujetos a apropiarse del espacio y favorecer la generación de referentes identitarios y/o de pertenencia.

En los antiguos pueblos y rancharías del municipio de Huixquilucan, los habitantes construyen su sentido de pertenencia a través de sus costumbres y tradiciones que se expresan en fiestas religiosas y civiles; articulado a esto, se encuentra también la cuestión de las relaciones sociales y de parentesco.

La experiencia que ofrece el acto de habitar y vivir en un espacio que está marcado por la tradición se puede vislumbrar a través del siguiente relato:

Lo bonito de vivir en un pueblo es que conoces a casi todo el pueblo completito, porque sabes de quién es familia, nieto y bisnieto; tienes ese toque y ese roce de juntarte con toda la familia, de convivir en días de campo o cuando hay festividades.

Aquí por ejemplo, el 3 de mayo que es la fiesta grande, el 12 diciembre, en semana santa, todo el pueblo baja y se reúne, y está en esos días; entonces es algo muy padre que en la ciudad por lo regular no vemos. (Martha Candela, habitante nativa de Santa Cruz Ayotuxco).

Este fragmento de entrevista resulta muy sugerente pues da cuenta que el espacio no es solamente apropiación física sino también simbólica. A partir de esta apropiación simbólica que se expresa a través de la religiosidad popular, los individuos erigen un espacio social en donde plasman no solamente su cosmovisión sino también su identidad. La experiencia de habitar un espacio permite establecer un lazo de familiaridad con el territorio, ya que a través de él los individuos y los grupos marcan su singularidad propia y ajena. Es decir, estructuran su “mismidad” y diferencia frente a otros por medio de las identificaciones sociales que se conforman en un ámbito cultural específico, a partir del cual los sujetos reconocen sus semejanzas con los miembros de su grupo, al tiempo que se distinguen de los sujetos de otros grupos. Esto permite que las identificaciones sociales se construyan a partir de un doble movimiento de “adentro” hacia “afuera” y de “afuera” hacia “adentro”. (Portal,1997).

Desde esta perspectiva se puede decir que el pueblo no solamente construye sus referentes de pertenencia a través del plano de lo simbólico, sino también por medio de procesos sociales, históricos y afectivos que permiten la construcción de sentimientos de arraigo y apego al territorio.

Para el caso de la zona rural, los habitantes manifiestan su sentido de arraigo y de apego a través de una socialización primaria que los vincula al territorio por la vía de la radicación generacional que se establece por medio del nacimiento. Así, al interior del territorio los habitantes se hacen llamar nativos u originarios, marcando con esto fronteras culturales que distinguen al habitante del poblado del forastero; es decir se establece un contraste entre “nosotros” los nativos, y los “otros” los avecindados.

Durante una conversación que entablé con un habitante nativo del pueblo de Santa Cruz Ayotuxco, le pregunté cómo identificaba y reconocía a una persona que no pertenecía al poblado, él me respondió:

se conocen por su forma de hablar, su forma de comportamiento, y más que nada también se reconocen porque no se meten con la comunidad. Los de fuera vienen con una mentalidad de no trabajar, de no hacer las cosas como el pueblo está acostumbrado, o como el vecino del pueblo está acostumbrado al realizar sus trabajos y al cooperar dentro de la comunidad.

Con este mecanismo los habitantes de la zona rural evitan entremezclarse y dibujan ejes de contraste, de distinción y de adscripción, no solamente al interior de su comunidad, sino también frente a una ciudad que los absorbe poco a poco.

La delimitación y los mecanismos que los antiguos habitantes de los pueblos establecen frente al crecimiento urbano de la Ciudad de México se expresa a través de estructurar y organizar su memoria e historia local, así como exaltar y reivindicar las fiestas patronales y los rituales, los lazos de solidaridad y parentesco, así como mantener y preservar una forma de organización comunitaria tradicional. Estos recursos culturales permiten a los habitantes crear barreras invisibles que “los protege” de los cambios y efectos acelerados que trae consigo la expansión de la mancha urbana. Ante estas transformaciones, los habitantes de la zona rural han recurrido al establecimiento de estrategias que les ayude a preservar y defender sus lugares de residencia. Sin embargo, frente a la imposibilidad de impedir que la gente venda sus terrenos, los habitantes de los pueblos a través de sus autoridades locales han implementado una serie de cláusulas que obliga a los compradores forasteros a participar en los trabajos comunales que se realizan en favor del mejoramiento de la localidad, esto permite a los avecindados tener acceso a bienes y servicios que son exclusivos de los nativos.

A este respecto, se puede destacar que la tradición, la identidad y la preservación de la vida comunitaria son argumentos que la gente del pueblo usa para negociar con todas aquellas personas que se interesen por usar el suelo del pueblo. Es decir, son recursos y estrategias culturales del cual echan mano los sujetos para preservar y revitalizar su identidad y su pertenencia social

En cambio, para el caso de las colonias urbanas, los habitantes de estas zonas construyen sus territorios y sus referentes de identidad y pertenencia a partir de múltiples variables. Por ejemplo, la colonia popular Pirules es valorada por sus habitantes por ser un espacio que se construyó gracias al trabajo colectivo de la población que se organizó para su

autoconstrucción, así como para la obtención e introducción de los servicios urbanos y la infraestructura indispensable para la consolidación de su colonia. Aunque la colonia está conformada por personas de diversos orígenes que llegaron a ella hace 15 o 20 años, provenientes de la Ciudad de México así como de otros estados de la república, esta heterogeneidad en la población no ha impedido que la colonia cuente con una historia propia que es recordada y valorada sobre todo por sus primeros habitantes.

Por lo anterior, se puede decir que, el arraigo y el apego al territorio se puede manifestar a través de una multiplicidad de formas; por ejemplo se puede tener el sentimiento de pertenencia y apego a una región sociocultural ya sea por nacimiento o por habitación prolongada, pero también por medio de la integración social, por radicación generacional o por actividad profesional. Sin embargo, estos aspectos no agotan todas las vetas posibles de el arraigo y el apego, dado que estos operadores pueden conformarse también de aspectos afectivos como pueden ser los sentimientos de nostalgia y de recuerdo hacia el terruño u otros lugares, la intensidad de los vínculos familiares, de amistad y asociativos, así como también por el grado de integración y solidaridad de la colectividad de referencia (Giménez, 2001).

Memoria colectiva: la construcción social del recuerdo y el olvido.

La vida urbana de los habitantes de esta metrópoli no sólo se ve mermada por la pobreza, la contaminación y los problemas de acceso y tránsito, sino también por las constantes innovaciones tecnológicas que ponen en circulación un mundo de imágenes e información que transforman el vínculo de la sociedad con el espacio público. Actualmente los acontecimientos que se divulgan a nivel mundial suceden con tanta rapidez y a tan gran escala que no pueden asimilarse de forma adecuada en la experiencia cotidiana. A esto se puede añadir que las ventanas artificiales de información y comunicación, y sus formas paralelas de representación, limitan y dan forma a lo que puede o no ser pensado, dicho y recordado. Pareciera entonces que, ante esta “aceleración de la historia”, en la que nos encontramos inmersos, el tema de la memoria colectiva no tuviera cabida en este espacio privilegiado de la modernidad.

Ante este panorama abrumador, la memoria antes de diluirse y desaparecer, se reinventa a través de la historia, recuerdos y experiencias de los habitantes urbanos. Este regreso al pasado, no tiene que relacionarse con añorar un tiempo mejor que ya no existe, sino que tiene que ver más con un proceso de reconstrucción de significados en donde el pasado y el presente se reivindican cíclicamente, como lo expresa Luis Villoro: “Parecería que, de no remitirnos a un pasado con el cual conectar nuestro presente, éste resultara incomprensible, gratuito, [y] sin sentido. Remitirnos a un pasado dota al presente de una razón de existir, explicar el presente” (1995:45).

Por ello, una primera aproximación teórica que me parece interesante retomar para abordar el tema de la memoria colectiva es la propuesta por el sociólogo francés Maurice Halbwachs, quien considera que: “la memoria colectiva es un proceso social de reconstrucción del pasado vivido y experimentado por un determinado grupo, comunidad o sociedad [...] . La existencia de un lenguaje y significación común a los miembros de un grupo hace que estos vuelvan a su pasado de manera colectiva, es decir, dotando de un sentido a los eventos que los han constituido como entidad” (Halbwachs,1992 :5-6).

La memoria en este sentido se vuelve un soporte privilegiado del pensamiento y la comunicación humana, porque permite crear, recrear y acomodar las experiencias pasadas en la realidad del presente. Debido a que la memoria recoge y selecciona aquella información que le ha parecido más significativa y relevante para ser conservada y transmitida. Puesto que como lo afirma Halbwachs, los individuos y los grupos “ tienen necesidad de reconstruir permanentemente sus recuerdos a través de sus conversaciones, contactos, rememoraciones, efemérides, usos y costumbres, conservación de sus objetos y pertenencias y permanencias, en los lugares en donde se ha desarrollado su vida, porque la memoria es la única garantía de que el grupo siga siendo el mismo, en medio de un mundo en perpetuo movimiento ” (p.6).

En la vida cotidiana, los individuos no sólo evocan experiencias personales sino también experiencias sociales. Dado que la gente recuerda múltiples eventos y representaciones que han realizado ellos u otros, cosas que les han pasado y cambios que han sucedido a lo largo del tiempo. Estas rememoraciones como tales, permiten a los individuos establecer vínculos

no sólo con su pasado, sino también con sus proyectos presentes y futuros, destacando con ello sus singularidades propias y comunes.

En el caso de Huixquilucan, en donde confluyen estructuras rurales y urbanas, los contenidos que sustentan a las memorias locales no desaparecen ni se extinguen, al contrario, sobreviven y se compaginan. Esta convivencia permite la existencia de narraciones y hechos que dan cuenta de la diversidad de identidades culturales que se entremezclan en un espacio tan heterogéneo como el que comparten. Así por ejemplo, “las fuentes vivas de la memoria” (Aceves, 1998) de los pueblos y rancherías del municipio, se fundan sobre todo a partir del recuerdo de un origen y pasado otomí, así como también a través de sus mitos y leyendas que conjugan elementos reales y ficticios, que junto con sus creencias y cosmovisiones establecen los parámetros necesarios para traducir su realidad inmediata y legitimizar su pasado. El marcaje y la delimitación que se establece por parte de los pobladores entre el antes y el ahora permite recrear diversos recuerdos y anécdotas que surgen ante los cambios en el paisaje natural y el entorno construido:

Este lugar tenía todas las características de un pueblo tranquilo, aquí criábamos borregos y vacas, incluso de los cerros convergían dos ríos y bajaba agua ... En este lugar antes encontrabas panales, árboles frutales y animales como ardillas, conejos y gallinas de monte; todavía hay, pero ya son pocos. Entonces se ha perdido mucho, ahora todo esta maltrecho, por donde quiera hay postes, cables, anuncios y basura. Entonces prácticamente te digo, que antes era más tranquilo que ahora ... (Víctor Morales Camino, habitante de Huixquilucan).

En este contexto, la memoria como mecanismo creativo de los grupos humanos se encuentra estrechamente limitada en el espacio y en el tiempo, y retiene del pasado sólo aquello que está vivo o que es significativo para el grupo que la sustenta. Por ello, los diversos temas, motivos y contenidos que nutren a la memoria de los sujetos sociales no surgen de forma espontánea y/o por simple casualidad, surgen porque han sido estimulados por un proceso de evocación reflexiva propiciado por un recurso indagador que reivindica cíclicamente aquellos eventos, recuerdos y experiencias que se encuentran ligados a los contenidos centrales que sustentan a las identidades individuales y colectivas. Puesto que mediante el proceso de evocar distintas experiencias compartidas, los individuos reinterpretan y descubren rasgos de su pasado que transforman el contexto y el contenido de lo que recordarán y conmemorarán juntos en el futuro.

Cada expresión, relato o acontecimiento que se extrae de la memoria representa un episodio de una historia vivida que no sólo narra hechos que sucedieron, también aporta maneras de ver y pensar el mundo; en fin, son matrices de experiencia que legitiman formas de vida y establecen referentes para la acción. Además, la memoria al igual que la identidad, como lo señala Rodrigo Díaz (1993), se construye también a partir de este material: “narrativas falsas, imágenes monstruosas, usurpaciones, historias sustentadas en creencias equivocadas [...] esos relatos que el grupo se cuenta a sí mismo están permanentemente resignificándose; y en la medida en que éstos constituyen un recurso cultural distintivo están por supuesto sujetos a discusión, [y] a la evaluación crítica por parte de los individuos” (p.63).

Si bien la memoria colectiva obtiene su fuerza y duración al tener por soporte a un conjunto de miembros que reconocen compartir ciertas prácticas culturales, es dable señalar, que al contrario, las memorias individuales que la sustentan y dan forma pueden sin mayor problema ser diferentes y aún contradictorias. En efecto, no existe una memoria cabalmente compartida, única y homogénea, sino una participación diferenciada de experiencias y representaciones sociales. Sin embargo cabe mencionar que las memorias individuales no se cierran y aíslan, por el contrario se inscriben en el ámbito colectivo y desde allí nutren y construyen su memoria, rememoran su pasado y exponen su realidad indicativa que les permite sustentar su identidad y pertenencia social (Aceves,1998).

Los territorios con mayor grado de urbanización como son las colonias populares también cuentan con una memoria propia. Aunque está no se sustenta bajo un esquema de corte tradicionalista no quiere decir que se ilegítima; por el contrario, esta memoria presenta sus propias modalidades y medios de resignificar la experiencia pasada que es fruto de la vivencia cotidiana de sus habitantes. La memoria en el caso de la colonia Pirules no sólo se encuentra marcada por las rutinas y prácticas sociales de sus habitantes, sino también por los problemas, las carencias y las desigualdades sociales que han tenido que enfrentar por obtener un patrimonio y una mejor calidad de vida. Así, algunos vecinos de Pirules recuerdan cuando la colonia:

Estaba hecha un desierto, todo estaba vacío y árido, aquí sobre la Avenida Jesús del Monte no pasaban carros, no había combis ... sí , era muy feo y desagradable; sobre todo porque que no había servicios. La luz no la robábamos por lo menos para tener

un poco y así alumbrar las chozas que habíamos improvisado para vivir aquí.
(Gerardo Hernández).

En este sentido, la memoria funge como un mecanismo de acervo y movilización porque a partir de la recuperación de elementos materiales y simbólicos de diversa índole los individuos y los grupos pueden construir y recrear sus experiencias sociales. Por ello, la memoria representa uno de los ámbitos en donde los individuos establecen los parámetros que le otorgan y le dan sentido a sus prácticas culturales y les permite tener la certeza de su identidad y pertenencia social.

La percepción del espacio y los imaginarios urbanos.

El espacio es uno de los soportes privilegiados de la actividad simbólica. Lo perciben y valoran en distinta forma quienes lo habitan o lo aprovechan; a la extensión que ocupan, que recorren o que utilizan se superpone, en su mente, la que conocen, que aman y que es para ellos signo de seguridad, motivo de orgullo o fuente de arraigo. El espacio vive así bajo la forma de imágenes mentales, y éstas son tan importantes para comprender la configuración de los grupos como las cualidades reales del territorio que ocupan (Claval, 1978, Op. Cit en Monnet, 1995:161).

La ciudad para el sujeto urbano adquiere sentido en virtud de la posibilidad de explicársela por medio de sus desplazamientos cotidianos. La relación entre los recorridos y la urbe permite a los individuos obtener un cúmulo de información sobre su entorno espacial inmediato. A través de esta información se busca aprender y comprender las características y atributos reales e irreales de la ciudad y la vida urbana; y es precisamente a través de la movilidad física –entendida aquí, como el desplazamiento de los individuos sociales en un ámbito espacial estable– como los sujetos pueden percibir y construir una representación de la ciudad. Sin embargo cabe señalar que, dentro del proceso de conocimiento y representación del espacio urbano participa como elemento activo el concepto de percepción. La percepción se inscribe en un proceso relacional del sujeto con su ambiente inmediato. Al percibir, el individuo interpreta, discrimina e identifica objetos que son experimentados como existentes en el ambiente. Es por ello que nuestra percepción del mundo sensible y del espacio circundante no es el producto bruto de las informaciones

recibidas por nuestro sentidos: el cerebro clasifica y estructura esas informaciones [y] las organiza en representaciones significantes (Monnet, 1995:21).

Al poner el énfasis en la percepción se quiere destacar eventos apenas textualizados, los cuales son patrimonio de estructuras implícitas de intercomunicación (Silva,1992); precisamente porque la percepción es un proceso activo y creativo, es el punto de partida de una síntesis cognitiva y expresiva que permite a los individuos comprender, juzgar, representar y dar sentido a sus distintas prácticas cotidianas en el acto de habitar la urbe. De este modo, la percepción del espacio supone no solo la visión y el reconocimiento de elementos singulares que responden a unas condiciones físicas naturales y físicas construidas, sino también a un conjunto de relaciones sociales que se articulan y dan lugar a la intersección de distintos universos simbólicos. De esta forma, el espacio es construido de manera independiente de los sujetos por “un otro significativo” quien lo inviste de significados que pueden ser comunicables, transmisibles, modificables y reproducibles (Nieto,1998).

La articulación de prácticas y procesos de significación constituye una dimensión que da sentido a nuestro actuar en el mundo, un acto de aprehensión que se incorpora al bagaje cultural de los individuos por medio de distintos procesos de socialización. Así, la percepción del espacio no es una cuestión meramente sensitiva, también obedece a reglas y formaciones discursivas y sociales de profunda manifestación cultural. De esta forma toda percepción está condicionada culturalmente, ya que es en función de la escala de valores como decodificamos un lenguaje sensible (Goméz, 2000). En efecto, las personas reaccionan al entorno espacial por el significado que tiene para ellas, y la manera como se organiza tiene relación con la forma cómo se comporta. La relación espacio-comportamiento, lejos de ser una relación determinista o mecánica es dinámica. La gente recibe información del espacio para regular su conducta, pero además lo usa y reconforma de manera activa. Es por esto que las características de los entornos urbanos incide en el tipo de vida posible en la ciudad (Hall,1973 y 1989).

En este sentido, las experiencias perceptivas son inseparables de un proceso de elaboración subjetivo y afectivo; es decir, se encuentran investidos por procesos de valoración simbólica que son construidos colectivamente y compartidos entre los individuos. Sin

embargo, cabe señalar que aunque se reconozcan experiencias perceptivas compartidas, este proceso no apunta hacia una homogenización, sino por el contrario, la percepción del espacio varía en función de los grupos sociales, la edad, el sexo y la clase social. De esta forma es posible conocer y descubrir las diversas formas, representaciones y significados de distintos territorios urbanos.

Así, la percepción del espacio urbano tiene, como es evidente, una relación con lo concreto, pero no se construye exclusivamente de ello, también se integra de toda una serie de complejos procesos mentales. En efecto, dentro de la percepción del espacio urbano existe un proceso de selección y reconocimiento que va construyendo ese objeto simbólico llamado ciudad; y que en todo símbolo o simbolismo subsiste un componente imaginario (Silva, 1992: 91). La imaginación como construcción mental resultante de la percepción afecta los modos de simbolizar aquello que conocemos como realidad y esta actividad se cuele en todas las instancias de nuestra vida cotidiana. De este modo, la percepción imaginaria, nos advierte Silva, nos aleja de la discusión sobre lo verdadero y lo falso, o de la cuestión de la intencionalidad del anunciador del mensaje; más bien nos coloca en el nivel de la percepción inconsciente afectada por los cruces fantasiosos de la construcción social (Ibíd.: 92). Por ello, en el estudio de los diferentes entornos urbanos es importante descubrir las marcas y señales, los anuncios y escrituras, sentidos y expresiones que conforman y alimentan al lenguaje simbólico de la ciudad; y esto es posible a través del manejo de los imaginarios urbanos.

El imaginario, visto como el otro componente que completa la percepción real, forma parte de un proceso complejo de elaboración de sentidos y significados que está influido por un conjunto de prácticas sociales en las que es posible distinguir los distintos registros, marcas, procesos subjetivos, individuales y colectivos. Además, en el imaginario se establecen los mecanismos de identidad y pertenencia urbana, pero también se reproduce la diferenciación, la distinción y la segregación social (Nieto, 1998: 125). Así, el espacio inmediato por medio de los imaginarios urbanos se transforma, construye, apropia y rechaza de diferentes formas por los habitantes urbanos a través de sus múltiples experiencias cotidianas. Esta experiencia y significación de los imaginarios urbanos permite la creación continua e indeterminada de figuras, formas e imágenes de la ciudad que no sólo se definen por lo que se observa, sino también por la información que se recibe

a través de los diversos medios masivos de comunicación. De esta forma, la representación que se forje a través de los imaginarios influirá en la manera como los portadores de ellos se relacionen o dejen de relacionarse con espacios, lugares, objetos y personas. Precisamente porque cada individuo recibe de su medio social, de la cultura propia a la que pertenece ciertas normas socioculturales que influyen en su modo de interpretar, seleccionar y descifrar las informaciones recibidas del medio ambiente. Así pues, el aprendizaje de las estructuras imaginarias constituye un acto de aprehensión en donde se incorpora al bagaje individual un capital de cargas simbólicas con que han sido investidos distintos lugares públicos y privados, lejanos y cercanos, familiares y extraños en la ciudad; las calles y avenidas, las plazas, los parques, los cines y las estaciones del metro (Augé, 1987; citado por Nieto, Op.Cit.125).

Además, dentro de los conocimientos y elaboraciones que nutren a las estructuras imaginarias también encontramos aspectos afectivos y emocionales, puesto que los comportamientos de las personas dependen no sólo de la percepción y localización referencial de los elementos del paisaje, sino de cómo son sentidos e interpretados. Se obtiene así un esquema evaluativo que se sintetiza en símbolos cargados de valoraciones positivas o negativas.

Por tanto, indagar y reconocer la importancia de la percepción del entorno y de los imaginarios urbanos puede ayudar a comprender el funcionamiento de las estructuras profundas que organizan el funcionamiento de la sociedad, de un territorio o región; además permiten compartir significados y expresiones que hacen posible la comunicación y dan paso a la producción de nuevas formas de relacionarse con el territorio, de habitarlo y apropiarlo a través de los usos y representaciones socioculturales que se construyen sobre dichos entornos.

Capítulo II. La Ciudad de México y su Periferia Metropolitana: del progreso bárbaro a la nueva forma de estructuración de la ciudad.

Las transformaciones urbanas ocurridas en la ciudad de México, sobre todo durante los últimos cincuenta años, se aprecian tanto en las cifras de sus tasas de crecimiento como en la expansión de la mancha urbana. Si bien esta ciudad es la más grande del país, también es cierto que en ella se han presentado cambios importantes tanto en su dinámica demográfica como en su desarrollo urbano. Por una parte, se observa la dilución de los límites urbanos del Distrito Federal hacia la periferia, que se expresa en la conurbación de nuevos municipios del Estado de México a la gran urbe; por otra parte, se presenta un desdoblamiento de las áreas centrales e intermedias de la ciudad. Es de este modo como el crecimiento metropolitano de la ciudad de México se evidencia a partir de la constante expansión tanto de su periferia como de su núcleo central que sistemáticamente alcanza una mayor influencia que le permite reproducir y desbordar sus dimensiones, servicios y actividades hacia áreas que se extienden hacia su alrededor, diversificando así sus propias funciones internas y originando la formación de nuevas centralidades, algunas de ellas como resultado de la imitación de la centralidad dominante que contribuyen en cierto sentido a racionalizar el crecimiento y hacer más eficiente la administración y los servicios urbanos (Nivón, 2000).

Mirando a la ciudad de México desde esta perspectiva, es pertinente señalar que lo más notable del crecimiento metropolitano no es sólo la extensión que ha alcanzado la estructura territorial de la urbe, sino el conjunto de variables y factores económicos, sociales, espaciales, e incluso políticos y culturales que han intervenido en la conformación y desarrollo de ésta. Sin embargo, pareciera que el vertiginoso crecimiento de la ciudad es uno de los factores que nutren la imaginación de los habitantes de la urbe: el sentido de caos, la violencia, la pobreza y las desigualdades sociales forman parte de las narraciones que organizan la experiencia urbana. Hoy, como el mismo Carlos Monsiváis lo expresa, lo habitual ante la ciudad de México es la admisión apocalíptica: “Ya es invivable, la contaminación nos matará a todos, se ha tocado el techo histórico, no hay solución real para los problemas de vivienda, agua, salud, educación y transporte ...”. Y el complemento es la burla de los antiguos atributos verbales: “¿Pero quién pudo llamarle a esto la ciudad de los

palacios /la región más transparente del aire /el alto valle metafísico? ... (Monsiváis, op. Cit en Novo, 2001: 9).

Es así como el trastocamiento de la ciudad real y la ciudad imaginada, la tensión entre la modernidad y el desencanto conviven cotidianamente y se expresan en los relatos y crónicas que construyen y perciben los ciudadanos sobre la gran urbe. Por ello, considero preciso presentar los rasgos generales del crecimiento urbano y de la estructura metropolitana con el objetivo de ofrecer una visión global de las tendencias y cambios ocurridos en el desarrollo y conformación de la metrópoli en las últimas cinco décadas.

De esta forma se puede mencionar que la década de los cincuenta dio inicio a una creciente expansión urbana que tendió a la metropolización de la ciudad de México. En efecto, la población del Distrito Federal creció más de 73 % con respecto a la existente en 1940, y alojaba 95 % de la población metropolitana, representaba 15 % de la totalidad del país y 42 % de la población urbana (Cruz, 2001: 124).

Es en este período que el crecimiento espacial de la ciudad se caracterizó por dos tendencias básicas de expansión urbana: por un lado se realizaron grandes obras de infraestructura vial y se ampliaron otras (como el viaducto, el periférico, la avenida Insurgentes) que dividieron a la ciudad en dos ejes principales, que serían la guía para el crecimiento urbano: el norte-sur y el poniente-oriente. Es en esta década que el área urbanizada comienza a extenderse sobre algunos municipios del Estado de México como Naucalpan, Tlalnepantla, Ecatepec, así como también en delegaciones como la Magdalena Contreras, Tlalpan y Xochimilco. Por otra parte, se amplía y moderniza la planta industrial hacia Tlalnepantla y Ecatepec, consolidando las rutas de urbanización hacia el norte. Al final de este período, el Distrito Federal adoptó una política urbana que prohibió la creación de nuevos fraccionamientos en su territorio. Este acontecimiento limitó la expansión formal del área urbanizada y promovió abiertamente la urbanización formal e informal de los municipios del Estado de México. La situación generó un crecimiento urbano intenso en los municipios mexiquenses cercanos a la mancha urbana, así como la urbanización ilegal a gran escala al oriente de la ciudad, en terrenos resultantes de la desecación del ex lago de Texcoco. Aunado a estos factores, el mercado de tierras de la periferia inició la promoción de grandes fraccionamientos destinados a las clases media y altas, fenómeno que se reflejó en la construcción de Ciudad Satélite (Duhau, 1998; Cruz, 2001).

Para 1960 se inicia un crecimiento conjunto entre las dos entidades (Distrito Federal y el Estado de México) dando lugar a una tendencia integrada de homogenización urbana de la ciudad, pero que presenta desarrollos diferenciales en cuanto a sus procesos locales. En este período la creciente demanda de vivienda de los sectores populares generó la ocupación paulatina pero continua del norte y oriente de la ciudad. En efecto, en el Distrito Federal se inicia un intenso proceso de ocupación de terrenos no aptos para el desarrollo urbano a partir de la formación creciente de colonias populares. Éstas se crean en áreas de difícil topografía en las delegaciones de Álvaro Obregón, Iztapalapa y Gustavo A. Madero. En lo que respecta al Estado de México, se dio la mayor expansión de colonias y fraccionamientos populares para los sectores de la población de bajos recursos. La intensa expansión urbana y la limitada acción de programas habitacionales dirigidos a los sectores populares determinó la formación de asentamientos irregulares en terrenos ejidales y comunales que se consolidaron como un proceso que expresaba la imposibilidad de los sectores populares de acceder a una vivienda en el mercado inmobiliario formal. Al mismo tiempo se inicia un proceso de densificación de los fraccionamientos formales ya existentes, y para los sectores de altos ingresos se impulsa la promoción de fraccionamientos de lujo, tales como el de Tecamachalco y la Herradura, que determinaron la incorporación del municipio de Huixquilucan a la mancha urbana. Todos estos factores permitieron un proceso de urbanización masivo en donde las colonias populares contenían el 46.6 % de las viviendas existentes en la zona metropolitana (Duhau, 1998,85).

Conforme avanza la década se realizan grandes inversiones en la construcción de autopistas que comunican al país con las principales ciudades de la región, como: la México-Puebla, México-Querétaro, México-Pirámides, México-Pachuca y la carretera Naucalpan-Toluca; además se mejoraron las carreteras México - Texcoco y Ecatepec - Lechería. Aunado a este factor, también se emprende una intensa inversión en obra pública en el Distrito Federal y el Estado de México en el rubro de las vialidades¹. Así mismo, se consolida el corredor industrial norponiente que se desarrolla a lo largo de la autopista a Querétaro y

¹ Las obras más importantes en el Estado de México fueron: el tramo norte del periférico, que integro a los municipios de Naucalpan, Tlalnepantla, Atizapán, Tultitlán y Cuatitlán, lo que facilitó el proceso de metropolización de la ciudad; la ampliación de la avenida Gustavo Baz, que comunicó a Naucalpan con la zona industrial de Tlalnepantla; la antigua carretera a Pachuca en su tramo Atzacocalco-xalostoc se convirtió en avenida urbana y unió las zonas industriales de Ecatepec con el Distrito Federal. (Cruz, 2001:127).

que vincula a Naucalpan, Tlalnepaltla, Tultitlán y Cuatitlán. En términos generales, las industrias siguen creciendo y las zonas industriales se densifican (Cruz, 2001:125).

En 1970 la población de la metrópoli llega a nueve millones de habitantes: 61 % de la población vive en el Distrito Federal y el 39 % restante en los municipios conurbados; la mancha urbana en territorio mexiquense alcanzó poco más del 40 %. Si bien el área urbana sigue creciendo, ahora se incrementa la densidad en el Distrito Federal contra una densificación del Estado de México. La densidad media se incrementa de 116 a 120 habitantes por hectárea. Cabe señalar que a principios de esta década continúa la tendencia de los fraccionamientos clandestinos y de las invasiones a gran escala en áreas bajo diferentes regímenes de propiedad, pero caracterizados por tratarse de suelos pedregosos de origen volcánico, laderas y lomeríos improductivos que se ocuparon para vivienda popular. Ante la masividad del fenómeno, la urbanización popular comienza a caer en una etapa de crisis, debido a la acumulación histórica de un gran déficit de servicios urbanos que el Estado se resistía a reconocer y a los conflictos entre fraccionadores, propietarios de la tierra, colonos y ejidatarios en torno a la compra-venta fraudulenta de la tierra. Este fenómeno obliga al Estado a llevar a cabo acciones dirigidas a impulsar programas de regularización de la tenencia de la tierra; permitiendo que la planeación y regulación del crecimiento de los asentamientos humanos se considerara como un punto fundamental en el diseño de la política urbana, lo que contribuyó a la consolidación y densificación de los fraccionamientos y colonias populares. Por otra parte, se suprime la prohibición de la construcción de nuevos fraccionamientos en el Distrito Federal, lo que complejiza el panorama de la urbanización popular.

Para 1973 se crean diversos organismos de vivienda con fondos provenientes del Estado, los trabajadores y el sector privado que determinó la presencia de una importante actividad en la construcción de grandes conjuntos habitacionales en el Distrito Federal y el Estado de México. De esta forma se impulsa la densificación del sur y poniente del Distrito Federal y de los municipios de Naucalpan, Tlalnepantla, Atizapan de Zaragoza, Nicolás Romero, Tultitlán, Cuatitlán Izcalli, Coacalco y Ecatepec. De acuerdo con esta lógica, y para lograr un mayor control gubernamental del crecimiento urbano, en esta década se impulsa la construcción del sistema nacional de planeación, en el que las políticas de desarrollo urbano

del Distrito Federal y del Estado de México se delinearón como los proyectos base para el control de la expansión urbana. Sin embargo, para este período continúa el desplazamiento de la población de las delegaciones centrales hacia las delegaciones y municipios intermedios y periféricos (Cruz, p.128).

Para 1980 el crecimiento urbano en la ciudad de México se caracterizó sobre todo por la situación de crisis económica asociada a cambios estructurales en el ámbito económico nacional e internacional. Ante este panorama se presentan transformaciones importantes en el desarrollo urbano de la ciudad y su zona metropolitana que evidencian una ruptura en el patrón de crecimiento demográfico. En efecto, para esta década la población ascendió a 14 millones de habitantes, de los cuales el 63 % se localizaba en el Distrito Federal y el 37 % restante en el Estado de México. En este contexto se definieron significativos procesos de reorganización espacial, entre los cuales deben contarse una fuerte tendencia a la relocalización intrametropolitana de la población. A pesar de la reducción considerable en el ritmo de crecimiento poblacional de la ciudad, continúan los procesos de expansión periférica en los municipios conurbados a través de la formación de nuevas colonias populares. Este proceso es el resultado simultáneo del traslado de población de las áreas centrales hacia la periferia cercana y lejana, así como la generación de una demanda adicional de vivienda derivada de los cambios en la estructura de edades de la población (Duhau,1998: 190,191).

La demanda de vivienda y la ocupación de zonas de valor estratégico como las reservas ecológicas no fue un fenómeno exclusivo de los sectores de bajos ingresos, para esta década también se presenta una escasez creciente de suelo urbano para la población de recursos altos y medios. Las colonias residenciales de nivel medio tienden a saturarse y poco a poco cierran las opciones dentro del espacio urbano existente para la creación de nuevos fraccionamientos. En cambio, los fraccionamientos residenciales de altos ingresos resuelven la escasez de suelo urbano invadiendo zonas de alto valor ecológico al sur y norponiente del Distrito Federal, en delegaciones como Tlalpan, Magdalena Contreras y Cuajimalpa (Cruz, Ibid :134).

Por otra parte, a mediados de los años ochenta se aplicaron una serie de estrategias urbanas con el objetivo de enfrentar la situación de crisis económica y fiscal de la ciudad. Dichas

estrategias, en el caso de la ciudad de México, buscaban mantener la solvencia del gobierno de la ciudad y dinamizar la economía urbana metropolitana mediante el impulso de proyectos de reordenación y modernización urbana en sitios estratégicos. De esta manera, se realizan macroproyectos comerciales resultado de acciones públicas y privadas directas impulsadas por el sector inmobiliario. Estos proyectos se ubicaron selectivamente a lo largo de las principales vías de comunicación hacia donde se ha expandido el núcleo central de la ciudad, localizando así una nueva forma de mercado medio y alto. Así dicha producción de funciones y actividades se concentraron en las cuatro delegaciones de la ciudad interior y en las zonas intermedias y periféricas como Cuajimalpa, Coyoacán, Azcapotzalco, Iztapalapa y Tláhuac. Con estos nuevos soportes comerciales se crea un policentrismo articulado a través de una retícula vial y del sistema de transporte colectivo. Esta nueva organización permitió que el Distrito Federal se consolidara dentro del proceso de terciarización, favoreciendo su especialización en las actividades relacionadas con los servicios tecnológicos y financieros que requiere la vinculación con los procesos internacionales, consolidando así su primacía y control sobre otros terrenos integrados diferencialmente al proceso de globalización.

Sin embargo, este proceso de estructuración urbana ha contribuido a aumentar el despoblamiento del área central de la metrópoli, que se refleja en la disminución de la densidad habitacional central y en un incremento de suelo urbano dedicado a usos más rentables, como el comercio y los servicios, propiciando con ello movimientos intraurbanos del centro a la periferia. De este modo, y en contraparte, la ciudad central ha intentado dejar de representar el papel organizador de la vida cotidiana de la urbe. La industria se extiende por el conjunto de la metrópoli y las vías de comunicación siguen articuladas en función de la zona central, pero tienden cada vez más a alterar la lógica de su organización: más que atraer flujos de transporte, la ciudad central intenta ser un corredor de distribución de comunicaciones para la zona metropolitana y en general para la región centro del país (Ramírez, 1997; Nivón, 1998).

De esta forma el crecimiento extensivo de la ciudad para la siguiente década se caracteriza por un proceso de suburbanización de importantes áreas; así como por un fuerte proceso de integración de núcleos urbanos anteriormente aislados. En este sentido, los procesos de centralidad de la metrópoli se desdoblaron sobre territorios regionales inmediatos, lo que

evita la conformación de un equilibrado sistema regional de ciudades y lleva a la formación de una “nueva periferia regional”.

Este desdoblamiento da a la metrópoli una nueva funcionalidad, ya que le permite superar la saturación y congestión de las áreas centrales. Si bien la ciudad central no ha decaído en importancia económica y social, manteniendo así una importante vitalidad en cuanto a instituciones federales e infraestructura y recursos culturales se refiere, si ha modificado internamente sus formas de organización que le permiten actualmente asumirse como un nodo de una red global de metrópolis, cuyo eje es la economía mundial y las grandes corporaciones multinacionales. Mientras que la periferia se erige como la sede de la nueva industrialización central y el área de crecimiento de los asentamientos proletarios. Si bien el crecimiento metropolitano de la ciudad de México ha dado lugar a la constitución de nuevas centralidades, también es cierto que ha promovido la disolución de los límites urbanos originando periferias deficitarias de equipamiento o en franca marginación que se han desarrollado de forma dispersa y desordenada, agudizando la segmentación social y el decaimiento de la vida urbana.

De esta forma, y continuando con las características del desarrollo urbano de la ciudad de México, para 1990 la población de la metrópoli ascendió a 15 millones de habitantes y el área urbana creció 35 %. La población se distribuyó de la siguiente forma: 55 % en el Distrito Federal y el resto en los municipios del Estado de México. Para esta década, la expansión urbana sigue un comportamiento similar al de otros períodos anteriores, hacia el norte, sur y oriente de la ciudad. Hacia el norte en territorios de los municipios mexiquenses de Ecatepec, Atizapan de Zaragoza, Cuatitlán Izcalli, Tultitlán y Naucalpan; en el sur se observa una clara expansión urbana en casi todas las delegaciones del Distrito Federal, entre las que destacan Iztapalapa, Xochimilco, Tlalpan y Álvaro Obregón; y en el oriente la urbanización se extiende a los municipios de Chalco, Ixtapaluca y Chimalhuacán

Este crecimiento de la metrópoli ha impactado de manera diferencial el comportamiento demográfico de la ciudad, por ejemplo, el Distrito Federal no sólo consolidó su tendencia a la baja, sino que presentó delegaciones con tasas de crecimiento negativo: Miguel Hidalgo, Cuauhtémoc, Benito Juárez, Venustiano Carranza, Azcapotzalco e Iztacalco. El mayor crecimiento se dio en los municipios de Chimalhuacán, Coacalco, Atizapán y Chalco que

presentaron tasas superiores a 105 promedio anual. También algunas delegaciones que se habían caracterizado por mantener bajas densidades crecieron de manera importante: Tlapan, Tláhuac y Cuajimalpa tuvieron tasas de 6 %. Por otra parte, zonas intermedias como Naucalpan, Tlalnepantla y Nezahualcóyotl se densificaron llegando a su límite de crecimiento (Cruz, 2000:117).

Si bien en las últimas décadas el crecimiento constante de la metrópoli ha estado determinado por dos procesos opuestos de poblamiento, uno hacia fuera expresado en la expansión desmesurada de la periferia y otra hacia dentro, que se caracteriza por el despoblamiento de las áreas centrales e intermedias de la ciudad, cabe mencionar que dentro de esta dinámica demográfica resalta también el papel que ha desempeñado la migración dentro de este proceso. Se estima que entre 25 y 35 % del crecimiento de la población metropolitana ha sido producto de la migración. Para esta década se calculó que 22% de los residentes de la Zona Metropolitana de la Ciudad de México nacieron fuera de ella. De los inmigrantes 52% se asentó en el Distrito Federal el 48 % restante en los municipios conurbados (Ibíd.). Por ello, uno de los rasgos más notables de esta década y de la actual es el intenso crecimiento de la periferia.

En efecto, en la actualidad (según datos del Censo de 2000) la población de la ciudad de México aumentó a 17,368,920 habitantes, el 51.6 % (8,763,681) viven en los municipios del Estado de México y el 48.3 (8,605,239) restante en el Distrito Federal. De hecho, aunque la tasa de crecimiento anual de la Zona Metropolitana de la Ciudad de México tiende a estabilizarse (1.65%), en su interior delegaciones y municipios muestran distintas dinámicas demográficas que presentan un mosaico complejo. Mientras las cuatro delegaciones centrales del Distrito Federal tienden a perder población en términos absolutos, con tasas anuales de hasta -1.4 %, en la periferia municipios como Ecatepec, Tultepec y Tultitlán tienden a crecer a tasas superiores de 7.0% anual. Es evidente que la transición demográfica por la que atraviesa el Distrito Federal se acentúa, pues la tasa de crecimiento anual muestra una tendencia decreciente desde 1960 (3.3%) que continua descendiendo hasta el momento. De este modo, mientras que el Distrito Federal crece a una tasa promedio de 0.4 % anual, los municipios conurbados del Estado de México crecen a una tasa de 2.6 % anual. Por su parte el Consejo Nacional de Población (CONAPO) prevé que se acentuó la tendencia al desplazamiento de la vivienda hacia la periferia, ya que

estima que de 1995 al año 2010, el 57.5% de la población reside en los municipios conurbados y el 42.5 % restante en el Distrito Federal.

Otro punto importante dentro del proceso de expansión urbana de la ciudad de México es el que se refiere a la distribución por tipo de poblamiento. Este factor toma en consideración a las diversas formas de producción del espacio habitable. En este contexto cabe señalar que la superficie de la Zona Metropolitana de la Ciudad de México está ocupada en orden de importancia por colonias populares, que representan 61% del crecimiento total del área urbana; le siguen en importancia los pueblos conurbados con 19%; los conjuntos habitacionales con 8.5 % y las colonias residenciales de tipo medio con 6% (Ibíd.; p.147).

Este panorama muestra la permanencia del crecimiento de las colonias populares en la metrópoli; indicador evidente de la fuerte urbanización popular, producto de la apropiación y adecuación del suelo para usos urbanos, así como de la constante formación de asentamientos irregulares.

En este sentido, el proceso de periferización de la metrópoli no es pues resultado únicamente de los elementos antes señalados, sino de todo un conjunto de factores que le han brindado sus características más notables, entre las que se pueden señalar: las formas de ocupación y acceso al suelo por diferentes agentes público y privados, las acciones y políticas gubernamentales y la incorporación del suelo no urbano como ejidos y comunidades agrarias al espacio metropolitano.

De este modo, el intenso crecimiento de la ciudad de México en las últimas décadas se evidencia a partir de la incorporación de nuevos municipios a la zona metropolitana que promueven una notable continuidad urbana favorecedora de altas densidades que han permitido generar de manera paralela una ciudad cada vez más fragmentada y heterogénea, agudizada por sus problemas de expansión caótica, marginación, pobreza, contaminación, delincuencia, así como la distribución desigual de los recursos urbanos; pero separada por diferentes relaciones simbólicas que se expresan a través de un encuentro de diversos modos de vida que sintetizan la interconexión de múltiples culturas dentro del entramado urbano de esta gran metrópoli.

Huixquilucan un municipio complejo y diverso.

Huixquilucan es un municipio metropolitano del poniente de la ciudad que se sitúa en la parte central del Estado de México en la vertiente oriental del Monte de las Cruces, a una altura promedio de 2,730 metros sobre el nivel del mar. Su orografía se integra de valles, montañas, lomas y lomeríos que cubren la mayor parte de su territorio. Actualmente Huixquilucan limita al norte con el municipio de Naucalpan; al sur con el Ocoyoacac y la delegación Miguel Hidalgo; al este con la delegación Cuajimalpa y al oeste con el municipio de Lerma. Su extensión territorial es de 143.5 kilómetros cuadrados, con una población total de 193,468 habitantes (según el censo de 2000), de los cuales 91,963 son hombres y 101,505 son mujeres. La división política del municipio está conformada por una cabecera municipal con categoría de villa, llamada Huixquilucan de Degollado, que se integra por 5 barrios o cuarteles, 10 pueblos, 9 rancherías, 12 colonias y 16 fraccionamientos. Estas 52 localidades forman un mosaico social vastísimo que se agrupa en dos zonas claramente diferenciadas: una zona rural y una zona urbana.

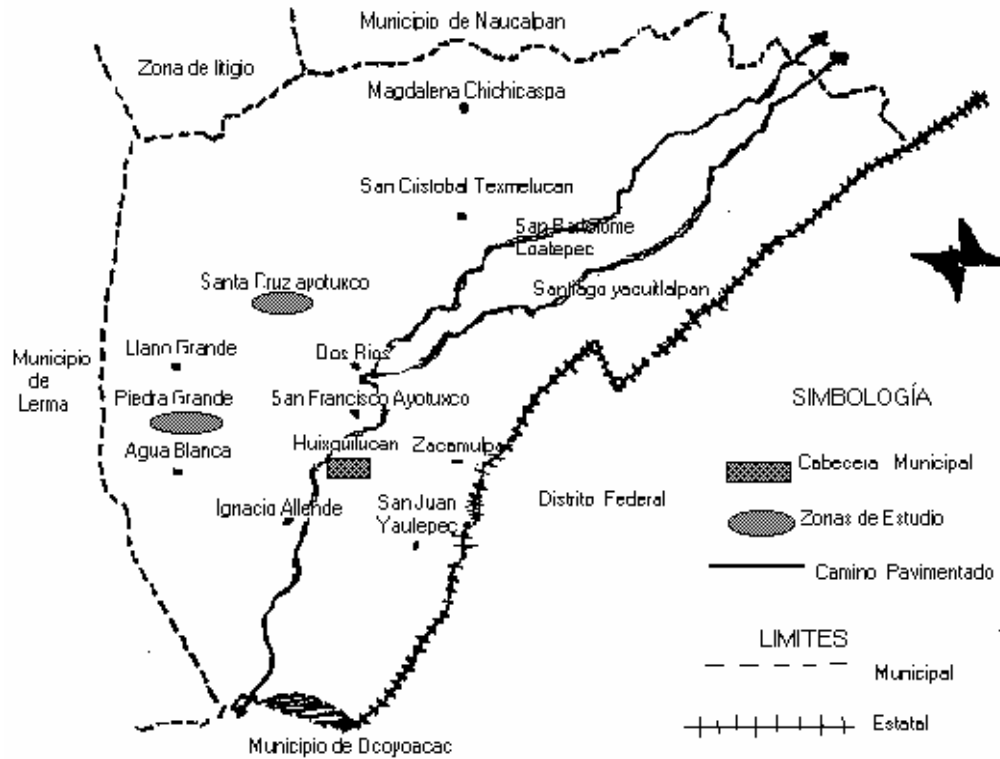
La zona rural está conformada por los antiguos pueblos y rancherías del municipio. Algunas de las comunidades se caracterizan por conservar aún modos de vida ancestrales ligadas a un origen prehispánico otomí, así como a diversas prácticas religiosas y de reconocimiento social basados en costumbres y tradiciones. Dichas comunidades en su mayoría se ubican en terrenos agrestes lo que dificulta la introducción y regularización de los servicios públicos más elementales. La práctica de la agricultura y la crianza de ganado menor son actividades que aún permanecen vigentes en esta zona a pesar de que comienzan a ser reemplazadas por otras actividades, como el comercio y los servicios. Actualmente, aunque gran parte de las calles y viviendas de esta zona conservan sus trazos y fachadas tradicionales, se observa un proceso en el que comienza a notarse la transformación del paisaje local, producto del desarrollo urbano y la planeación urbanística.

Por otra parte la zona urbana esta integrada por dos tipos de poblamiento: las colonias populares y los fraccionamientos residenciales.

Las colonias populares son generalmente asentamientos irregulares producto de la invasión, la venta fraudulenta de lotes urbanos y de la urbanización ilegal de terrenos comunales y

ejidales. En su formación se identifica la intervención directa de agentes promotores públicos y privados.

Municipio de Huixquilucan



La función habitacional en esta zona es dominante, aunque se pueden encontrar mezclas diversas en las que la vivienda se combina con otros usos como los comerciales, de servicios e industriales. Sus habitantes son por lo general emigrantes provenientes de diversas zonas de la Ciudad de México y de otros estados de la república, lo que dificulta la creación de los lazos de solidaridad y la consolidación de redes sociales. En general se puede decir que este tipo de asentamientos, al igual que la zona rural, comparten las carencias y deficiencias en gran parte de sus aspectos constitutivos, que varían de acuerdo a las etapas de formación y consolidación de los asentamientos.

Los fraccionamientos residenciales son espacios planificados, en su formación se identifica la intervención del agente inmobiliario privado. Las obras de urbanización son de buena calidad y sus equipamientos urbanos son de tipo creativo o cultural, destinados para el uso exclusivo de sus habitantes. Además de ser espacios habitados por sectores de la población con ingresos medios y altos, son autosuficientes e incluso relativamente autónomos. Dentro de estos asentamientos se tiende a establecer y crear un estilo de vida específico basado en una fuerte homogeneidad sociocultural. Las densidades de población son bastante bajas y los usos habitacionales como para oficinas y comercios suelen estar restringidos (Cruz, 2000).

Así, cada una de estas tres zonas representa una diversidad de formas de vida en donde se desarrollan identidades y culturas específicas que se entretajan para dar cabida a un conjunto de prácticas sociales y simbólicas que nutren la vida urbana de sus habitantes. Por ello, frente a esta diversidad cultural es necesario acercarse a comprender su desarrollo histórico que hizo posible su existencia y que sentó las bases para la construcción de los referentes identitarios locales.

Breve bosquejo histórico.

El territorio de Huixquilucan² perteneció a la provincia de tributo del imperio de Cuahuacan, una de las siete provincias administradas por los Tecpanecas cuya sede de poder era la ciudad de Tlacopan, ahora Tacuba. A la llegada de los españoles ocurrió un proceso de reorganización tanto económica y espiritual, así como de toda la estructura de gobierno indígena. Durante este período Huixquilucan se encontraba entre los pueblos otorgados como dote a la hija de Moctezúma, doña Isabel en su matrimonio con el conquistador Alonso de Grado. Este acto consolidó la relación que había prevalecido prehispánicamente entre el municipio predominantemente otomí y la nobleza náhuatl de Tacuba (Harvey, 1991: 93). La reestructuración política que se aplicó durante la colonia tuvo como base a las congregaciones y encomiendas como objetivos estratégicos para un mayor control político, social y religioso. Aunque Hernán Cortés estuvo directamente

2 En la época prehispánica a Huixquilucan se le conoció como *Minkanni* que en otomí significa “*Lugar de quelites*”. Al convertirse en pueblo tributario de los tecpanecas, estos le designaron el nombre de *Huitzquillocan Alt Yamacayan* que significa “ *Lugar de las varas espinosas donde se precipitan o encajonan las aguas.*”

vinculado a la exposición de los pueblos de Huixquilucan a la religión católica, se la atribuye también una fuerte relación con el primer virrey Antonio de Mendoza en cuanto a la concesión de títulos sobre la tierra, la demarcación de distritos y la asignación de santos patronos como reflejo directo de la congregación. Así, durante esta época al municipio se le denominó San Antonio Huisquilucan o San Antonio de los Otomíes. Para 1532 Hernán Cortés envió a los indígenas José Antonio Totoquiahuatzin, y a José Alfonso Chimalpopocatzin que ejercían la función de administradores a organizar a todos los tributarios para transferirles la fe y repartirles tierra de contribución a los que les asignaron nombres de santos. De este modo, se dividieron tierras y se repartieron a la gente del pueblo para que trabajaran; se fundaron y asignaron nombres a pueblos y barrios como el de San Martín Tecpan, San Miguel Atlayacan, Santiago Atlyxamacayan, San Melchor Xaxalpa, San Juan Yetepec, Santiago Nochpan Huazoyocan, San Francisco Ayotochco, San Cristóbal Texcalucan, Santa María Magdalena Mexicapan, San Bartolomé Coatepec y Texcalteticpac (Baca,1998 :119).

Entre 1550 y 1560 la congregación reubicó y concentró a la población indígena para facilitar la administración en lo que hoy es la cabecera municipal. En 1562 Huitzililucan pertenecía a la jurisdicción de Tenayuca, pero aún se encontraba sujeta a Tacuba. Para 1570 el número de tributarios de la jurisdicción de Tacuba disminuyó de 10,000 a 2,473, buena parte de esta pérdida se debió a las epidemias de 1576–1581 y 162-1631. Estos tributarios estaban obligados a trabajar en las sementeras y obras de la iglesia catedral, monasterios, hospitales, casas reales y otras obras públicas necesarias y forzosas, para la cual el encomendero de Huitzililucan debía enviar constantemente a numerosos grupos indígenas. Para 1579, los Jesuitas se establecieron en la hacienda de Jesús del Monte ubicada al sudeste del municipio, uno de sus principales objetivos fue establecer misiones en las regiones aún no evangelizadas. Esta tarea implicaba el aprendizaje de las lenguas indígenas de la región, aspecto al que de inmediato dieron prioridad. De esta forma, se edificaron diversas iglesias y capillas, tanto en el centro del municipio como en los pueblos de San Juan Yautepec, San Francisco Ayotoxco, San Cristóbal Texmelucan y en Santiago Yancuitalpan, entre otros. Por otra parte, en 1646 se describe a Tacuba como una villa de españoles e indios, 50 años más tarde había 1,375 mestizos en Tacuba, Tlalnepantla y Tultitlán, incluyendo buen número de esclavos negros que residían en Atzacapotzalco,

Huitzilcoacan, así como en numerosas haciendas y obrajes. Para 1793, Huitzilcoacan y Naucalpan habían llegado a ser cabeceras y en total eran 23 pueblos sujetos.

Durante el siglo XIX se comenzaron a dar cambios importantes en la entidad que ayudarían a crear las condiciones necesarias para el establecimiento posterior de nuevas relaciones sociales en la región. Para 1853, por ejemplo vivían en Huixquilucan 5,477 habitantes, la mayoría de ellos sembraba sólo lo necesario para el sustento de sus familias y el mantenimiento de las bestias, reduciéndose las cosechas en años medianos a 25 cargas de maíz, de 12 a 16 de haba y de 70 a 80 de cebada. Otras de las actividades económicamente importantes entre los indígenas era la obtención de carbón de árboles como el oyamel, encino, ocote y madroño que conducían a la ciudad de México para su venta, así como la explotación de las canteras en Santiago Yancuitalpan. Durante esta época las vías de comunicación se integraban de un camino principal que partía de la cabecera municipal la ciudad de México y a Toluca, así como estrechas veredas que enlazaban a unos pueblos con otros. Posteriormente durante la época del porfiriato se introdujo el ferrocarril, que tuvo como una de sus estaciones al pueblo de Dos Ríos.

En 1875 se incorpora a la constitución las Leyes de Reforma, esta acción provocó una serie de revueltas por parte de los cristeros que alcanzó a buena parte del estado. En este año, y por decreto aprobado el 15 de abril, se estableció que a la cabecera de la municipalidad de Huixquilucan del distrito de Lerma se le denominará en lo sucesivo villa de Degollado, en honor al general Santos Degollado Sánchez quién murió en 1861 durante la Guerra de Reforma.

Durante los años de la Revolución, el municipio se caracterizó por ser escenario de diversos levantamientos armados en contra de las fuerzas opositoras, así como de constantes disputas entre los pueblos por modificar linderos, usufructuar bosques, aguas y poseer tierras de labranza, que por derecho se había otorgado a los pueblos constituidos en periodos anteriores. De estos conflictos agrarios se puede mencionar el de la ranchería de Salazar, la del pueblo de Chimalpa contra Santa Cruz Ayotuxco y Magdalena Chichicaspa. Posteriormente, y en el marco de la reforma agraria posrevolucionaria, se establece el proceso de reparto de tierras en diversas comunidades y se impulsan obras y proyectos de infraestructura que ayudarán en el futuro a la consolidación del municipio. De esta forma se

construye la carretera México-Toluca, vía Huixquilucan, que se inicia en marzo de 1925; además se crean escuelas, centros de salud, redes de distribución de agua potable, alumbrado público, etcétera.

Para mediados del siglo XX, el municipio contaba con una población de 14,089 habitantes, de los cuales 2,169 vivían en la cabecera municipal, 10,035 en diez pueblos y 1,885 en siete rancherías. En esta época la mayoría de los habitantes de la zona rural se dedicaban a la agricultura y a la explotación y comercio de madera y pulque. Conforme el municipio comienza a entrelazarse con la ciudad de México a través de sus diversas vías de acceso, estas actividades productivas comienzan a transformarse para dar cabida a nuevas formas de subsistencia material; así la población campesina comienza a migrar hacia las diversas zonas urbanas de la ciudad. Sin embargo cuando Huixquilucan comienza a formar parte de la Zona Metropolitana de la Ciudad de México en 1960³, la zona comienza a ser un núcleo de atracción para los sectores populares y posteriormente para las clases medias. Este proceso trajo consigo una rápida urbanización de la zona que se reflejó en la construcción de las primeras colonias populares y fraccionamientos residenciales. Este nuevo proceso de poblamiento urbano se caracterizó por ocupar terrenos inadecuados para la urbanización con altas pendientes, barrancas y lomas que fueron fraccionadas en parcelas y vendidas a través de diversos promotores inmobiliarios, fomentando con ello una situación de irregularidad en la tenencia de la tierra y un déficit en infraestructura y servicios urbanos. Para la década de los ochenta la tendencia hacia la urbanización continúa y la zona se convierte en un área atractiva para la inversión inmobiliaria, quien promueve una serie de obras de infraestructura, así como nuevos espacios comerciales y de servicios de alto nivel, tal es el caso de la zona de Interlomas. También en esta década se crean, amplían y consolidan el resto de las colonias y fraccionamientos que actualmente forman parte del municipio.

De este modo, el crecimiento constante de la mancha urbana y la llegada de nueva población al municipio no sólo ha alterado paulatinamente su fisonomía, sino que ha creado nuevos vínculos sociales que ponen a prueba la capacidad organizativa de los antiguos

³ La población absoluta de Huixquilucan en 1960 se constituía de 16,229 habitantes. En 1970 la población ascendió a 33,527. Siguiendo este efecto en 1980 se incrementó a 78,149 habitantes, la elevación continúa para 1990 con una población de 131,926, hasta llegar a un total de 193,468 personas en el 2000. Fuente: INEGI. Anuario Estadístico del Estado de México.

pobladores, quienes lejos de romper los lazos colectivos parecen conformar un nuevo frente a los procesos modernizadores que los absorbe.

Actualmente, la convivencia entre lo tradicional y lo moderno en Huixquilucan pareciera reproducir el modelo bipolar del campo y la ciudad, sin embargo me parece que esta relación en vez de contraponerse, se conjuga para dar cabida a la diversidad y a la multiplicidad cultural que permite la producción y el establecimiento de prácticas sociales a través de las cuales se reproducen referentes identitarios, construcciones simbólicas y modos de organizar la vida urbana que enmarcan la experiencia metropolitana.

La gran variedad de pueblos, rancherías, colonias y fraccionamientos que forman parte del municipio, nos permite estudiar de manera cualitativa procesos muy diversos donde se construyen las identidades territoriales y las pertenencias sociales.

En los siguientes capítulos presentaré el resultado de la investigación de campo en tres zonas: la ranhería de Piedra Grande, el pueblo de Santa Cruz Ayotuxco y la colonia popular Los Pirules. Esta diversidad de entornos que se distinguen no sólo en su imagen, sus características físicas y por el tipo de vida que propician, me ayudarán a abordar el análisis de las distintas formas de construir, entender y usar las identidades locales.

Capítulo III. Entre rocas, magueyes y un espacio sagrado: la ranchería de Piedra Grande.

Piedra Grande se ubica al norte de la cabecera municipal, a unos ocho kilómetros de distancia aproximadamente. Se encuentra a una altura promedio de 2,990 metros sobre el nivel del mar. Limita al norte con la ranchería de Llano Grande, al sur con Agua Blanca, al este con el pueblo de Salazar (perteneciente al municipio de Lerma), y al oeste con el Laurel. Abarca una superficie territorial de 15 kilómetros cuadrados, con una población de 529 habitantes³, según el censo de 2000, de las cuales 270 son hombres y 259 son mujeres; presentando además una población de 476 personas nacidas en la localidad. La densidad de población es de cuatro hab./km².

La ranchería está situada en una zona boscosa-montañosa, donde predomina un clima sub-húmedo debido a las constantes lluvias que azotan al lugar, lo cual provoca una densa vegetación que está conformada principalmente por coníferas como el pino, el encino, el cedro y el oyamel; así como por algunas variedades de árboles frutales como el peral, el ciruelo, el tejocote, el manzano y el capulín. Su fauna está constituida principalmente por conejos, liebres, tuzas, víboras y algunas especies de pájaros. Las fuentes naturales de agua que abastecen a la comunidad son escasas, consistiendo en dos pequeños pozos (o como les llaman localmente: “ojos de agua”) y un arroyo que tiene poca afluencia de agua y que aumenta ligeramente de nivel en la época de lluvia. Actualmente la mayor parte de la población aún se dedica a la agricultura de temporal en pequeña escala. Sus principales cultivos son maíz, frijol, haba y papa que se utilizan para el consumo familiar. Además, amplias extensiones de tierra se aprovechan para el cultivo del maguey, este cactus produce el aguamiel, que se utiliza para elaborar el pulque que se consume y vende localmente. La tala de árboles es otra de las actividades productivas de la comunidad; sin embargo dicha práctica ocasiona una grave deforestación del área transformando notablemente el paisaje circundante. Los habitantes del lugar además de dedicarse a actividades agrícolas, complementan sus escasos ingresos con empleos urbanos, especialmente en la

³ Cabe señalar que los datos anotados difieren de los que presenta el Centro de salud rural disperso de Piedra Grande, a través de su diagnóstico de salud. De acuerdo a este documento la localidad en 1999 presentaba una población de 1,994 habitantes, de los cuales 1,007 son hombres y 987 son mujeres. La densidad de población es de 13 hab./ km².

construcción, la industria y en menor grado en el sector servicios, ya sea dentro del propio municipio o se desplazan a distintas zonas de la ciudad.

Al recorrer la ranchería es posible encontrar aún viviendas elaboradas de adobe o madera con techos de teja, lámina o cartón, sin embargo estos materiales de construcción comienzan a ser reemplazados o en su caso se combinan con otros materiales como el concreto y el tabique, debido a su resistencia. La dispersión y el alejamiento que existe entre una vivienda y otra permite a sus habitantes contar con una extensión de tierra libre que se utiliza ya sea para cultivar la parcela, criar aves de corral, borregos, cerdos, vacas y caballos o simplemente para almacenar herramientas u otros objetos, o para uso urbano.

Por otra parte, la carencia de servicios e infraestructura urbana es otro factor que prevalece no solo en la localidad, sino también en varias zonas pertenecientes al municipio. En Piedra Grande, por ejemplo, la mayor parte de sus calles y caminos carece de pavimentación y embanquetado y son pocos los andadores construidos. La carretera que atraviesa y divide a la ranchería es la única vía de acceso que se encuentra revestida y en buenas condiciones. La falta de centros de abasto como mercados y tianguis regulares obliga a sus habitantes a tener que desplazarse a las localidades vecinas o a la cabecera municipal para comprar y adquirir sus alimentos y productos de primera necesidad. El déficit que existe en cuanto a otros servicios públicos como agua, drenaje, alumbrado público, teléfono y recolección de basura no sólo limita el desarrollo de la zona, sino que dificulta el mejoramiento de la calidad de vida de sus habitantes. Sin embargo, y frente a estos rezagos, Piedra Grande ofrece a sus habitantes un centro de salud y tres centros educativos (jardín de niños, primaria y telesecundaria) que cubren la instrucción básica elemental.

La ranchería cuenta además con un centro educativo para el desarrollo rural creado por una asociación civil que lleva por nombre Grupo para Promover la Educación y el Desarrollo Sustentable (GRUPEDSAC). Este centro es una escuela que tiene entre sus principales objetivos promover la educación y capacitación en materia ecológica, crear e implementar leyes y reglamentos que conduzcan a un desarrollo sustentable, desarrollar programas de salud reproductivas, planificación familiar y educación sexual; así como el impartir diversos cursos y talleres que van desde la autoconstrucción de vivienda y la creación de

compuesta hasta clases de cocina, corte y confección y alfabetización. Para desarrollar su labor, el centro posee infraestructura como planta tratadora de agua, cisterna para el almacenamiento de aguas pluviales, deshidratador solar, un establo para la crianza de ganado menor, un consultorio médico, dos aulas de clase y una sala de conferencias. El bajo costo de algunos de los cursos y talleres ha contribuido a que la participación por parte de los habitantes de la ranchería, así como de otras comunidades vecinas sea constante más no activa debido al bajo nivel socioeconómico de la población y a la falta de interés por los cursos. Sin embargo, la mayor parte de las personas que acuden al centro son por lo general mujeres, niños y adolescentes que se interesan sobre todo por las actividades relacionadas con manualidades y reciclaje de basura, así como por las clases de computación y alfabetización. En suma, este tipo de proyectos y actividades resultan ser una alternativa viable, precisamente porque permite a los participantes obtener no sólo un conocimiento adicional, sino también generar un ingreso económico a través de la venta de sus productos o manualidades realizadas en el centro.

Por otra parte, la forma como se construye la cotidianidad en esta localidad es diversa. Un ámbito que muestra parte de las actividades e interacciones diarias y en donde se pueden establecer, comunicar significados y representaciones es precisamente el entorno inmediato, como es la calle.

Si bien la vida en Piedra Grande es activa - sus calles dan cuenta de ello-, no sólo son un lugar de paso el camino a la escuela o al trabajo-, son también escenario y espacio de encuentro, conexión entre lo individual y lo colectivo. En la calle se expresan condiciones de vida, necesidades, usos y actividades.

Así, es posible observar a cierta hora del día a hombres jóvenes que, junto con sus animales de carga y sus sierras eléctricas al hombro, se internan en el bosque a cortar de forma clandestina árboles que posteriormente serán utilizados o vendidos como madera, leña o carbón, o a los tlachiqueros que con regularidad se les ve raspando la planta del maguey para extraer el aguamiel que se utiliza para elaborar el popular y embriagante pulque de la región. En otros momentos, las calles de Piedra Grande son de las mujeres que regresan a la localidad después de realizar sus compras en el mercado o el tianguis semanal, que se instala en algunas calles cercanas a la cabecera municipal. Los fines de semana la cotidianidad se construye y se expresa no sólo en la calle, donde niños y jóvenes juegan y

se divierten, en tanto que los hombres se reúnen en las tiendas y esquinas de algunas casas a conversar, escuchar música y beber, sino también dentro del espacio de lo sagrado, en la pequeña plaza central en donde se ubica la iglesia y el kiosco, lugar y eje de la vida colectiva, espacio de la actividad ritual festiva en donde confluyen diversas prácticas y se gestan significados.

Si bien en la comunidad están presentes tanto los rituales cívicos como los rituales religiosos, cabe señalar que parte de la construcción de los referentes identitarios del grupo se da de manera importante a partir de los rituales religiosos. Desde ese centro simbólico donde se venera a la virgen de Guadalupe, se organiza el entorno y se generan los códigos de pertenencia a la comunidad, debido a que la adscripción religiosa tiene un papel destacado dentro de la vida social de la comunidad.

La celebración de misas, procesiones y rituales vinculados a los ciclos de vida – bautismos, matrimonios, funerales, etcétera – y fundamentalmente a la figura de la santa patrona, representa un ámbito trascendente desde el cual los individuos construyen y estructuran no sólo una relación simbólica con las divinidades, sino con todo un conjunto de elementos significativos que permiten ordenar, recrear, reproducir y actualizar las representaciones simbólicas y las relaciones sociales en un tiempo y espacio prefijado y reconocido socialmente (Portal, 1997).

Aunado a la relación con lo sagrado, se encuentra la instauración de redes de parentesco fuertemente articuladas. El parentesco representa uno de los ejes de la organización colectiva. La construcción de lazos de solidaridad y de apoyo mutuo entre los habitantes surgen y se expresan no sólo en la vida cotidiana, sino también en momentos de tensión y conflicto tanto al interior como al exterior de la localidad.

En efecto, el establecimiento de vínculos de parentesco por consanguinidad y afinidad que se manifiestan en Piedra Grande permite esbozar la forma en como se organiza y dimensiona la vida y las relaciones sociales al interior de la localidad. De este modo, la estructura parental cumple de cierta forma la función de renovar constantemente la identidad y pertenencia social de los sujetos a la comunidad. Tan es así, que en la ranchería existen cinco familias “principales”, entre los apellidos que destacan se encuentran:

Montoya, Rincón, Muciño, Rojas y principalmente Gutiérrez. Las familias en la ranchería generalmente son patriarcales y la residencia después del matrimonio es muy frecuentemente patrilocal, es decir, éstas contienen una gran familia, compuesta de una pareja, sus hijos e hijas solteras y uno o más hijos casados con sus respectivas familias. No es de sorprender que un gran número de personas reconozcan tener vínculos familiares entre ellos, debido a que llevan o comparten el mismo apellido.

Asimismo, el establecimiento de lazos de parentesco ficticio mediante el compadrazgo es posible debido a que las familias atribuyen gran importancia a los rituales familiares y en particular a los que definen el lugar de los miembros en la sociedad; por ejemplo, las fiestas de quince años, el bautismo, el matrimonio, la confirmación, etcétera.

Vale la pena agregar un elemento más a esta cuestión, que se refiere a la existencia de matrimonios entre parientes cercanos que se ha propiciado aparentemente por una tendencia a la endogamia local. La proliferación de lazos maritales entre miembros consanguíneos es una práctica que se critica con severidad e incluso es objeto de burla por parte de algunas personas que guardan una relación cercana con la comunidad.

Este es el caso de un profesor de primaria, que me comentó en una entrevista informal lo siguiente: “Aquí en Piedra Grande la gente se casa entre familiares, es por eso que aquí se aplica aquel dicho que señala que “a la prima se le arrima”; es decir, que el tío se casa con la sobrina o la tía se casa con el sobrino o entre primos; es por eso que se mantiene tanto el apellido Gutiérrez”.

De acuerdo a varios comentarios que me hicieron algunos informantes, aunado a mi propia indagación, el solo hecho de cuestionar esta estrategia de matrimonio local, que en apariencia ha provocado el desarrollo de distintas enfermedades congénitas, puede ocasionar violentas discusiones, debido al fuerte carácter de los habitantes cuando se habla de dichas cuestiones que se prefieren ocultar.

A pesar de este tipo de categorías sociales que se han construido alrededor de la comunidad, y que son resultado de procesos complejos de representaciones y prácticas de autoidentificación y diferenciación que se ordenan y enlazan en el imaginario local,

permanecen aquellos elementos importantes que construyen, nutren y refuerzan su identidad.

Es por ello que a través de las diversas prácticas y actividades, deficiencias y necesidades se construye parte de la vida cotidiana de los habitantes de Piedra Grande. La articulación de procesos y prácticas sociales permite conformar una compleja red de representaciones, valores y significados que moldean, configuran y dan sentido a la actividad social de los individuos. Esta estructura social y simbólica llega a constituir una dimensión importante en la generación de identidades y pertenencias sociales. De esta forma, la comunidad es un espacio en permanente construcción en donde se entretienen códigos particulares de socialización y se establecen referentes simbólicos para la acción individual y colectiva. De ahí que referentes como la memoria y la historia local sean elementos importantes para reconstruir la experiencia social colectiva que se ha forjado a través del tiempo y el espacio, y que da sentido al conjunto de prácticas culturales que realiza el grupo social.

Memoria e historia local

Piedra Grande ha experimentado procesos de cambio a lo largo del tiempo debido a factores como el crecimiento natural de la población, la introducción de servicios y equipamiento urbano y la emigración a pequeña escala que comienza a presentarse en la zona. Estos factores no sólo han transformado lentamente el paisaje y la traza de la localidad, también han contribuido a modificar la percepción que el grupo tiene sobre sí mismos. De esta forma, los cambios ocurridos se sienten y expresan a través de la comparación que realizan los habitantes de las experiencias y hechos del pasado con la de los tiempos presentes. En este sentido, aun cuando los habitantes de Piedra Grande no poseen fuentes y acervos de carácter documental que sustenten la historia pasada de su comunidad, sí se reconoce por lo menos una serie de recuerdos, relatos y narraciones que dan cuenta de los ejes relevantes que han conformado a la memoria de la localidad a través del tiempo. Así gran parte de lo que se reconoce como la memoria local se preserva y transmite aún hoy a través de la tradición oral que ha pasado de generación en generación. De este modo, es posible recurrir a los recuerdos e historias que marcaron el espacio y la vivencia de los pobladores. La percepción de las cosas y sus cambios permite a los individuos trazar una frontera entre el pasado y el presente que les sirve como instrumento

para la ubicación de su mundo, otorgando de esta forma las particularidades de distinción que se traducen en elementos de identidad del grupo.

Así habitantes de Piedra Grande recuerdan aquellos “tiempos difíciles”, cuando tenían que caminar por varias horas para llegar a la cabecera municipal a vender o comprar sus productos, o cuando las mujeres junto con sus animales de carga recorrían grandes distancias en busca de un arroyo o pozo, porque el agua en su comunidad era insuficiente para lavar.

Cabe señalar que dentro de la tradición oral de la comunidad también encuentran cabida los relatos y leyendas; aunque bastante limitadas ocupan un lugar privilegiado en la memoria de la localidad, debido a que contiene elementos fragmentados de los mitos de origen que representan un puente entre las creencias culturales más profundas del grupo y su manejo cotidiano (Portal,1998).

Aun cuando la fecha de fundación de la ranchería se pierde en el tiempo, resulta interesante señalar que en la localidad se reconocen por lo menos dos orígenes colectivos que hacen referencia al surgimiento del nombre de la comunidad –que se encuentra ligado a los aspectos geográficos de la zona- y a los rasgos físicos de la población.

De acuerdo al primer aspecto, la versión difundida por algunos habitantes sobre el origen del nombre de Piedra Grande se debió: “a la llegada de los primeros fundadores, que provenientes de la ranchería vecina de Llano Grande se dispusieron a explorar la zona encontrando a su paso enormes rocas, que se encuentran distribuidas aún hoy en una amplia planicie al norte de la localidad”.

Las características físicas que prevalecen actualmente entre la población es otro de los temas a los que recurren los habitantes para rememorar su pasado. Relató un habitante que los rasgos físicos de piel blanca, cabello rubio y estatura alta se deben a que: “durante la batalla que se llevó acabo en el Monte de las Cruces un grupo de franceses huyó a los lugares más apartados y recónditos en busca de refugio, llegando así a Piedra Grande; una vez aquí violaron a las indígenas del lugar para posteriormente abandonarlas” (Hugo Montoya).

Existe una versión más que señala que “hubo una inmigración importante de personas provenientes del norte del país que llegaron en el ferrocarril que antes atravesaba y dividía a la ranhería de Agua Blanca de Piedra Grande, una vez asentados en la región se casaron con las indígenas de las comunidades aledañas” (maestro Alfredo Hernández).

Las narraciones sobre seres sobrenaturales que presentan diversos atributos y funciones también forman parte de los relatos que nutren la cosmovisión del grupo. Así por ejemplo, una habitante en una entrevista informal relato lo siguiente:

antes se contaba que por las noches unas mujeres vestidas de negro visitaban las casas de la mujeres que habían parido, con el propósito de chuparle la sangre a los recién nacidos y llevarse sus almas ... estas mujeres eran las conocidas brujas voladoras (Leonor Montoya).

Las brujas son un personaje que aparece reiteradas veces en las entrevistas realizadas a los pobladores de la ranhería; como se muestra a continuación:

Las brujas voladoras yo las vi bailar. Tú no ves personas bailando, sino que ves sombras, como un resplandor bellísimo. Son siluetas que están bailando alrededor de la lumbre. Después las ves y se desaparecen; cuando volteas ya están en otro lado (Altagracia Reyes).

A mí hermanita, una pequeña que ya falleció y que tenía como diez meses de nacida, se la chuparon las brujas, no estaba bautizada. Para ese entonces, dice mi mamá que uno de mis tíos chiflaba, pero que no le hizo caso, porque en ese tiempo no teníamos luz. Entonces dice mi tío que vio bailar un guajolote encima de la casa y por eso él chiflaba, porque sabía que era la bruja en forma de guajolote.

Yo me acuerdo que esa vez, la niña siempre lloraba después de las doce o una de la mañana para que mi mamá le diera de comer. Cuando se paró mi mamá ya no encontró a mi hermanita a su lado, ya la tenía al lado de sus pies, pero ya estaba muerta. Todo su cuellito estaba lleno de chupetones y su espalda estaba toda arañada. Dicen que la agarraron y se la quitaron a mi mamá, la arrastraron y luego se la chuparon. Por eso te digo, de que sí existen las brujas (María López).

Asimismo, aparecen historias sobre animales que aparecen sólo en determinadas horas del día:

La historia de la puerca chichona; pues dicen, que según a los que se portaban mal o que ya traían la mente sucia, pasaba en frente de ellos, la puerca con todo sus

animalitos (sus crías). Nada mas pasaba, no les trataba de morder, ni agredir; sino que se les aparecía a las doce de la noche y cuando la buscaban, veían que se metía en la barranca y al siguiente día, cuando buscaban a la marrana con sus marranitos ya no había nada.

El Charro Negro es otro de los personajes que destacan entre las narraciones que son más conocidas en el lugar.

Dice mi papá que él venía un poco borrachito. Dice que oyó un trote de un caballo detrás de él, y que se preguntó que quién sería. Dice que se espero para que se pasara y cuando él se paraba, se paraba también el caballo y cuando voltio, vio una persona grandota, fornida, con un sombrero de charro y una botonadura dorada, dorada. Y pues dijo: ¿quién será este charro?. Cuando él sintió, le dijo: “buenas noches” y mí papá le contesto: “buenas noches” y vio que se pasó, al pasar en frente de él, se desapareció.

Más allá de la veracidad histórica de estos hechos, la presencia de este tipo de narraciones da cuenta de la reproducción de significados culturales que se han ido tejiendo a través del tiempo. Sin embargo, cabe señalar que los contenidos que nutren a la memoria de la localidad no se diluyen en el tiempo, por el contrario sus formas se adecuan a las nuevas condiciones de vida de los habitantes; es decir “esos relatos que el grupo se cuenta a sí mismo” están permanentemente resignificándose, se anuncian, se releen, se agregan nuevos sentidos o se despoja de significación a ciertos pasajes o actos pretéritos de identidad” (Díaz,1993: 66).

De esta forma, el reconstruir el pasado a través de la memoria es una forma de acceder a los códigos simbólicos que legitiman un modo de existencia social y ofrecen referentes para la acción. Así, a través de los procesos reflexivos que surgen al margen de las acciones y experiencias sociales se busca asignar significado a lo sucedido, comunicar formas de vida en donde los individuos seleccionan y destacan determinados valores, comportamientos y atributos que funcionan como marcas culturales que contribuyen a estructurar y definir su identidad, mismidad y diferencia, así como regular su sentido de pertenencia a un grupo social específico.

La recreación de la identidad como experiencia plural

La forma de vida rural y tradicional que aún logra mantenerse en la ranchería, a pesar de los embates modernizadores de la urbe, permite, si bien en forma de discurso subordinado, la reproducción de la cultura local. De ahí la necesidad que para analizar la identidad territorial, habría de explicar primero la manera cómo los habitantes de la comunidad generan elementos de identificación que les permite su reproducción, adscripción y distinción, tanto al interior como al exterior del grupo social al que pertenecen; y cómo a partir de esos elementos los individuos viven, perciben y estructuran la significación cultural de su territorio.

Parte de la vida social de la comunidad se determina directamente en el uso del espacio público y en la posibilidad de significarlo y constituirlo a través de diversas acciones, prácticas y representaciones que desde él se tejen. Si bien, el territorio constituye un ámbito importante y obligado de ciertos fenómenos sociales, la forma particular y cotidiana en la que los habitantes de Piedra Grande ordenan y consumen su tiempo y su espacio a través de su memoria e historia, de sus relaciones y prácticas diarias, permite a los individuos construir una red de significados sociales y culturales que configuran y dan sentido a sus acciones y experiencias individuales y colectivas más amplias. De este modo, se puede decir que el territorio se erige como un elemento clave para la construcción de símbolos y mecanismos de pertenencia que se encuentran ligados a procesos identitarios. Por ello considero que uno de los ámbitos significativos en donde los habitantes expresan y construyen está apropiación simbólica del espacio físico es precisamente a través de la celebración de actos rituales, vinculados fundamentalmente al santo patrón. Es en esta relación con lo sagrado en donde los individuos tienen la posibilidad de reproducir los valores culturales del grupo, así como establecer mecanismos por medio de los cuales se marca y recrea la identidad colectiva.

Una virgen y una flor: tiempo y espacio festivo

La virgen de Guadalupe es la santa patrona que se venera en la ranchería de Piedra Grande, su fiesta se celebra el 12 de diciembre de acuerdo con el calendario litúrgico de la iglesia católica. Esta celebración, de características y actividades por lo general austeras,

constituye una práctica social de suma importancia para los habitantes de la localidad. En la ranchería la fiesta patronal se realiza normalmente el día establecido, sin embargo cuando la fecha cae entre semana se opta porque la celebración se divida en dos etapas: una un sábado o domingo antes y otra el día 12. Durante este lapso de tiempo se realizan una diversidad de actividades que parten desde los preparativos de la fiesta hasta la celebración de ceremonias religiosas.

La organización de la festividad está a cargo de una comisión de festejos que lleva por nombre comité pro-fiestas, integrado por un presidente, un secretario y un tesorero. Cada uno de estos cargos cuenta con su respectivo suplente, normalmente el número de integrantes no pasa de 6 o 7 personas. Para llegar a ocupar un cargo dentro del comité es requisito indispensable ser nativo de la localidad, participar de manera constante en cada ciclo festivo de la comunidad, apoyando económicamente al comité, así como el contribuir en la realización de los trabajos comunales. La duración de los cargos es por tres años, los miembros del comité se eligen por medio de votaciones que realizan los habitantes a través de una asamblea pública que es convocada por el delegado de la localidad. En esta reunión se da a conocer a la población los nombres de los participantes o en su caso son los propios habitantes quienes eligen o proponen a sus candidatos. Cualquier habitante de la localidad, hombre o mujer puede ocupar un cargo; sin embargo cabe señalar que el trabajo de la comisión se financia fundamentalmente con los donativos que los habitantes aportan para la organización de la fiesta, lo que implica que los participantes no reciban pago alguno a cambio del desempeño de su función como organizadores.

En cuanto a las funciones y actividades que realizan los miembros de la comisión, se encuentra el mantenimiento y cuidado tanto de la iglesia como de las imágenes religiosas que ahí se albergan, así como la tarea principal que consiste en recaudar los donativos que los habitantes aportan para sufragar los gastos de la fiesta. La colecta de dinero se inicia por lo general en el mes de julio o agosto, el monto del donativo es establecido por el propio comité. A partir de este mes y los siguientes previos a la celebración, cada fin de semana el secretario y el tesorero -con ayuda de sus esposas o algún otro familiar- recolectan la cooperación de cada familia. Para llevar un control de los donativos reunidos los encargados extienden un recibo a cada familia que visitan, en el recibo se registra la fecha y cantidad aportada por la familia, por último es firmada y sellada por el organizador. Este

procedimiento se repite una y otra vez hasta que cada familia de la ranchería cubra la totalidad de la cuota. A través de este control o registro de quiénes cooperan y quiénes no, se construye un principio mediante el cual la comunidad marca fronteras culturales y “define” en cierto sentido al que es miembro de la ranchería y al que no lo es. Es decir, se establece una suerte de mecanismo que en cierta medida legitima la pertenencia y participación de los habitantes en la medida en que se participa no sólo en la fiesta, sino también en diversos ámbitos de organización de la localidad.

Este principio de pertenencia y participación se expresa claramente en el siguiente comentario que hizo una habitante de Piedra Grande:

“Cuando yo tengo un dinero en mis manos, yo voy y se los dejo, porque yo sé mi responsabilidad. Porque aquí, yo soy ciudadana, aquí en Piedra Grande; porque si yo quiero tener aquí cosas, servicios; ya sea una misa o que me sigan dando el agua, ya tengo un papel donde diga “yo cooperé, no te hice faena, pero te cooperé con el pueblo para la fiesta, que es lo más duro”. Y así ya no me pueden decir nada, porque papelito habla” (María Dolores López).

A través de este fragmento de entrevista se puede destacar un principio de reconocimiento que al interior de la ranchería se establece y que sirve para marcar y legitimar aquellos criterios que definen los “derechos y obligaciones” que otorga la membresía y supone la exclusión de los que no pertenecen, regulando así las relaciones sociales del grupo y fortaleciendo de cierta manera los vínculos comunitarios.

Por otra parte, y continuando con la descripción, la actividad de los organizadores no se reduce solamente a las funciones antes señaladas; por el contrario, dentro del marco de sus obligaciones se encuentra la compra de todo lo necesario para la actividad festiva. La adquisición de diversos adornos tanto internos como externos para la iglesia: arreglos florales para el altar de la santa patrona, la portada de flores artificiales que cubrirá la entrada principal de la iglesia, velas, cirios; la compra de cohetes y el castillo que serán quemados durante la fiesta; la mayor parte de los ingredientes para la comida pública que se ofrecerá a los visitantes durante todo el ciclo festivo; la contratación del sacerdote para que oficie la misa y de la banda de música; realización de las invitaciones correspondientes a otras comisiones de festejos de los pueblos y rancherías aledañas para que en compañía de sus respectivos santos patronos participen en la celebración en honor a la virgen.

Por otra parte, durante los meses de octubre y noviembre se realizan una serie de actividades litúrgicas que, en este caso -a falta de un sacerdote- son encabezadas y dirigidas por especialistas rituales o mejor conocidas popularmente como rezanderas. Éstas mujeres viven en la localidad, se encargan de dirigir las oraciones, cantos y procesiones que se celebran durante este período como una preparación espiritual para la festividad. En este lapso de tiempo se lleva a cabo un recorrido con la imagen de la virgen, la cual visita a las familias que la solicitan para albergarla por un día en su casa. Cada familia que recibe a la virgen se compromete a acoger a los visitantes y si es posible darles de comer (aunque no es obligatorio). Cada procesión de la virgen es anunciada con cohetes y cantos religiosos, que se repiten una y otra vez hasta que se concluya el recorrido por toda la ranchería. Nueve días antes de la celebración la imagen de la guadalupana es llevada a la iglesia, en donde se inicia un período denominado novenario. Durante estas oraciones asisten sobre todo mujeres y niños que se dan cita cada tarde en la pequeña iglesia. Al final de la novena tiene lugar los acontecimientos que constituyen propiamente la fiesta.

La víspera de la fiesta se lanzan cohetes para convocar a la gente a que participe en los preparativos de la festividad. Un número considerable de personas, entre niños, jóvenes, mujeres, hombres y ancianos, se reúnen y se organizan para realizar diversas actividades, como limpiar y decorar profusamente la iglesia, el atrio y la calle principal por donde pasará la procesión, preparar la comida y las bebidas alcohólicas que se ofrecerán a todos aquellos invitados a la celebración. Todo el día es de continuo trabajo. En la madrugada del día 12 de diciembre comienza formalmente la fiesta con la colocación de la portada de flores, la quema de cohetes y la serenata con mariachis que interpreta la canción de las “mañanitas”. Posteriormente los miembros del comité bajan a la virgen del altar y la colocan en una tarima –previamente adornada con flores frescas y velas-, al alcance de todas las personas que deseen acercarse a “saludarla”. Ya después se da paso a una serie de oraciones y cantos religiosos en donde participan los habitantes de la localidad, pues aún no llegan los visitantes correspondientes. Al finalizar esta primera etapa de oraciones, los asistentes se marchan poco a poco a sus casas para reunirse nuevamente por la mañana. Alrededor de las nueve de la mañana, el sacerdote celebra la primera misa, en donde un número considerable de niños de la ranchería realizan su confirmación o primera comunión. Es a partir de las once del día, aproximadamente, cuando comienzan a llegar las comunidades invitadas. A Piedra Grande llegan de 8 a 10 comunidades o “promesas” cada

año. Este número puede variar año con año dependiendo de la relación que establezca el comité de Piedra Grande con otros pueblos y rancherías de la zona. Las comunidades más importantes que llegan a honrar a la virgen de Guadalupe son: Acasulco, Agua Bendita, Llano Grande, la Cañada de Alférez, Agua Blanca, el barrio de San Martín Caballero y San Antonio de Padúa, así como el paraje de Trejo.

Las comitivas visitantes anuncian su llegada con el tronido de cohetes y con música, además de la danza de los arrieros. Esto representa una señal para los miembros del comité, que junto con el delegado y la banda de música salen a recibir a cada una de las comisiones. Durante el momento del encuentro el delegado y el presidente del comité (quien porta un estandarte con la imagen de la virgen de Guadalupe) ofrecen un discurso de bienvenida; ahí se agradecen a los santos visitantes su asistencia invitándolos a pasar a la fiesta. Durante el trayecto del punto de reunión a la iglesia, el comité anuncia a la población la llegada de los visitantes con cohetes, mientras que los arrieros danzan al ritmo de la música que interpreta cada una de las bandas. Al llegar al atrio, las promesas son recibidas por el sacerdote, quien los invita a entrar a la iglesia. Una vez al interior del recinto cada uno de los miembros de las comisiones coloca a su respectiva imagen religiosa o estandarte junto al altar, así como sus ofrendas. Posteriormente llegan frente a la imagen de la virgen y realizan una serie de reverencias, se persignan y tocan o besan a la festejada. Al terminar el saludo de cada una de las comisiones se inicia alrededor de las doce o una de la tarde la ceremonia litúrgica para la virgen. Concluyendo la misa el sacerdote bendice con agua bendita a las imágenes y ofrendas de los visitantes. Inmediatamente cada una de las promesas pasa al frente del altar y públicamente hace entrega de los obsequios al delegado y a los integrantes del comité de Piedra Grande, éstos en reciprocidad ofrecen un discurso de agradecimiento por la ofrenda recibida y los invitan a comer. Una vez que se afirma públicamente el compromiso entre los santos, el júbilo de la celebración se resalta con los cohetones y la música de las bandas que interpretan distintas melodías.

En el exterior comienza en el atrio la danza de los arrieros, la pequeña feria con algunos juegos mecánicos y la venta de comida, bebidas y dulces. A la comida asisten solamente aquellas personas que participaron en la preparación o realización de la festividad, es decir todas aquellas familias que contribuyeron con su aportación monetaria, amigos y familiares del delegado local y de los miembros del comité de pro- fiestas, los músicos, los arrieros y

principalmente todos los invitados que asistieron de otras comunidades. Al finalizar la comida cada una de las comisiones se retira poco a poco a sus localidades para reencontrarse nuevamente al día siguiente, con el objetivo de realizar una procesión de despedida donde participará cada comisión con su respectivo santo. Al interior de la iglesia los santos patrones permanecen toda la noche en la iglesia acompañando a la virgen hasta el día siguiente.

La celebración se prolonga hasta entrada la noche, cuando se quema el castillo y se inicia el baile público acompañado con la música de la banda. Al día siguiente el ciclo festivo concluye formalmente con una misa y después con una procesión, donde la virgen, acompañada de los santos invitados recorren toda la ranchería. Entre oraciones, cantos y cohetes se conduce nuevamente a la virgen hasta su altar. Una vez depositada los miembros del comité invitan a comer a los representantes de cada comisión. Al final de la comida el delegado de la ranchería ofrece un discurso de agradecimiento por la visita; cada comunidad invitada corresponde de la misma forma y agradece la hospitalidad recibida. De esta forma se da por concluida la festividad.

Piedra Grande ha cambiado a lo largo del tiempo y sin embargo continua manteniendo una serie de costumbres y tradiciones, aún hoy, todavía vigentes, que como un rompecabezas sociocultural está recomponiéndose y armándose constantemente. Los habitantes de la ranchería, a través de sus tradiciones, buscan recrear y refuncionalizar su pasado como un medio que les ayude a estructurar sus relaciones de vida frente a la gran urbe. Si bien los habitantes de la comunidad participan a su modo y en sus tiempos en los ritmos urbanos de la metrópoli, lo hacen con un bagaje cultural resignificado, que les permite fortalecer aquellos elementos significativos de su identidad local, expresando con ello su diferencia y su derecho a la diversidad.

Una forma de responder a la invasión de la modernidad en Piedra Grande es a través de un eje organizativo fundamental, el de la práctica religiosa católica relacionada con el acto festivo en torno a la imagen de la santa patrona de la ranchería. La fiesta se ha vuelto cada vez más necesaria como el mecanismo para establecer y reforzar la pertenencia a comunidades pequeñas, y es precisamente a través de las prácticas rituales como la comunidad incorpora y asume las transformaciones que se gestan en la vida cotidiana.

En Piedra Grande las mayordomías no existen, éstas se transformaron en una comisión de festejos, la cual si bien cumple funciones similares a la antigua institución, ha tenido que adecuarse al igual que el tiempo de la celebración a las necesidades y cambios gestados socialmente; tal y como lo expresa un habitante al explicar el motivo por el cual la fiesta no se realiza entre semana: “La fiesta debe de hacer en fin de semana porque todos trabajamos, ya que si se hace un lunes o jueves, nadie acudiría a la fiesta; es más nadie ayudaría”.

De esta forma el ritual también se amolda a los cambios, debido a que la comunidad no se concibe a sí misma sin esta celebración ritual que demanda de sus habitantes un estilo particular al momento de manifestar y expresar los signos, símbolos y mensajes que se producen e intercambian en el acto festivo.

La fiesta religiosa aparece entonces como un mecanismo privilegiado de reproducción cultural, capaz de favorecer la construcción de referentes identitarios básicos y particulares en la medida en que permite recrear y exteriorizar aquellos aspectos más relevantes y significativos que se encuentran en la estructura social de la comunidad. Es así como la fiesta patronal no sólo representa el evento público del año, sino que es también el momento específico en donde se pone de manifiesto el acercamiento entre el mundo de lo sagrado y los individuos. Tal acercamiento a lo sacro sólo puede realizarse en momentos y espacios acotados socialmente. Esto implica que el espacio anónimo de la ranchería se transforme en un punto de referencia, en un territorio donde los que organizan o simplemente participan de la fiesta puedan construir lazos objetivables que les ayude a estructurar, reforzar o reactivar sus identificaciones sociales. Es decir, la fiesta marca una diferenciación entre los individuos que la hacen posible, se comprometen con ella durante un largo proceso de organización, y los que sólo viven el momento de la celebración sin involucrarse en el proceso festivo, que da inicio en el momento mismo en que se acepta la responsabilidad de formar parte del comité pro-fiestas.

Los que participan en el acto festivo no sólo hacen suyos estos contenidos, sino que además conforman un marco de prácticas y representaciones que sirven para reactivar su autoidentificación, así como clarificar sus criterios de exclusión y diferenciación frente a

otros. Esto permite la elaboración de sistemas de pertenencia y fronteras culturales, que distinguen en primera instancia al habitante nativo del forastero o inmigrante.

Pertenecer a Piedra Grande se forja desde diversos ámbitos, como puede ser el hecho de nacer y vivir en la localidad, lo que implica ser nativo u originario de la ranchería. Esto permite crear lazos sociales de parentesco a través de los cuales es posible compartir una serie de elementos y significados sociales y culturales que dan cuenta de una forma de entender el mundo y organizar la existencia cotidiana. De igual forma se pertenece en la medida en que se participa en la fiesta y su sistema de organización. Es decir, la fiesta se ha convertido en un espacio simbólico que marca las fronteras entre el que es miembro de la comunidad y el que no lo es.

Es miembro o “ciudadano” de la comunidad el que participa no solamente en la fiesta – ya sea apoyando económicamente para su celebración o desempeñando un cargo dentro del comité–, sino también en diversas obras destinadas al bien público a través de las faenas. Los que no participan o colaboran, desde el punto de vista de la comunidad, pierden derechos que otorga la “ciudadanía”, como puede ser el acceso a ciertos servicios públicos como el agua o la luz eléctrica. Este mecanismo ayuda a la comunidad a evitar que pobladores ajenos hagan uso de los servicios que los pobladores han producido mediante su trabajo y esfuerzo colectivo.

Si bien los migrantes o avecindados no son miembros estrictamente de la ranchería, aunque vivan desde hace muchos años en ella, también pueden participar de cierta forma en los trabajos comunales para acceder a los servicios públicos, pero a su vez son excluidos de la actividad ritual, es decir, pueden cooperar económicamente para la fiesta, pero esto no les da derecho a desempeñar ningún cargo dentro del comité, debido a que los cargos son asumidos exclusivamente por los habitantes nativos.

En Piedra Grande la fiesta se ha vuelto cada vez más necesaria como un mecanismo para establecer y renovar constantemente tanto el sentido de pertenencia como las identificaciones sociales que marcan las condiciones integradoras de la comunidad. Al hacer uso de ellas permiten legitimar no solo las diferencias al interior de la localidad sino también hacia el exterior. Es así como se delimita un contexto social comunitario que

facilita el establecimiento no solo de fronteras físicas y sociales, sino también simbólicas que permiten el contraste entre el interior y el exterior.

Lo anterior implica que la distinción al interior de la ranchería se gesta a partir de la relación que se establece entre los nativos y los avecindados; es decir, parte de las fronteras de pertenencia se instauran a partir de la relación con lo sagrado y de la participación en el sistema festivo. El “nosotros”, los de Piedra Grande, se define en la medida en que se asumen los compromisos con la comunidad, que se expresa en las acciones y prácticas que buscan recrear el pasado como un medio para destacar los valores culturales y sociales más esenciales para la permanencia de la comunidad.

U nido a este proceso de diferenciación interna se encuentra un segundo nivel de distinción que se construye hacia el exterior: el de Piedra Grande hacia otros pueblos y rancherías circundantes. La delimitación frente a los otros se forja en primer término por la relación entre los santos patrones y sus características específicas. Es decir, los pueblos que asisten y participan en la fiesta local son los “otros” que no poseen la imagen de la virgen pero sí la veneran, y también “ nosotros” que comparten creencias y tradiciones que toman forma a través de las fiestas patronales.

Este carácter relacional permite por un lado el contraste, en el sentido de que cada comunidad define sus propias fronteras significativas al establecer un vínculo particular con las divinidades que se manifiesta en la dimensión del festejo que cada uno puede ofrecer a su santo patrono. Así mismo favorece el reconocimiento y la identificación, al compartir un sistema ritual que evidencia parámetros de comunicación y reciprocidad continua a nivel colectivo, con ello se consolida la identidad de cada uno de los grupos sociales.

En este sentido, la tradición reconstruida a través de las fiesta religiosas cumple el papel de reproducir los significados culturales fundamentales para el grupo, pero también representa un recurso útil sobre todo porque permite reactivar las identidades locales frente a las situaciones y contextos cambiantes del ahora. A través del sentido de la tradición, los habitantes de Piedra Grande reivindican raíces propias, reconstruyen y organizan su memoria por medio de sus prácticas y sistemas de creencias y representaciones que son los canales y conductos centrales que dan forma a la experiencia colectiva. De esta forma, el

preservar y reforzar un estilo de vida comunitario es una estrategia discursiva que utilizan los habitantes como un medio para integrar y excluir de su espacio cotidiano aquella otra realidad considerada algunas veces ajena, producto del desarrollo urbano. El esfuerzo por tratar de estructurar sus relaciones de vida entre un sentido de tradición y un sentido del cambio, nos acerca a la posibilidad de conocer y comprender un poco más cabalmente este complejo entramado de voces, de relaciones simbólicas y experiencias de vivir y forjar la apropiación y uso del espacio construido, la pertenencia y la identidad que adquiere sentido frente al contexto de la complejidad urbana.

El espacio construido como mediador de identidades: los mecanismos de inclusión/exclusión.

La delegación local es una instancia política que si bien no cuenta con un reconocimiento oficial para la comunidad es la institución donde se ejecutan las disposiciones municipales y se reciben quejas y problemas diversos que enfrenta la comunidad. El papel que debe desempeñar la delegación local es el de poder conciliar los intereses de la comunidad y de la tradición con los procedimientos políticos formales. Es decir, es la institución que regula las relaciones al interior de la localidad. Aunque la relación con las autoridades municipales no siempre ha sido armónica, los habitantes recurren a ella para demandar la satisfacción de necesidades urbanas sociales, como seguridad pública, introducción de luz y drenaje, la pavimentación o empedrado de las calles, etcétera.

Los miembros que conforman la delegación son designados por los propio habitantes, quienes realizan votaciones a través de una asamblea pública. Todos los miembros elegidos desempeñan su cargo durante tres años. A las juntas y reuniones informativas que organiza la delegación sólo pueden asistir los habitantes nativos de Piedra Grande, los avecindados, si asisten, no tienen voz ni voto. La casa del delegado es el lugar “formal” donde los acuerdos y desacuerdos de la ranchería se manifiestan y negocian. Allí, los integrantes del comité de festejos presentan su informe anual de actividades y dan cuenta del dinero que se recaba y del gasto de la fiesta. También desde este lugar se organiza el sistema de trabajo comunal, generalmente llamado faena, y que continúa realizándose con regularidad los fines de semana.

Los hombres, y en algunas ocasiones también mujeres, generalmente casados, se congregan los domingos para realizar trabajos tales como desyerbar y reparar caminos, levantar la basura que se encuentra en el río, limpiar y aplanar la escuela, pintar la iglesia, etcétera. Estas faenas constituyen ocasiones sociales importantes que suelen acabar en reuniones para platicar o beber. Un aspecto importante que cabe destacar de este tipo de trabajo comunal es que aquellos habitantes (incluye tanto nativos y emigrantes) que no asisten o participan en las faenas son de cierto modo sancionados por las autoridades locales, quienes tienen la capacidad de negarles el acceso a los servicios públicos, tales como el agua potable que en ocasiones es suministrada por camiones contenedores. La participación en la organización comunitaria es un aspecto fundamental para evitar confrontaciones al interior de la localidad, asimismo representa un medio para establecer la pertenencia como miembro de la ranchería.

Pese a todo esto, la comunidad no está excluida de los diversos conflictos que se presentan en su interior, como son la abundancia de pleitos familiares o problemas entre vecinos, que pueden terminar en algunas ocasiones en violentas discusiones o incluso a balazos debido al fuerte y bronco carácter tanto en hombres como en mujeres; la presencia de disputas por recursos como el agua potable; y rara vez son presentadas ante la autoridad local denuncias por violencia intra familiar relacionadas con problemas de alcoholismo masculino. Este tipo de problemas son transmitidos o canalizados a la cabecera municipal. Este último aspecto, aunque es frecuente, de acuerdo con algunas mujeres, se prefiere mantener y ocultar a nivel doméstico por miedo a futuras reprimendas.

Por otra parte, ante la imposibilidad de impedir que la gente venda sus terrenos de labor, el delegado como autoridad también cumple el papel de intermediario en la negociación de la compra-venta de terrenos. Por ejemplo, cuando un habitante de la ranchería desea vender su terreno, antes tiene que acudir con el delegado y notificarle de su decisión, una vez enterado, la autoridad solicita una entrevista con el futuro comprador, con el propósito de indicarle “los derechos y obligaciones” que contraerá al formar parte de la localidad. Una vez que se efectúa la venta, el delegado convoca a la población para avisarles del nuevo residente. Una pobladora me comentó que la junta es necesaria porque: “Así nosotros conocemos a los que vienen a vivir aquí y sabemos si son o no personas de confianza, decentes y responsables”.

Las transformaciones que poco a poco se gestan con la llegada de inmigrantes a la localidad no sólo se refleja en los cambios y usos del suelo que lentamente están cambiando (que al ser terrenos agrícolas en su mayoría, ahora, lentamente se convierten en terrenos urbanos, aumentando con ello el valor de la propiedad); sino también en la experiencia cultural que enmarca la vida de los habitantes nativos al tener que establecer nuevas formas de relación e interacción con la población forastera.

El hecho de que en Piedra Grande la población originaria conviva con gente que no comparte sus tradiciones, y que en ocasiones compiten por el acceso a bienes y recursos de la comunidad, como los servicios, permisos, entre otros; es un motivo suficiente para generar tensiones y conflictos internos. La relación entre nativos y emigrantes se presenta como una arena política en donde la negociación y la competencia entre los actores por querer establecer y conciliar los modos tradicionales de organización comunitaria con las transformaciones sociales que trae consigo la vida urbana supone no sólo la configuración de un principio de diferenciación que conduce a la reflexión sobre la identidad, sino que también implica diversas formas de ciudadanía cultural.

La identidad, cabe recordar, se construye y reconstruye en una dinámica que no es ajena a tensiones y contradicciones, y sin embargo, es un recurso útil, un principio de identificación que activa en determinadas coyunturas cuando se requiere de esa acción reflexiva de delimitación de lo propio y lo ajeno.

El que los habitantes de Piedra Grande destaquen elementos propios de identidad sostenidos en prácticas y representaciones socioculturales, como las celebraciones festivas y las instituciones (la delegación) que forman parte de los principios organizativos de la localidad, son mecanismo culturales de defensa que surgen como respuesta ante la agresión de una ciudad que se expande. Como anteriormente se mencionó, el compromiso con la comunidad se expresa en las prácticas que renuevan el sentido de pertenencia, no sólo a un territorio, sino sobre todo a un grupo. El interés por mantener un sentido de tradición, un principio de identificación con una forma de vida comunitaria, es un argumento que los habitantes de la ranchería usan para mantener y reforzar los vínculos tradicionales sin que esto signifique un rechazo total a la modernidad.

De la percepción a la imagen, de la imagen a la representación del espacio habitado y vivido desde la experiencia del sujeto.

El hablar de la construcción social del territorio implica considerar a los individuos y su hacer cotidiano en un complejo entramado de prácticas, acciones, usos, desplazamientos, representaciones, apropiaciones y sentidos. En este territorio socialmente construido los sujetos actúan de ciertas formas, construyen lugares y no lugares, se identifican con su territorio unas veces y otras lo rechazan.

En este apartado analizaré cómo los individuos perciben y valoran su entrono espacial habitado; y a partir de esto que contenidos y significados heterogéneos le asignan a ese espacio que puede o no ser referente importante en la formación de procesos identitarios y de pertenencia.

En el análisis presenté una serie de fotografías tomadas por seis personas que viven en la localidad. Las fotografías se complementan con el testimonio oral de cada uno de los entrevistados. Las imágenes muestran los aspectos que fueron percibidos y valorados como agradables y los que no lo fueron del espacio que se habita. Con esto pretendo registrar el conjunto de imágenes que las personas seleccionaron para dar sentido, enunciable o no, al espacio y lo que en él se realiza. El apartado se divide en dos secciones: lugares agradables y representativos y lugares desagradables y ausencias.

Prácticas y presencias espaciales: aspectos representativos.

A continuación se presentan las imágenes reconocidas como particulares o significativas desde el punto de vista de los entrevistados.

La roca.



Esta fotografía la tomé porque con esta piedra se identifica a el pueblo de Piedra Grande. A ésta piedra se debe el nombre del pueblo. Yo me imagino que en el tiempo de los dinosaurios, aquí se quedaron enterrados, sino entonces por qué tanta piedra. De dónde vino toda esa piedra
(María Dolores Romero).

La piedra representa un símbolo geográfico por los significados diversos a los que remite. A través de este hito se construyen una serie de narraciones -reales o imaginarias- algunas de ellas dan cuenta de un momento histórico de fundación en donde se ancla parte importante de la memoria colectiva de los habitantes y les otorga identidad por ser un referente de distinción frente a otros lugares.



El cincolote

Esta foto me agrada por la actividad que llevan los pobladores de aquí como es el sembrar maíz. Esto que se ve en la foto se llama cincolote. Aquí se guarda el maíz que se cultivo. Entonces, los pobladores no gastan dinero para comprar sus tortillas, sino que nada más muelen su maíz y hacen sus tortillas, ellos mismos
(Marta Montoya).



Los caballos

Esta si me gusta por los animales. Porque aquí en el pueblo hay muchos animales. Esos animales se utilizan para barbechar, después para surcar y sembrar el maíz. Los animales aquí mismo se aparean y nacen ... por eso me gusta
(Jaime Gutiérrez).

Este tipo de narraciones buscan destacar el ambiente y la actividad rural que aún persiste y se conserva en la zona. El vínculo que algunos habitantes mantienen con la naturaleza y la tierra, a través de actividades como la agricultura como un medio de subsistencia, hace de estas prácticas un ámbito de reconocimiento de lo “propio” en el contexto de los cambios acelerados generados por la modernidad.



La iglesia del pueblo

Con esta fotografía nuestro que hay una iglesia en mi pueblo. Que tenemos un lugar donde ir a orar en días de la fiesta del pueblo que es el 12 de diciembre, en las posadas, en el arrullamiento del niño Dios y pues, las misas de cada ocho días ...
(Emma López)



La santa patrona del pueblo.

Esta es la virgen de Guadalupe y me agrada por la tradición que tenemos aquí en el pueblo. Cada 12 de diciembre se venera y todos los que vivimos aquí estamos con ella ese día. El teléfono, también lo tomé porque quiero mostrar que, pues, ya esta empezando a llegar un poco la tecnología por aquí arriba
(Rocío Gutiérrez)

El ambiente rural se complementa con las costumbres y tradiciones que son parte importante en la vida de la comunidad. El recinto católico asociado a la imagen de la santa patrona hace referencia a las prácticas rituales que expresan la relación que los habitantes establecen con el campo de lo religioso. En este proceso los pobladores constituyen referencias de pertenencia e identificación social en donde la significación de la divinidad adquiere un sentido particular en la definición de la comunidad. Un aspecto que llama la atención de la imagen (ver foto de la virgen) es en cuanto a la idea de la “tecnología” que se asociada a un medio de comunicación como es el teléfono. Pareciera por una parte que la percepción que se tiene sobre lo “moderno” se conforma a partir de tipo de recursos a los que accede la comunidad; y por otra, la sensación de distancia y lejanía que los hace percibirse como más protegidos y marginados con respecto a la ciudad.



El pozo de agua

Este es un pozo de agua donde nos abastecemos cuando no hay agua potable. Entonces casi medio pueblo nos abastecemos de este pozo. Aquí nace el agua, de las raíces del árbol. Dicen que este pozo tiene muchísimos años, yo tengo aquí 12 años viviendo y del pozo también me he abastecido. Por eso saque esta foto, por el agua natural que aún tenemos

(Altagracia Reyes).

Este lugar es valorado positivamente no sólo por su uso y los beneficios que aporta a la comunidad en momentos de escasez del agua, sino también por ser considerado como parte de lo más singular del asentamiento, en donde aún se conservan recursos naturales que son apreciados por sus habitantes.

A partir de las fotografías y los testimonios presentados en esta sección se pueden apreciar algunas tendencias en cuanto a la manera de percibir, valorar y expresar las dimensiones constitutivas del espacio habitado. En este sentido el conjunto de elementos icónicos, cognitivos y simbólicos que configuran la percepción del entorno espacial de la comunidad tienen la característica de reproducir y/o mostrar una imagen socialmente construida de la ranchería, asunto que apela al carácter rural y tradicional que aún se conserva: el medio ambiente rural como un elemento dominante en la narrativa de los entrevistados. La actividad agrícola, las diversas formas de relacionarse con la naturaleza, la persistencia de costumbres y tradiciones como las fiestas patronales, entre otros aspectos, pone de manifiesto una forma de vida particular, así como una valoración del entorno y de la imagen local que tiene la capacidad de comunicar significados.

El que el "ambiente de comunidad tradicional" sea en suma el eje central de valoración que se reconoce en términos positivos por las personas, tiene algunas implicaciones que quiero mencionar. La imagen general que se refleja sobre la vida provinciana que esta antigua comunidad evoca, habría que entenderla no tanto como una reminiscencia del pasado, una imagen que pareciera eterna, atemporal –que muestra una especie de paraíso perdido– que me parece poco útil; por el contrario considero que este tipo de comunidad que ahora forma parte de la gran urbe puede entenderse a partir de cómo se incorporan y asumen los cambios y transformaciones que se gestan en la vida cotidiana, sin dejar por supuesto de

lado su identidad particular. Más bien, todos estos aspectos constituyen resignificaciones del pasado presentes en la contemporaneidad.

Tomando en cuenta lo anterior, también llama la atención en las narraciones la referencia a la forma de nombrar al territorio. La alusión a “el pueblo”, me llevó a inquirir a los entrevistados sobre ¿cuál es la diferencia entre una ranchería y un pueblo?.

Las respuestas que obtuve en la mayoría de los casos aluden a que:

Una ranchería es un asentamiento con baja densidad poblacional, carece de servicios públicos indispensables para su desarrollo, lo que lo hace ser un lugar marginal.

Mientras que el pueblo remite a un asentamiento territorialmente hablando más amplio, con un mayor nivel de población, dispone de los servicios básicos de infraestructura urbana y recibe mayor atención por parte de las autoridades locales.

Ante esto, algunos habitantes opinaron que su comunidad se ha transformado con el paso del tiempo, que ha crecido tanto física como demográficamente, y que por ello ya no debería ser considerada como una ranchería sino como un pueblo, pues comienza a consolidarse poco a poco y en donde “la gente tiene más conciencia y ya no es tan cerrada”. En cambio otros manifestaron su desacuerdo y expresaron que es una ranchería porque aún carece de una amplia oferta de equipamiento e infraestructura urbana, el nivel socioeconómico de la población es bajo y “los políticos sólo nos buscan cuando se acercan las votaciones para escoger presidente municipal”.

De este modo, la percepción ante los cambios generados manifiesta una serie de opiniones que giran entorno a acuerdos y desacuerdos no sólo sobre el entorno construido, sino también sobre una serie de temas como la inequidad en los bienes urbanos, la transformación en las formas de gestión y participación ciudadana, entre otros aspectos.

Así, la “ruralidad” implicada en la conformación de la comunidad resulta ser un referente fundamental a partir del cual se desprende un reconocimiento del territorio local. De igual forma es un territorio dotado de significados y dador de sentidos, pues la gente que ahí vive se siente identificada y construye lazos de pertenencia, aunque la localidad se encuentre cada vez más inserta en el área de influencia de la gran ciudad.

Aspectos desagradables y ausencias.

En esta sección se presentan las imágenes que fueron percibidas desde un punto de vista negativo por los entrevistados. Así mismo se explican algunos otros aspectos que complementan la información de esta sección.



Contaminación del entorno

Esta foto la tomé porque me desagrada que en mi comunidad avienten la basura a las barrancas. De hecho, pasa el carro de la basura y hay mucha gente que le da flojera y se les hace muy fácil aventarla hacia donde corre el río. Aquí no se ve, pero un poco más abajo pasa un río que se contamina cuando llueve, pues, arrastra toda la basura (Maria Dolores Romero).



Esta no me gusta, porque las personas que viven en las casas de arriba tiran su basura y todos sus drenajes, y todo eso llega a las cunetas que están en la carretera y entonces ésta se contamina, y es muy peligroso porque de ello se derivan enfermedades y estamos tratando de ver eso con el delegado para que empecemos a hacer una campaña para recoger todo eso, y la gente que lo hace se dedique a recoger la basura que tira (Roció Gutiérrez).

Estas dos personas coincidieron en destacar uno de los problemas que es frecuente no sólo en la zona, sino en cualquier lugar, la contaminación del entorno. La necesidad de mantener y conservar limpio el espacio que se habita como un medio para mejorar la calidad de vida es un aspecto que para los entrevistados es deseable e ideal ante la carencia de servicios de recolección de residuos sólidos.

Otros aspectos que fueron valorados como desagradables y que sólo fueron comentados por lo entrevistados hacen alusión a la carencia de servicios como agua, drenaje, teléfono, transporte público, centros de abasto y educativos, entre otros; así como a la tala ilegal de árboles que es una actividad que se realiza ante la falta de fuentes de empleo mejor remuneradas. La preocupación por mantener y conservar el medio ambiente de la localidad

resulta un punto de referencia importante en el sentido de que la población desea tener un espacio limpio que concuerde con la imagen de la comunidad tradicional y campirana en donde la contaminación es menor, la vida es valorada por la tranquilidad y su relación con la naturaleza que la hace ser más placentera a diferencia de la ciudad.

La forma como la ciudad es percibida por los habitantes de Piedra Grande se expresa en los adjetivos y valoraciones negativas que se le asignan: insegura, contaminada, ruidosa, lugar donde impera la corrupción y malas condiciones de vida.

En este sentido, las percepciones negativas sobre la ciudad, construidas por una parte desde la realidad sensible y por otra, a través de los discursos mediáticos que atañen a experiencias sociales menos estructuradas y que se trasladan al imaginario, influyen por lo general en la manera de verla, sentirla, valorarla y usarla. De esta forma, el repertorio o las narrativas complejas sobre la ciudad se ubican como elementos de identificación y contraste en el establecimiento de las relaciones con otros sujetos y con el espacio mismo.

El propósito de este apartado fue comprender cómo se percibe y valora el espacio que se habita, no desde un punto de vista físico e instrumental o de un territorio a secas, sino más bien a partir de un conjunto de imágenes y símbolos cuya capacidad es la de nombrar un espacio que representa mucho más de lo que puede haber en el mismo. Se trata de un territorio que ha sido dotado de significados y sentidos por los propios actores, quienes motivan diversas formas de relación con los lugares y espacios, que son sedes de sus prácticas cotidianas, y que a través de este vínculo pueden generar múltiples ámbitos de identificación, arraigo, pertenencia, formas de relación afectiva, de apego y de familiaridad con el territorio. En suma, “el espacio tendería a ser un pequeño *aleph* que en su interior alberga multiplicidad de otros lugares que sintetizan y multiplican sensaciones, afectos, puntos de referencia y memorias” (Aguilar,2001).

Capítulo IV. Santa Cruz Ayotuxco : un pueblo cerca del cielo y próximo a la ciudad.

Santa Cruz Ayotuxco es un pueblo ubicado al norte de la cabecera municipal. Se encuentra a una altura promedio de 2,900 metros sobre el nivel del mar. Actualmente sus límites geográficos son: al norte colinda con el pueblo de San Cristóbal Texcalucan y el Guarda, al sur con los pueblos de San Francisco Ayotuxco y Dos Ríos, al oeste con el pueblo de San José Huiloteapan y al oeste con la ranchería de Llano Grande.

El pueblo esta constituido por diecinueve zonas, cinco parajes y dos barrios, con una población total, según el censo de 2000, de 4,028 personas, de las cuales 1,989 son hombres y 2,039 son mujeres. Presenta una población de 3,228 personas nacidas en la localidad. La densidad de población es de 28.6 hab./km².

El pueblo de Santa Cruz Ayotuxco es una gran zona territorial rodeada de una cadena de montañas y cerros sinuosos, entre los que destacan al norte el cerro El Nopal, al poniente El manzano y al sur canales, así como el cerro de Santa Cruz, mejor conocido por los pobladores como “El Cerrito”, que alcanza una altura de 3,251 metros y en donde se ubica el santuario religioso más importante del municipio, dedicado a la imagen sagrada del Divino Rostro de Jesucristo.

Estas elevaciones montañosas permiten al pueblo contar con una zona considerable de bosque que ocupa en mayor medida las tierras semiplanas o accidentadas. Además se encuentra una amplia vegetación, entre las que destacan especies de árboles que pertenecen a la orden de las coníferas como el encino, pino, oyamel; así como otras variedades de vegetación, como pastos, árboles de madroño, zacatales, plantas perennes de tallos duros y árboles frutales.

La fauna silvestre se constituye aún de ardillas, tuzas, liebres, víboras de cascabel, camaleones y otras especies menores, como pájaros. En cuanto a la hidrografía, actualmente existe un río que se llama San Francisco el viejo, que atraviesa la localidad. Su cauce se ha convertido en vertederos de drenajes y basura, provocando la contaminación

del agua. A pesar de ello, es común observar a señoras que asisten a lavar su ropa, debido a que el servicio de agua potable es deficiente no solo en el pueblo, sino en la mayor parte del municipio.

Para los pobladores de Santa Cruz, el territorio del pueblo se subdivide a su vez en dos grandes sectores: la zona alta y la zona baja. Los habitantes argumentan que esta división facilita la ubicación de cada uno de los barrios, zonas y parajes, así como la gente que los habita. Es decir, la conciencia de la gente de pertenecer a una determinada sección se halla estrechamente relacionada con su conciencia de formar parte de un barrio o paraje en el que las personas se hallan en contacto frecuente. Si se le preguntara a una persona de Santa Cruz dónde vive, probablemente dirá que “arriba o abajo”, o en su caso dará el nombre de su paraje o barrio.

Por ejemplo, los parajes o barrios que se ubican en la zona alta del pueblo se distinguen por ser lugares en donde aún es posible observar grandes extensiones de tierra que se utilizan para el cultivo de temporal: maíz, frijol, haba, calabaza y maguey, forman parte de los cultivos que se siguen sembrando a pesar de que ya son muy pocos los habitantes que se dedican por completo a la agricultura. Aunado al cultivo, la crianza de aves de corral, cerdos y ganado menor como borregos son destinados para la venta en pequeña escala, o en el mejor de los casos para el consumo doméstico, que es otra de las actividades que continúan manteniéndose.

En cuanto a las viviendas, en la mayor parte de ellas la construcción presenta una mezcla de materiales rústicos en paredes y techos, en donde el adobe y la teja, unido al tabique y al cemento, dan al paisaje una característica especial. También en esta zona, sobre todo en las laderas de los cerros, se pueden apreciar casas elaboradas de madera, con techos de lámina, teja, cartón, piedra, cemento y/o tabique. La dispersión que existe entre una vivienda y otra permite a los habitantes contar con una extensión de tierra adicional que se utiliza como huerta o en todo caso para el cultivo.

La carencia de calles pavimentadas, banquetas y drenaje, así como de otros servicios públicos, forman parte de los aspectos que caracterizan no sólo a la parte alta de Santa Cruz sino también a varios pueblos y rancherías del municipio.

En cuanto a la parte baja del pueblo, se caracteriza porque el paisaje se ha transformado casi en su totalidad, los pocos terrenos agrícolas que aún se conservan ceden el paso a casas habitación y a pequeños comercios, como tiendas de abarrotes, carnicerías, puestos de comida, papelerías, videojuegos, tortillerías, entre otros. En esta zona, cuando se recorren sus calles centrales se pueden apreciar casas más o menos compactas y en mejores condiciones. Se construyen contiguas, de manera que, con pocas excepciones, la tierra situada dentro de un asentamiento no se utilizan para el cultivo. En cuanto al material de construcción de las viviendas, prevalece principalmente el tabique y el concreto por su durabilidad.

En esta sección se ubica la zona conocida como Quiroz, la plaza central en donde se encuentra la antigua iglesia con su enorme atrio y su kiosco. La gente que vive en esta zona a veces es denominada “los del centro”. Aquí vivían o aún viven algunas de las familias “principales” que gozan (ron) de prestigio y reconocimiento, como es el caso de los Quiroz, Rojas, García y González.

En lo que se refiere al espacio inmediato del pueblo, se puede decir que las calles de Santa Cruz son concurridas y activas. Es la frontera entre lo familiar y lo desconocido. Las calles muestran a diario el ir y venir de los habitantes que trabajan, estudian, compran sus víveres o simplemente pasean por los alrededores. Es el lugar de relación y de contacto, objeto de expresión individual y comunitaria, donde la gente se conoce y encuentra. Es además espacio que da mayor libertad de movimiento, de acción. Es decir, es un espacio multifuncional, que entre semana sirve lo mismo para que los niños y jóvenes que salen de la escuela conversen o jueguen; para que el panadero ofrezca su mercancía de calle en calle, para que las mujeres realicen sus compras en el mercado o tianguis semanal, para que los novios se besen, o como punto de reunión.

Los fines de semana el pueblo se transforma para dar paso a los muchachos, que se citan en algún terreno baldío para jugar una “cascarita” (fútbol). También es común observar a las familias que asisten a escuchar misa o que deciden comer en algún puesto ambulante. Algunos habitantes sacan a pastar a sus animales y los que aún poseen tierras de labor procuran mantenerlas limpias de hierba y basura, o en su caso la cultivan (según la época del año).

Las peregrinaciones locales también forman parte de ese conjunto de prácticas que marcan *de facto* el territorio del pueblo. La visita al santuario del Divino Rostro por parte de los propios habitantes de la zona, así como de otros pueblos vecinos, es una práctica común que se intensifica sobre todo el fin de semana. Por la tarde (sobre todo los sábados) el espacio es apropiado por los jóvenes, quienes deambulan por las calles del pueblo en busca de una “tocada” o fiesta -como bodas o quince años- donde puedan bailar, beber y divertirse sin ningún problema.

Santa Cruz es un pueblo que ha cambiado con el tiempo. Sus habitantes han dejado poco a poco de dedicarse a las labores del campo. Ahora, muchos de ellos realizan u optan por nuevas vías de trabajo, como el comercio formal e informal, la prestación de servicios de diversa índole, etcétera. El paisaje también se ha transformado: los autos y el transporte público han sustituido a los animales de carga, algunos caminos estrechos y retorcidos se ampliaron y pavimentaron, la introducción de servicios públicos como la luz eléctrica desplazó a las velas y al candil. La llegada de nuevas familias que han emigrado para establecerse en el pueblo, ha provocado que la propiedad y uso de la tierra cambie, así como la creciente oferta de servicios que modifican las viejas formas de construcción y que con ello transforma y renueva el concepto y el sentido mismo de habitar.

Sin embargo, y a pesar de estos cambios, la vida colectiva de la comunidad continúa manifestándose en el uso del espacio y en la posibilidad de significarlo y constituirlo en referente identitario. El territorio del pueblo se constituye en un elemento importante en donde encuentra cabida y se articula tradición y modernidad, identidades y encuentros, socialidad y contiendas. Esto permite además posibilitar prácticas, demarcar representaciones y usos, y hasta vislumbrar horizontes en donde los habitantes pueden asumir o negar la pertenencia y la legitimidad.

Santa Cruz, al igual que otros pueblos del municipio, cuenta con una larga tradición permeada por sólidos y creativos vínculos con el pasado y con su propia historia. La existencia de formas de organización social, articulada a las prácticas religiosas y a la estructura de parentesco forman parte de los aspectos socioculturales que juegan un papel fundamental y en donde la identidad social encuentra sustento.

Recordar cuando Santa Cruz era un pueblo de indígenas de origen otomí que se dedicaban, en épocas pasadas, a la agricultura y en donde sus costumbres y tradiciones estaban arraigadas a una estructura prehispánica de pensamiento, la cual se ha transformado con el paso del tiempo, es volver al origen, a la base de la identidad local.

De tal suerte considero que la exploración de los fenómenos culturales, como son las tradiciones locales de pueblos y barrios que han sido incorporados a la gran ciudad, es un aspecto importante que no debe de ser interpretado como un fenómeno arcaico o una reminiscencia del pasado, sino como un recurso necesario que nos acerca a la posibilidad de comprender y preguntarnos sobre la contemporaneidad de las tradiciones y la manera como se lidia con ellas en la actualidad. En el mismo sentido cabe preguntarse también cómo estos aspectos se moldean y dan significado a esa compleja asamblea de prácticas, representaciones, memorias y experiencias vitales que los habitantes del pueblo forjan.

Memorias del pueblo: la reconstrucción del pasado desde el tiempo presente.

Los pobladores de Santa Cruz Ayotuxco han conformado su memoria a partir de la construcción de una serie de recuerdos, vivencias, tradiciones, leyendas, anécdotas; en fin, a través de una gama de valores y pensamientos que tienen que ver con su pasado y con las formas en que lo resignifican para darle vigencia.

A partir de su memoria, de sus palabras y de lo que para los habitantes es más significativo y digno de recordar, es como se estructura esa visión e identidad con el pasado. Por ello, gran parte de las narraciones que se conocen sobre la historia del pueblo están construidas con base en la transmisión oral, de padres a hijos, pero conjugada en ocasiones con procesos modernos de transmisión de conocimientos como libros, medios electrónicos, entre otros, que sustituyen o se enlazan con los pasados.

Originalmente Santa Cruz fue un pueblo de indígenas. Los habitantes nativos saben que tienen un origen prehispánico otomí. La existencia de esos antiguos pobladores explica por qué algunos ancianos de la localidad continúan hablando la lengua, o por qué hay lugares y cosas que siguen manteniendo un nombre propio en otomí. Incluso el segundo nombre del pueblo, Ayotuxco en lengua indígena significa “Lugar de Armadillos”.

Sin embargo, a pesar de que los pobladores reconocen su origen prehispánico, en la memoria de la comunidad se mantiene y reconstruye claramente otros dos orígenes sobre la fundación del pueblo y que se remonta en apariencia a la época colonial.

Sobre el primer origen, algunos habitantes que forman parte del consejo de bienes comunales, me comentaron que poseen un título virreinal que data de 1645; en dicho documento la corona española reconoció a Santa Cruz como un poblado indígena, otorgándoles las tierras de labor que tradicionalmente ocupan.

La segunda narración señala que Santa Cruz no existía, que ésta se formó durante el siglo XVIII, cuando unas pocas familias decidieron abandonar el pueblo de San Francisco Ayotuxco para fundar una nueva comunidad. Al fundarse el pueblo, el personaje sagrado católico del santo patrón se convirtió en un referente fundamental que le dio nombre a la comunidad, formándose así Santa Cruz Ayotuxco.

Para los habitantes del pueblo el reconstruir su pasado a través de este tipo de narraciones e historias locales es tratar de rescatar y recrear elementos de identidad propios que permitan reforzar su cuerpo social y su relación con el colectivo. Los contenidos socioculturales de estos discursos narrativos no sólo exponen hechos que sucedieron, sino que aportan esquemas de acción y pensamiento, dan cuenta de versiones y visiones colectivas, sintetizadas y compartidas por los habitantes, quienes reconstruyen y arman desde su particular punto de vista sus experiencias memorables más significativas.

En este sentido, la memoria popular del pueblo recoge y sedimenta lo que le parece más relevante de su historia y cultura para preservar y transmitir; es decir, los pobladores “reinvindican raíces propias, reales o inventadas, arrancadas del olvido, reapropiadas y refuncionalizadas en la actualidad” (Aceves, 1998: 68).

Las narraciones sobre historias antiguas de poblamiento son sólo uno de los vastos temas y motivos que hacen acto de presencia en el proceso de reflexión de los contenidos que reproducen la memoria personal y colectiva de los habitantes. Anécdotas sobre períodos importantes y difíciles, como la Revolución de 1910, los cambios en el paisaje natural y el

entrono construido, los ciclos de vida, los oficios y las prácticas sociales que se forjan a través de la vida cotidiana forman parte de los pretextos y motivos más evidentes a los que recurren los pobladores para acceder a la experiencia más amplia y diversa, en donde pueden mantener viva y actuante esa visión con el tiempo pasado. Esto se convierte en un instrumento que conduce hacia el origen de algunos de los elementos de su identidad actual.

Así por ejemplo, algunos ancianos del pueblo a través de sus propias experiencias, de la infancia o del relato que les contaron sus padres, recuerdan cuando las tropas zapatistas invadieron de forma sorpresiva la parte alta del pueblo en donde se encuentra, aún hoy, el templo del Divino Rostro, saquearon y quemaron varias casas y capturaron a muchos hombres del pueblo, a quienes les ataron las manos, para posteriormente utilizarlos como animales de carga.

Ciertamente Santa Cruz ha experimentado procesos de cambio en el uso y explotación de su territorio, en las formas tradicionales de trabajo, en los modos de organización social y, en fin, en los diferentes aspectos de la vida y cultura de sus pobladores.

La percepción de las transformaciones ocurridas se siente y se expresa en la comparación que realizan los habitantes entre “el antes y el ahora”, entre el tiempo transcurrido y el presente inmediato. Traer a la memoria la imagen de cómo era el pueblo y su gente en épocas pasadas es una forma de revalorar y reconocer ese conjunto particular de elementos que hace a los pobladores de Santa Cruz un grupo específico:

“Aquí antes se hablaba mucho, mucho el otomí. Mi mamá tenía una tienda y ahí llegaban a comprar muchas personas, en su mayoría de Canales. Esas personas eran las que más hablaban el otomí. Antes como no había carretera, llegaban con sus burros y nos pedían: Endorin, que era huevo; xen- chile; yutangoo-Chicharrón...entonces uno tenía que ponerse las pilas y aprender algo de otomí para atender a las personas”.

“Recuerdo que no había luz en el pueblo, antes se cargaba el agua en un sosocol. La gente se dedicaba a la raspa de maguey, porque el pulque era el fuerte aquí, del cual obtenían dinero. El maíz se sembraba, aquí en la casa se levantaban tres cincolotes muy grandes. Había muchos peones, la gente tenía borregos, caballos, vacas, puercos. Y pues en su mayoría todos trabajaban en el pueblo, ninguno salía a trabajar fuera...

No había carros, puros burros, una sola persona tenía carro y eso era porque tenía mucho dinero, era rico de herencia...

Las casas en su mayoría eran de madera con tejamanil, con cincolotes y murillos; o sea, levantaban unos palos redondos se les llamaban murillos, arriba con unas vigas, se le atravesaba unos cincolotes, que era una madera cuadrada y las techaban con tejamanil, que son unas tablas largas que se hacen con cuñas de madera” (Julio Teje).

La memoria colectiva de la comunidad también encuentra el motivo de sus experiencias y recuerdos depositados en el territorio. La percepción de los cambios en el paisaje natural es otro signo evidente de las transformaciones irreversibles que acontecen en el pueblo. Es por ello que cuando se busca recrear el pasado, predomina un discurso de pérdida:

“Anteriormente en este lugar encontrabas panales, moras silvestres, árboles frutales: manzanas, peras y mucha fruta. Aparte algo muy hermoso, había animales. Aquí, había coyotes en estos cerros que se ven aquí, había gallinas de monte, que también les llamaban gallinas culecas; y pues, los preciosos jilgueros, los gorriones, conejos, ardillas; las hay pero ya son pocas.

También había unas mentadas colmenas o abejas que les llamábamos xicotes, que eran unas abejas negras, delgaditas, que hacían sus panales en la tierra, entonces uno hurgaba y encontrabas unos panales hermosos, algo muy precioso” (Teodoro Martínez)

Estas narraciones son importantes sobre todo porque son útiles para contrastar el presente con lo que ya no existe. En el territorio es posible descubrir las huellas de la historia colectiva que refleja y da cuenta de las transformaciones de la comunidad a través del tiempo. Por eso aquellos que viven en él pueden reconocer allí señales que no serán objeto de conocimiento por otros. En este sentido, el territorio puede considerarse en primera instancia como un espacio de inscripción del pasado del grupo en donde, parafraseando a Augé (1993) “podemos captar esencialmente nuestra diferencia, la imagen de lo que ya no somos”, y que sin embargo permanece en el recuerdo:

“Aquí antes pastábamos a los borregos, las vacas, los animales, y aquí nos veníamos a bañar al río que baja del cerro. Aquí aprendimos a nadar... Anteriormente se tomaba el agua de este río, porque era cien por ciento pura. De hecho, el día más concurrido era el sábado de gloria. Aquí venía muchísima gente a bañarse, unos con calzoncillo, otros con short o con lo que se tuviera. Entonces, pues aquí te bañabas, te secabas con los rayos del sol, disfrutabas de algunos alimentos preparados, y anteriormente sí se tomaba agua limpia, agua pura; ahora, ya no” (Anacleto de la Cruz).

En cuanto a leyendas y cuentos resulta interesante mencionar que sólo encontré algunas narraciones contadas por los pobladores que se asemejan a las existentes en Piedra Grande.

Las leyendas más conocidas, y que aparecen reiteradas veces en las entrevistas formales e informales realizadas a los pobladores, son las que se refieren al Charro Negro, las brujas y la Llorona, que podrían resultar significativas en el contexto general de la investigación. Sin embargo, cabe señalar que lo que más se encuentra como tradición oral son narraciones sobre la aparición del santo patrón y la práctica festiva, así como aquellos que relatan castigos por desacatos ante el santo o su fiesta. Más adelante veremos como estos relatos representan una síntesis histórica de las concepciones del mundo que dan sentido a las prácticas rituales del pueblo.

Ante las transformaciones y pérdidas, los pobladores tratan de recuperar su pasado en medio de las nuevas circunstancias. La posibilidad de retornar a la imagen de la “comunidad tradicional”, a través de las experiencias locales de los habitantes, no sólo es un acto de rescate nostálgico de aspectos memorables, sino que se constituye en un recurso que reivindica y justifica la necesidad de diferenciación como un medio para la continuidad de la identidad. En todo caso, la memoria y la identidad cumplen el papel de renovar constantemente el sentido de pertenencia; adquieren fuerza simbólica en la medida en que comunican significados y otorgan valor e importancia a las prácticas y representaciones que reactivan los criterios de autoidentificación y diferenciación frente a otros, a pesar de que las situaciones sociales y el entorno geográfico cambie.

Entre cruces, santuarios, limpias y tejamanil: pervivencias del pasado en un contexto cambiante

El territorio del pueblo, además de representar uno de los ámbitos en que se expresa y sintetiza la memoria colectiva del grupo, es también un espacio que se halla tamizado por la práctica de la religiosidad popular. En efecto, la práctica religiosa católica relacionada en torno al personaje sagrado del santo patrón, que constituye el centro de la vida social y afectiva de la comunidad.

El vínculo que los pobladores de Santa Cruz establecen con su santo patrón –el Divino Rostro– está inmerso dentro de una cosmovisión mayor ligada a las antiguas creencias mesoamericanas, que dan un sentido particular a la práctica católica.

La religión católica impuesta por los conquistadores españoles estableció un marco de relación entre el hombre y lo sagrado, que estuvo impregnada de tuvo como base la cosmovisión indígena. El hecho de que hubiera similitudes formales entre ciertas prácticas rituales mesoamericanas y las creencias cristianas, favoreció para que los indígenas se apropiaran del mensaje evangelizador y lo refuncionalizarán, a partir de su propia experiencia y contenido cultural. Esto hizo posible que particularidades religiosas prehispánicas, como la existencia de deidades locales, hallaran acomodo en la nueva situación bajo la forma de santos patronos. La comunidad de los santos fue recibida por los indígenas no como un intermediario entre Dios y el hombre sino como un panteón de deidades antropomórficas (Gibson,1991).

Las concepciones y sistemas religiosos mesoamericanos se integraban en una compleja red de creencias en tono a un conjunto de deidades jerarquizadas.

La relación que el hombre establecía con la naturaleza y el universo desempeñaba, en esta cosmovisión, un papel de primera importancia. Las fuerzas fuera de control humano encarnaban en un amplio repertorio de seres sobrenaturales que los simbolizaban. De este modo, los dioses representaban a los diferentes elementos de la naturaleza, así como a los diversos grupos étnicos y actividades humanas. Una muchedumbre de dioses, desde los etéreos o invisibles, a los de forma material, humana o animal, explicaba la existencia del mundo, su creación y su naturaleza. Esta visión era una manera coherente se expresar simbólicamente la participación del hombre en la unidad fundamental e indivisible del universo al que pertenece.

En el caso particular del pueblo, de acuerdo con el padre Ángel María Garibay en un ensayo que escribió sobre *“las supervivencias culturales entre los otomíes de Huizquilucan”* (1957), las deidades más eminentes y poderosas que desempeñaron un papel importante en esta región, sobre todo en los pueblos de Santa Cruz y San Francisco Ayotuxco, fueron Makatá y Makamé.

Makatá, “el gran dios padre o el padre viejo” es la deidad suprema, concebido como un gran espíritu omnipresente, simbolizaba al señor de la montaña y del fuego. Ejercía el mando sobre la lluvia, es decir representaba al poder fecundante, el principio activo. La fiesta principal de esta deidad se realizaba en la primavera –al inicio de la temporada de

siembra– al final de abril, el 3 y 25 de mayo, que era la ceremonia principal y coincidía con la fiesta de Huitzilopochtli, dios igualmente de la vida y la muerte venerado por los aztecas. Los lugares de veneración eran las cimas de las montañas.

Makamé, “la gran diosa madre o madre vieja”, representaba al espíritu del campo de grano, la madre tierra. Además era la diosa de las flores, de la fecundidad y también de la luna. Poder fecundado y principio pasivo. Su morada eran las cuevas naturales y los manantiales. Su ceremonia era celebrada al recogerse los primeros frutos de las cosechas, por el mes de agosto y los primeros días de septiembre (Garibay:1957: 13-17).

Cabe señalar que estas deidades eran análogas a la pareja creadora nahua: Ometecuhtli y Omecíhuatl, “señor y señora de la dualidad”.

Sin embargo, esta cosmovisión sucumbió a la conquista de la hegemonía ibérica. La evangelización como instrumento ideológico concentró sus esfuerzos en la eliminación, prácticamente inmediata, de numerosos elementos no cristianos en la sociedad indígena, especialmente los ídolos y los templos paganos. La conversión de los indios al catolicismo significó que el antiguo sistema religioso se yuxtapusiera a otro sistema de creencias y prácticas. De esta manera los dioses prehispánicos paganos fueron sustituidos con cierta rapidez por santos patrones católicos: “los indios no tuvieron inconveniente en adoptar el nuevo credo en la figura de dioses y diosas encarnados en las imágenes de santos y mártires. Las fiestas dedicadas a los dioses muertos que rítmicamente se sucedían durante los veinte meses del año mesoamericano, se acomodaron al santoral católico, la liturgia y el ritual de las ceremonias se ejecutan ahora en honra y servicio de los santos, nuevos dioses redimidos” (Beltrán, 1992: 148).

De esta manera, la pareja divina primordial fue reemplazada. La cruz, representación de Cristo, sustituyó al Makatá y la virgen María a la Makamé. Así, la asignación de una nueva figura sagrada católica se constituyó en un referente fundamental para la población indígena. La resignificación profunda de la cosmovisión prehispánica, a partir de la adopción de los nuevos referentes cristianos, permitió construir un complejo proceso simbólico el cual dio cabida a una forma particular de fusión de elementos sagrados y profanos.

El hecho de que Santa Cruz cuente con una larga tradición permeada por profundos e inextricables vínculos con elementos y circunstancias pretéritas, permite que perviven un conjunto amplio de expresiones culturales tales como los ritos y ceremonias que están vinculadas a cosmovisiones y construcciones simbólicas, que expresan la combinación de unas prácticas atadas a la religiosidad y otras intervenidas por un vínculo con lo sobrenatural. Dichas expresiones, como las fiestas patronales, reflejan sincretismos que dan cuenta de dimensiones constitutivas que enlazan un pasado con rasgos derivados de la contemporaneidad.

Ejemplo de lo anterior es la fiesta patronal que se celebra en el pueblo en honor a la imagen religiosa del Divino Rostro de Jesucristo. La celebración se encuentra vinculada al ciclo agrícola y tiene lugar al principio de la temporada de lluvias. Dos son las fechas importantes para su realización. El 3 de mayo –día de la santa cruz– marca el inicio de la festividad; sin embargo la celebración más importante y significativa –llamada también “fiesta mayor”- se realiza en la última semana del mismo mes de mayo.

La iglesia que alberga al santo patrón se ubica en la cima de una montaña conocida como “El Cerrito”, este lugar alcanza una altura mayor de 3,000 metros. Dicha iglesia data de 1879, sin embargo detrás de ésta se encuentra una pequeña capilla de piedra que fue edificada en las última décadas del siglo XVI, sobre una vieja pirámide de construcción precolombina, antiguo adoratorio de los indígenas de la región.

Al parecer esta capilla fue el primer abrigo de la cruz plantada por los primeros evangelizadores, posteriormente esta cruz fue quemada en la revolución de la Reforma.

Ahora bien, aunque no se cuenta con un registro histórico que de cuenta de la fecha de aparición o surgimiento de la imagen del santo patrón, de acuerdo con la tradición oral algunos habitantes relataron lo siguiente:

“Un día un pastor estaba cuidando a sus borregos, pero unos se le echaron a correr rumbo al cerro. Entonces el pastor fue a buscarlos y de repente escuchó una voz que lo llamaba, pero el muchacho no hizo caso. Nuevamente le hablaron, y fue cuando

comenzó a caminar hacia unos árboles muy grandes y en medio de ellos encontró una cruz que tenía un manto estampado con la cara del Divino Rostro”¹

Es este marco en que el que el santo patrón se constituye en un referente central para los habitantes del pueblo, no sólo porque representa al protector y abogado local, un intermediario entre habitantes y pueblo, por una parte, y Dios, por la otra, sino además a través de él es posible recrear un punto de partida histórico o simbólico que determina un momento específico en que el pueblo comenzó a existir como tal. La relación que los habitantes establecen con la divinidad les permite crear mecanismos de adscripción con el grupo, que se fortalecen en la medida en que dichos miembros reconocen y asumen una normatividad social y un orden cultural particular, que se moldea desde el aspecto de la práctica ritual, en donde la participación o el compromiso con la estructura social y festiva es importante para definir la pertenencia a la colectividad. Es decir, el vínculo con lo sagrado a través de la participación en la fiesta religiosa permite trascender el ámbito de lo sagrado y llevar esta relación al orden de la vida cotidiana en donde, como lo señala Eliade (1973), “los hombres pueden asegurar la comunicación con el mundo divino y vivir en la mayor proximidad de los dioses”.

La dimensión festiva: la devoción a El Divino Rostro, “ El gran dios padre”

Inicio del tiempo sagrado: La Santa Cruz de Mayo.

La vida festiva de la comunidad inicia con la celebración de la Santa Cruz, que se realiza en la zona baja del pueblo, en el barrio de Quiroz. Los primeros tres días del mes de mayo constituyen en términos formales el primer período de celebración, que resulta significativo porque se honra al santo patrón y al pueblo mismo en relación con su nombre.

La organización de la fiesta queda a cargo del comité pro-fiestas. Este sistema de organización festiva es similar al de la ranchería de Piedra Grande en cuanto al proceso de selección de los participantes y en el período de duración de los cargos.

¹ Otra de las narraciones más conocida entre los pobladores es la que señala que: “un día, las personas que se encargaban de realizar la limpieza de la capilla escucharon un fuerte retumbito que azotó a todo el pueblo. Los señores voltearon hacia la imagen del santo y éste les dijo que le construyeran su iglesia en el lugar de la capilla; y así se hizo en 1879”.

En Santa Cruz sólo se modifican algunos aspectos, como son los requisitos para el acceso a un cargo, la estructura jerárquica de los mismos y el número de participantes.

En lo que se refiere a los requisitos y restricciones para quienes pueden ocupar un cargo dentro del comité, se puede decir que, son en primera instancia las personas nacidas en la localidad o los nativos quienes tienen el derecho “exclusivo” de participar en el proceso. Las mujeres y los jóvenes solteros no pueden aspirar a ocupar un cargo, habitualmente se eligen a varones casados como directos responsables durante un período de tres años.

El sistema de organización festiva del pueblo se estructura de cuatro puestos básicos: suplentes o fiscales, regidores, topiles y alpaciños.

El cargo jerárquicamente más importante y en el que participan solamente dos personas es el de los suplentes. Existe un suplente principal que es reconocido como la autoridad máxima en cuanto a los asuntos de la iglesia. Su función consiste en arreglar y mantener limpio el recinto religioso para la festividad, así como coordinar y apoyar las acciones y actividades, no sólo de la fiesta patronal, sino de todas las demás fiestas “menores” y de las peregrinaciones que se realizan a diferentes santuarios, como el de Naucalpan o Chalma.

Paralelo al cargo de suplente se encuentra el de los regidores. Tres o cuatro personas se ocupan de proveer todo lo necesario para la festividad correspondiente; como por ejemplo, concertar las misas, comprar las velas, las flores, los ingredientes para la comida, los adornos, los fuegos pirotécnicos, etcétera. En coordinación con los suplentes reciben y dan la bienvenida a las promesas que acompañan a los santos de otros pueblos y rancherías locales, así como a todas las personas que asisten y participan en el festejo.

En cuanto a los topiles se encargan de recaudar la cooperación monetaria² que aportan los habitantes del pueblo para sufragar los gastos de la fiesta, colocar los programas impresos con las fechas y actividades que se realizarán en la festividad, que se distribuyen en el pueblo y en la cabecera municipal, además de entregar con toda puntualidad oportunidad, las respectivas invitaciones a las comunidades que asistirán con su santo a la celebración.

² La colecta se inicia a principios del mes de marzo. Cada fin de semana los topiles pasan casa por casa a recolectar la cooperación. El monto entregado por familia es establecido por el comité y se lleva un registro escrito de quiénes cooperan y quiénes no. Los que no cooperan o participan pierden el derecho como miembro de la comunidad y por lo mismo el ser enterrado en el cementerio del pueblo.

En este cargo el número de participantes varía de acuerdo a cada comité, generalmente son entre cuatro y seis personas las que realizan esta función.

Finalmente encontramos a los alpaciños, cargo jerárquicamente menor, debido a que se ocupan de cargar y trasladar la imagen del santo durante la fiesta, en las visitas que el santo realicé a otros poblados y en las peregrinaciones a los diferentes santuarios.

Por otra parte, el comité de pro-fiestas recibe el apoyo de asociaciones, grupos independientes y de algunas familias del pueblo, así como del propio ayuntamiento³, que en ocasiones contribuye con alguna banda de música, un evento artístico o en su caso aporta dinero para la compra de fuegos pirotécnicos como cohetes, “toritos” o algún castillo. Este tipo de participación permite incluir a un amplio número de pobladores en el proceso de organización de la fiesta, más allá de los individuos que la conforman, con el objetivo de garantizar la continuidad y reproducción de sus valores sociales y culturales, así como definir un sentido de arraigo y pertenencia que se genera alrededor de la comunidad.

De esta forma, la organización, coordinación y el desempeño que el comité logré alcanzar para desarrollar la fiesta patronal resulta fundamental como un medio para obtener prestigio ante el pueblo y ante el santo patrón mismo. Todas sus acciones tienen un sentido: no hacer la fiesta, variar o suprimir el orden y equilibrio establecido en cuanto a sus formas tradicionales implica dejar de recibir la protección del santo y sufrir castigos divinos, o en su caso sólo lleva al desasosiego y a la descalificación social.

“Un señor que se llamaba Julián Varela, lo invitaron a bailar en la danza para honrar a El Divino Rostro y él no quiso, agarró la invitación y la aventó a la lumbre y como lo aventó ahí, tiempo después un rayo le cayó y le mató a todos sus animalitos que tenía. Volvió a levantarse de alguna manera, pero al siguiente año el rayo le volvió a caer y le quemó su casa. Al tercer año, volvió a caerle el rayo y ahí fue donde quedo mal el señor” (Entrevista con un poblador de Santa Cruz).

Una vez organizado el comité, la fiesta patronal inicia su primera etapa de celebración con el descenso de la imagen del Divino Rostro de su santuario a la iglesia, que se ubica en el

³ El apoyo por parte del ayuntamiento se recibe siempre y cuando lo solicite la autoridad local del pueblo, que en este caso es la delegación en conjunto con el consejo de participación ciudadana. Ambas instancias también participan de forma paralela con el comité en la organización de la fiesta.

centro del pueblo y que albergará al santo durante todo el proceso festivo. Esta actividad se realiza de preferencia el sábado o domingo último del mes de abril.

El día establecido, muy temprano, el comité de profiestas, en compañía de familiares y pobladores que portan flores, copal e incienso emprenden el ascenso hacia el santuario. Al llegar, anuncian su arribo con disparos de cohetones, en la entrada los espera el sacerdote que oficiará una misa tan pronto arribe completamente todo el cortejo. Al finalizar la misa el sacerdote autoriza a los alpaciños bajar con sumo cuidado el retablo que contiene y protege a la imagen del santo del altar mayor. Posteriormente, el sacerdote se la entrega al suplente principal, quien con ayuda de los regidores la colocan en una pequeña tarima previamente adornada con flores naturales. Mientras esto sucede, aún costado del templo principal, un grupo de alpaciños y topiles se dan a la tarea de bajar una gran cruz de madera que se encuentra depositada en una capilla, una vez hecho esto, salen al atrio y esperan a que el resto de la comitiva salga de la iglesia.

Una vez en el atrio el sacerdote bendice la cruz y posteriormente la imagen, y finaliza con un breve discurso a los asistentes. Es entonces cuando se da paso a la procesión que recorrerá toda la carretera principal del pueblo. Durante el descenso, se rezan y cantan alabanzas en honor del patrono. Conforme se avanza en el recorrido una cantidad considerable de habitantes de la comunidad se suman al cortejo, lo que resalta la importancia de esta primera etapa de la celebración.

Al llegar a la calle principal que conduce a la iglesia, la procesión se detiene por algunos minutos frente a pequeños altares con flores, que acostumbran montar los vecinos a la entrada de sus casas. Al terminar, la procesión continua su trayecto y anuncia a todos su llegada con salvas. Una vez en el atrio, las personas que portan al santo y a la cruz realizan con ellas una serie de reverencias dirigidas hacia los cuatro puntos cardinales. Al finalizar, el sacerdote encargado de la iglesia les da la bienvenida y los invita a pasar, minutos después oficia una misa. Terminada la misa, la imagen del santo es colocada con cuidado en el altar mayor y aún costado la cruz, a ambas se les rodea con flores frescas, velas e incienso. Durante el resto de la semana, se lleva acabo una serie de oraciones y cantos religiosos que se intensificarán durante la siguiente semana cuando de inicio formalmente la fiesta patronal.

Entre gladiolas, veladoras y copal: el reencuentro cíclico con lo divino

El primer día del mes de mayo inicia formalmente la celebración en el pueblo, con la limpieza y decoración de la iglesia, así como de la calle principal. Para realizar esta actividad se reúnen desde muy temprano en el atrio una gran cantidad de personas, desde niños hasta ancianos que desean participar y colaborar con su trabajo y entusiasmo en el festejo.

El suplente y los regidores indican a la gente cómo deben colocar las flores y los diversos arreglos que se cuelgan al interior de la iglesia.

Mientras tanto, en el atrio otras personas se encargan de elaborar la portada que cubrirá la entrada principal de la iglesia. Cada año el comité trata de presentar un diseño diferente en cada celebración. En la fabricación de la portada se utilizan desde flores naturales hasta dulces y lentejuelas de diversos colores.

En la calle principal la actividad no es menor: el ir y venir de personas que adornan, limpian y transforman poco a poco el espacio público es significativo. La llegada de comerciantes ambulantes, la instalación de juegos mecánicos, familias que pasean por los alrededores, niños y jóvenes que juegan o platican, hacen que el espacio se constituya en construcción simbólica y significativa, donde anclan lo excepcional y lo cotidiano.

El trabajo es arduo, sin embargo la gente continúa laborando hasta concluir la decoración de la iglesia. Por la tarde, llega la primera banda de música que interpreta diversas melodías que ofrecen al santo. Una hora después, se dan cita las danzas de arrieros y concheros, quienes bailan por un determinado tiempo dentro de la iglesia.

Una vez concluida la danza y la música se procede a instalar la enorme portada que cubrirá la fachada principal del templo, la cual ha sido bendecida previamente. Después el sacerdote oficia una misa para recibir las flores y cirios que otorgan los miembros del comité para la iglesia y el santo. Terminada la misa, se reciben las ofrendas que realizan grupos de vecinos de un barrio o zona, quienes se reúnen y cooperan para obsequiar al santo una o varias docenas de salvas y “toritos”.

Después de esto se da paso a las actividades recreativas y comerciales, como el baile público, la venta de comida, juegos de feria, etcétera. La celebración de este primer tiempo sagrado concluye con la quema de cohetes y salvas, que continuarán su estruendo al siguiente día.

En la madrugada del segundo día de celebración se anuncia a la población la renovación del proceso festivo con el tronido de cohetes. A las seis de la mañana, entre un grupo de mariachis que algunas asociaciones del pueblo contratan para que interprete diversas melodías –principalmente las “mañanitas”- al santo. Terminado esto, se celebra la primer misa del día. Más tarde sale de la iglesia la comitiva de recepción que dará la bienvenida a las promesas invitadas. Los regidores, la banda de música, los coheteros, los dos grupos de danza (arrieros y concheros), y por supuesto los suplentes, quienes van al frente de la comitiva con sus respectivos estandartes del Divino Rostro, inician su trayecto hacia el punto de encuentro, que habitualmente es uno de los parajes que se ubican en la zona alta del pueblo.

Las promesas más importantes que llegan a ofrendar a El Divino Rostro y a la Santa Cruz son: San Francisco Ayotuxco, Dos Ríos, San José Huiloteapan, el barrio de San Martín Caballero, Magdalena Chichicaspa y San Bartolomé Coatepec. Si bien este número de comunidades puede variar año con año, algunos pobladores comentaron que existe un patrón fijo de promesas que se repiten continuamente, sobre todo aquellas provenientes de los pueblos de la zona.

Al llegar al punto de encuentro, las promesas visitantes se hallan en espera de la recepción. Los representantes principales de cada comunidad, que cargan sus respectivas cruces de madera y estandartes, se acercan; es entonces cuando el suplente principal da la bienvenida en nombre del pueblo y del santo patrón, después los invita a desayunar. Al terminar de agasajar a los invitados, se inicia la procesión hacia el templo, en medio de salvas, música y danzas se anuncia a la población el paso del grupo para que se sumen al cortejo. Al llegar al atrio, las promesas son recibidas por el sacerdote quien ofrece un breve discurso de bienvenida. Al terminar bendice con agua bendita las cruces, estandartes y ofrendas de los visitantes, ya después los invita a pasar a la iglesia para realizar la ceremonia litúrgica correspondiente.

Al finalizar la misa los miembros de las promesas colocan sus pequeñas cruces de madera y estandartes junto al altar mayor. Frente a la imagen del santo realizan una serie de reverencias como símbolo de respeto: rezan, se persignan y depositan una limosna en su alcancía. Inmediatamente después llaman al sacerdote, que en compañía de los suplentes y regidores reciben los diversos obsequios que traen las promesas como ofrenda para el santo. De esta forma, entre discursos, aplausos y abrazos se afirma el encuentro y compromiso simbólico y social entre los santos y las propias comunidades. Hecho esto los miembros de las comisiones son invitados a comer, mientras la banda de música entra a tocar a la iglesia, y los grupos de danzantes inician sus rítmicos bailables en el atrio, donde se reúne una gran cantidad de gente que desea ver su actuación. Por la noche la celebración continúa con la quema del primer castillo, los toritos de cohetes y el baile público, que atrae a muchas personas, en especial a los jóvenes.

La mezcla de devoción, algarabía, ritmos variados, oraciones, olores, sonrisas, colores y encuentros forman parte del lenguaje particular que se construye como un medio para establecer un diálogo con lo divino.

El 3 de mayo, día de veneración de la Santa Cruz y último de celebración, inician actividades a las seis de la mañana con la llegada de los mariachis, que interpretan las “mañanitas”, así como de diversas familias que obsequian al santo arreglos florales, veladoras y algunas monedas para su alcancía.

En este día, en vez de iniciar con una misa el sacerdote realiza una procesión que recorre gran parte de las zonas y parajes del pueblo. Para iniciar el acto, el comité de pro-fiestas saca de la iglesia la cruz de madera previamente adornada y los estandartes, así mismo lo hacen los miembros de las promesas invitadas con sus respectivos objetos sagrados. En el atrio aguardan los grupos de danzantes, los músicos y los devotos que participaran en el recorrido, quienes portan sus propias cruces de madera adornadas con listones de color blanco y flores.

Durante el recorrido el espacio se transforma, se carga de sentido con las oraciones, cantos, música, el tronido de cohetes y las danzas. Los elementos y actividades de la vida cotidiana se conjugan con lo simbólico, lo sagrado, lo que posibilita una lectura diferente en el uso

del espacio, en la forma de mirarlo, asumirlo, de vivir y expresar las diferentes materialidades signicas que convocan a imaginar, crear y caracterizar a un lugar.

Por la tarde, al concluir la procesión, la cruz es depositada junto al altar mayor y ahí permanecerá hasta la última semana del mes de mayo, cuando sea devuelta junto con la imagen del santo al santuario del cerrito. Después el sacerdote oficia una misa para el santo, al concluir se bendicen las cruces e imágenes religiosas que llevan los pobladores. Para concluir el acto, se repican las campanas, dando veintiún cañonazos con salvas. Se espera que llueva ese día, como una señal de que el santo se encuentra satisfecho y que será un año próspero para el pueblo.

Por la tarde la danza de los arrieros y concheros bailan un rato más; después se marchan, así lo hacen también las promesas invitadas, sin antes extender una amable invitación al comité de Santa Cruz para que asistan a sus respectivas fiestas en las fechas correspondientes.

La primera etapa de este ciclo ritual concluye entrada la noche con la quema del castillo, los fuegos pirotécnicos y el baile público, que se prolonga hasta la madrugada, dando así por concluida esta parte del proceso ritual, de reencuentro con lo sagrado.

La regeneración del mundo: el ascenso de lo divino

En la última semana del mes de mayo se realiza el segundo ciclo festivo con el ascenso de la imagen del santo de la iglesia a su santuario, ubicado en la cima del cerro más alto del pueblo. Esta fiesta se realiza normalmente el 25 de mayo; sin embargo algunos de los comités han optado por que la celebración se lleve acabo el sábado y domingo último del mes, con el propósito de “servir mejor al santo y dar gran lucimiento a la fiesta”.

Este segundo ciclo ritual es una etapa importante para el pueblo porque, como lo señala Eliade (1973), es el encuentro cíclico con lo sagrado, en donde se recrea ese tiempo primordial que tuvo lugar en un pasado mítico. A través de la fiesta religiosa se reactualiza y legitima “ una historia sagrada”, cuyo protagonista es el santo patrón. En este sentido, el reconstruir año con año el vínculo con la divinidad permite asegurar la armonía y permanencia de la colectividad para el siguiente ciclo festivo.

De este modo, en la víspera de la fiesta se realizan una serie de actividades semejantes a las desarrolladas en el anterior proceso festivo; como por ejemplo: la limpieza y decoración del templo, colocación de la portada principal, preparación de la comida, decoración de la calle principal y de los accesos por donde entrarán las promesas, la contratación de la banda de música, la compra y quema de cohetes y fuegos artificiales, etcétera.

En el día establecido para “subir” la imagen al santuario se realiza una primer misa, en donde el sacerdote agradece la visita y protección que el santo patrón ofrece a su pueblo. Al terminar los alpaciños bajan la imagen del altar mayor, así como la cruz. El sacerdote las bendice y son conducidas hacia el atrio, en donde los feligreses se reúnen poco a poco con flores, copal, comida y otras ofrendas que depositarán en algunos puntos importantes durante el trayecto hacia el templo.

Minutos después se inicia la procesión, en donde participan las danzas, los músicos, los coheteros y los miembros del comité. Al llegar a la zona conocida como Canales, la procesión se detiene a recibir a las promesa y peregrinaciones correspondientes que se unirán al festejo. Entre cohetes y música el suplente principal da la bienvenida e indica a los miembros principales de las comunidades invitadas, que cargan sus respectivos estandartes, se coloquen a los costados de la imagen del santo para reiniciar la procesión.

Cabe señalar que la fiesta del Divino Rostro -sobre todo este segundo proceso ritual- forma parte de una amplia red ritual, cuyo alcance no se limita exclusivamente a establecer una relación continua entre los santos patrones de los pueblos y rancherías del municipio, sino que extiende esta relación y crea vínculos con el exterior, como ha sucedido desde principios del siglo pasado cuando el padre Ángel María Garibay (1957), registró, en 1920, una peregrinación de 5,000 mazahuas y otomíes que llegaron a Santa Cruz, provenientes del municipio de Ixtlahuaca, perteneciente al valle de Toluca.

Actualmente el número de peregrinos es menor, sin embargo, esta localidad continúa asistiendo a la festividad, lo mismo que otras comunidades importantes como son: Santiago Temoaya, San Mateo Atarasquillo, San Miguel Ameyalco, Santiaguito Analco, Acoxochitlan (estado de Hidalgo), entre otros pueblos.

Entre las promesas locales se encuentran la mayor parte de las que participaron el día tres de mayo. De este modo el contingente de participantes aumenta considerablemente, lo que permite destacar la importancia del acto religioso. Durante el trayecto se recitan una serie de oraciones a cargo de algunas rezadoras que conocen de memoria las alabanzas e himnos religiosos que se interpretan entre una oración y otra.

Momentos antes de llegar al santuario la procesión se detiene en cada una de las siete pequeñas capillas de piedra que se encuentran a un kilómetro de distancia del recinto religioso. Aquí, los devotos depositan ofrendas como flores, velas, copal, incienso, aceite e incluso comida. Estas capillas representan las estaciones de la cruz y están dedicadas a diferentes personajes católicos. Además es posible observar en ellas las huellas del tiempo, y sobre todo de la devoción que se expresa en numerosos listones y papeles de colores, así como de “milagros” que cuelgan de sus paredes y en algunos de los árboles cercanos, en respuesta a favores que conceden.

Al arribar al atrio del templo la procesión es recibida con el repique de las campanas y la quema de cohetes. Es entonces que el sacerdote encargado del lugar da la bienvenida a los devotos. Posteriormente los alpaciños se acercan a él y le entregan la imagen del santo junto con la cruz. El sacerdote pide a los suplentes y regidores que coloquen la imagen y la cruz en el altar improvisado que se ha instalado en la parte alta de la capilla, que se encuentra aún costado del recinto en donde se realizará la misa al aire libre, debido a la cantidad de gente que acude al acto, lo que impide que se lleve a cabo en el interior de la iglesia.

Al finalizar la misa los regidores bajan la imagen y los alpaciños la cruz. Los primeros entran a la iglesia y depositan la imagen del santo en el altar mayor, mientras que los topiles devuelven la cruz a la capilla que lo alberga durante el resto del año.

Una vez que el santo se encuentra en su altar, las promesas y peregrinaciones correspondientes se acercan y colocan sus estandartes a los costados del altar mayor, después se acercan y saludan al santo, lo tocan, rezan y persignan. Al terminar hacen entrega de las ofrendas, que son muy variadas: dinero en efectivo, fruta, flores, cirios, candelabros e incluso una sotana para el sacerdote, entre otros objetos.

Hecho esto, el sacerdote y el comité de pro-fiestas agradecen a las comunidades invitadas su asistencia y, entre aplausos, música y cohetes se manifiesta el júbilo del encuentro y el compromiso entre los santos.

A continuación el comité invita a comer a los miembros principales de las promesas y peregrinaciones, mientras que el resto de los asistentes y peregrinos son atendidos por los diferentes grupos de familias y asociaciones de creyentes que, en agradecimiento por algún favor o milagro recibido, se organizan año con año y ofrecen de comer a todos aquellos devotos que asisten a la fiesta patronal. Mientras tanto muchos de los fieles que participaron en la misa se pasean por los alrededores del santuario, consumen algún antojito o simplemente observan a los danzantes. Algunos peregrinos continúan realizando oraciones o peticiones en la iglesia, mientras que otros depositan ofrendas de flores y frutas en la cruz de piedra que se encuentra aún costado del templo.

Además de los ritos y actividades que de manera colectiva realizan los creyentes, y que reproducen y confirman constantemente sus creencias, entran en juego otras prácticas que se llevan acabo de forma individual, como son las “limpias” que hacen algunas rezadoras o curanderas a las personas que se lo solicitan. Aunque esta práctica es rechazada por el sacerdote de la iglesia y calificada de profana, expresa claramente el conjunto de creencias y cosmovisiones que manifiestan la combinación de una prácticas atadas a la religiosidad popular y otras intervenidas por una mística que establece vínculos con lo sobrenatural, lo mágico, que nutren al sincretismo religioso que actualmente pervive en esta época de constantes cambios y transformaciones.

Por último la celebración se prolonga hasta entrada la noche, cuando se quema el castillo principal que representa la culminación de la fiesta. La gente se retira poco a poco a sus casas, aunque la actividad comercial y lúdica continúa en torno a la feria y los bailes públicos. El ciclo ritual anual termina con la peregrinación que se realiza al santuario de Chalma y al de la Virgen de los Remedios en Naucalpan, en el mes de agosto. De esta forma el proceso simbólico de regeneración del mundo termina para renovarse nuevamente el siguiente año, con la gracia y armonía que conceda el santo patrón para su comunidad.

De la percepción a la imagen, de la imagen a la representación del espacio habitado y vivido desde la experiencia del sujeto

En este apartado me interesa analizar cómo los individuos perciben, valoran y viven su entorno espacial habitado, y a partir de esto qué contenidos y significados le asignan a ese espacio, que puede o no ser referente importante en la formación de procesos identitarios y de pertenencia.

Para el análisis se presentan una serie de fotografías que tomaron nueve personas que viven en la localidad. Las fotografías se complementan con el testimonio oral de cada uno de los entrevistados. Las imágenes muestran los aspectos que fueron percibidos y valorados como agradables y los que no lo fueron del espacio que se habita. De esta forma, se pretende registrar el conjunto de imágenes que las personas seleccionaron para dar sentido, enunciable o no, al espacio y lo que en él se realiza. El apartado se divide en dos secciones: aspectos agradables y representativos y aspectos desagradables y ausencias.

Prácticas y presencias espaciales: aspectos representativos

A continuación se presentan las imágenes que se reconocieron como particulares o significativas desde el punto de vista de los entrevistados.



Panorámicas del pueblo

Me gusta esta fotografía porque representa a mi pueblo, refleja que todavía hay mucho paisaje, mucho aire puro, naturaleza todavía alcanzamos a ver. Pero poco a poco nuestro pueblo se va urbanizando, van llegando nuevos residentes aquí en donde hay mucha paz, mucho silencio ... en donde no hay nada de conflictos callejeros, ni nada de eso, no como en la ciudad
(Juan Manuel Camacho)



En esta foto se muestra un paisaje muy bonito, donde todavía encuentras vegetación ... aquí a veces se organizan carreras a campo traviesa. También se pueden encontrar infinidad de animales como son ardillas, conejos de monte, a la mejor hasta coyotes, armadillos, víboras y de todo tipo de animales. Es muy bonito ver la vegetación y ver que en algunas partes aún no nos a alcanzado la civilización. Además el pueblo tiene lugares que pueden ser recreativos. A la larga a lo mejor a alguien piensa o se le ocurre hacer una zona recreativa que sería muy bonito, y de muy buena fuente de ingresos para el pueblo

(Fernando Sánchez)

Estas dos narraciones nos hablan de un pueblo que aún hoy se caracteriza por conservar un medio ambiente limpio, carente de contaminación, donde prevalece flora y fauna nativa del lugar y en donde además los habitantes se relacionan cotidianamente con la naturaleza, a través de diversas prácticas. Sin embargo el pueblo ha cambiado con el tiempo y sus habitantes han sido testigos activos de las transformaciones en su comunidad. La llegada de nuevos residentes que se han establecido en su territorio es una de los fenómenos que evidencia más claramente su inclusión en el proceso de urbanización de la zona; dicho aspecto comienza a ser un generador de tensiones y conflictos entre los nativos y los nuevos habitantes.



Actividad agrícola.

Esta me agrada porque aquí se pueden apreciar algunos terrenos que son sembrados con maíz. Porque todavía tenemos unas costumbres y la fortuna de que aquí sembramos maíz, avena, haba y algunos otros productos que aquí prevalecen en el pueblo y es un orgullo por parte nuestra

(Anacleto de la Cruz).

En Santa Cruz la propiedad de la tierra está cambiando lentamente; sin embargo el reconocimiento y la persistencia de la agricultura como actividad que se mantiene arraigada tanto en el pueblo como en otras localidades tradicionales del municipio es una forma de reflejar el vínculo que los habitantes aún conservan con la tierra, aunque esta actividad ya no represente para la población su fuente principal de subsistencia.



La vida festiva

Estas son las más bonitas. Representan mucho al pueblo, ya que se ven las tradiciones que hay en el pueblo. Durante todo el año tenemos muchísimas, muchísimas, tradiciones que organizamos .. muestra lo católico que somos aquí, no al cien por ciento como uno quisiera, pero si aun ochenta por ciento. En el pueblo siempre hay fiestas, procesiones, peregrinaciones como la de los Remedios, la de semana santa, la del Divino Rostro que es el 3 de mayo y pues, es la fiesta del pueblo ... se baja la Santa Cruz desde el cerro del santuario hacia la iglesia que esta acá abajo en el centro del pueblo y se hace la fiesta, es muy bonito. La gente participa y participa con gusto, nos gusta hacer la fiesta. Mucha gente dona cosas o dona comida, aquí todavía se guarda esa tradición, de que mucha gente se organiza y da de comer en su casa con música ... también se festeja con arrieros, apaches, toritos, castillos, bueno, lo común de un pueblo y es un orgullo para todos (Hilario Camino).

Las festividades constituyen otro elemento fundamental en la narrativa de la identidad local. Las tradiciones son parte de la vida diaria y festiva del lugar. El intenso calendario ritual de la comunidad ocupa gran parte de la agenda de sus habitantes. A través de las fiestas los pobladores establecen una continua reafirmación de referentes identitarios

concretos, desde los cuales la comunidad organiza y comprende la vida e incorpora sus nuevas experiencias.

En el caso de Santa Cruz los lugares, prácticas y actividades que se reconocieron como particulares y representativos expresan y reflejan parte de la vida tradicional que caracteriza al pueblo. Al igual que en la ranchería de Piedra Grande, la imagen socialmente construida alude al carácter rural y tradicional que aún se conserva y que comparte con otras localidades que se ubican en esta zona del municipio.

Una diferencia notable entre las fotografías de las entrevistas del pueblo y los de la ranchería fue la mayor cantidad de imágenes captadas, que aunque las dos localidades parecen presentar aspectos que se asemejan y son compartidos por ambos lugares, la diferencia radica en la forma de percibir, interpretar y otorgar significado a su realidad inmediata.

El hecho de que en ambas comunidades se encontraran elementos compartidos en cuanto al proceso de representación de imágenes me pareció interesante. Sin embargo, consideré que era necesario explorar un poco más sobre el tema de las semejanzas y diferencias entre ambos asentamientos. Por ello se inquirió a los entrevistados sobre ¿cuál era la principal diferencia entre el pueblo de Santa Cruz y otras comunidades vecinas?.

Las respuestas que se obtuvieron giraron en torno a distintos puntos de referencia. Lo primero que se menciona en importancia es el santuario del Divino Rostro, que es un centro de culto religioso y ritual importante, no sólo a nivel local sino también regional. Después se señaló la amplia dimensión físico-territorial que constituye al pueblo, seguido por la existencia de servicios públicos; y aquellos que mencionaron que el pueblo era igual a las demás comunidades.

Esto muestra cómo la percepción del entorno es captada de forma diversa, lo que quiere decir que la relación entre identidad y territorio es multifuncional. Es decir, “ningún espacio es percibido y utilizado de la misma manera y de forma unánime por todos los habitantes: la pluralidad social, los gustos individuales, el peso de las costumbres y las aptitudes físicas hacen que cada uno tenga una práctica específica, aun cuando sea posible

descubrir las grandes líneas de las actitudes colectivas” (Jean Bertrand, 1991; citado por Licona, 2001: 162).

Otro elemento notable es la percepción de los cambios que lentamente se gestan en el pueblo, el cambio en el uso del suelo que provoca que los terrenos agrícolas se incorporen al mercado urbano, la venta ilegal de tierras ejidales y comunales, así como la llegada de población emigrante forman parte de los fenómenos presentes en los testimonios de los entrevistados, que generan reacciones distintas y plantean nuevos problemas para los antiguos habitantes de la comunidad. Sin embargo, frente a estos cambios la población, en vez de entablar una lucha contra la modernidad, apelan por conservar y revitalizar formas de organización alternativas tomadas desde la tradición como una manera de expresar su derecho a ser diferentes, aunque se forme parte de la metrópoli.

Lugares desagradables, necesidades y ausencia.

A continuación se presentan los lugares, actividades y prácticas que fueron valoradas de forma negativa o que resultaron ser desagradables para los entrevistados desde su punto de vista.

Carretera que conduce al pueblo.



Esta es la carretera que conduce al pueblo. Bueno, lo que no me gusta es que es una carretera muy reducida y lo malo es que las autoridades no pensaron a futuro que todo iba a crecer y que cada día hay más aumento de coches y la población va creciendo, y pues, los accidentes nunca faltan. Entonces se debería de ampliar para evitar accidentes. Ahora, lo que me gusta es que al lado de la carretera tenemos una pequeña capilla que cuando nos vamos al trabajo podemos encomendarnos a la virgen para que nos ayude a llegar bien a nuestros destinos. (Fernando Sánchez)

La paulatina transformación del entorno se refleja en las diversas formas de percibir los espacios por los cuales se transita cotidianamente. Al entrar en un proceso de urbanización las necesidades de la población cambian. Las avenidas estrechas que aluden a la constitución topográfica del asentamiento en un tiempo anterior, ahora son percibidas de

forma distinta. El tiempo, los usos del espacio, los desplazamientos marcan a esos lugares, otorgándoles una serie de atributos y valoraciones que se oponen y complementan con lo permanente y lo rutinario. De esta forma la carretera que conduce hacia el pueblo es percibida y asociada con el peligro, pero también alude a un espacio que se carga de sentido, por la capacidad de ritualizarlo.



El transporte público

Esta no me gusta porque el transporte está horrible aquí en mi pueblo. No hay, estamos carentes de eso. Me gustaría que hubiera mucho más y que estuviera mejor el servicio, ya que a determinadas horas salen y cuando quieren mandan unidades. Hay veces que la gente por necesidad tiene que trabajar hasta noche y entonces como le haces para venirte. Te digo son factores que no me gustan. Por decir también, el agua es muy cara, es un líquido vital que es muy caro para la gente. No se nos abastece del diario. Cuando se nos abastece son dos horas y la gente no alcanza ni siquiera a llenar sus tambos ...

(Próculo Manjarrez)

Actualmente la población de la localidad trabaja en distintos puntos del municipio y de la ciudad, por lo que debe trasladarse a zonas externas. También se traslada para divertirse, comprar, pasear, entre otras cosas; de tal forma que los constantes y cotidianos desplazamientos de los habitantes resultan ser difíciles, debido a la carencia de un adecuado servicio de transporte público.



Contaminación del entorno

Esta no me gusta por la basura en los montes, ya que es la problemática de hoy, puesto que los montes están llenos de basura por la cuestión de que no suben los carros de basura a las comunidades más alejadas; y en el monte a la gente se le hace fácil tirarla en barrancas, en caminos, en el monte, sin saber el daño que están ocasionando.

(Marta Candela)

Contaminación del río



Lo que no me gusta es que contaminen el agua del río. Lamentablemente las carnicerías, las escuelas, todo el mundo ya echa el drenaje, las aguas negras al río, entonces el agua se contamina. Lo más malo del asunto es que hay gente que todavía baja al río a lavar, porque no tienen una toma de agua; ya que aquí no han municipalizado el agua, lo cual unas cuantas personas tienen toma de agua. Entonces yo siento que se debería de hacer algo para no contaminar más el río y si se hiciera hasta podríamos tener agua pura y limpia (Víctor Morales).

La preocupación por mantener limpio el entorno del pueblo es una necesidad constante de la población. Así mismo lo es también la demanda de infraestructura y servicios urbanos. Lo agreste del terreno y la dificultad de acceso que presentan algunas zonas del pueblo ha impedido el desarrollo de la comunidad en cuanto al acceso total de los bienes urbanos, lo que repercute no sólo en la contaminación del medio ambiente, sino también en la población de menores recursos económicos, que no tiene acceso a determinados servicios públicos.

Las evaluaciones y percepciones de los entrevistados se abocan en torno a la falta de distribución y acceso a servicios públicos urbanos adecuados que satisfagan sus necesidades más apremiantes como un medio para mejorar su calidad de vida. La conservación y mantenimiento de los recursos naturales con los que cuenta el pueblo es otro aspecto que preocupa a los pobladores. Ante la falta de una adecuada gestión y regularización de los servicios públicos, la población ha tenido que acceder a los bienes urbanos a través de su organización y esfuerzo colectivo. Sin embargo, esto ha ocasionado una serie de tensiones y conflictos entre los nativos y los nuevos residentes, debido a que las personas que no colaboran en los trabajos comunales pierden el derecho como miembros de la comunidad a acceder a los bienes y servicios que la población ha producido con su esfuerzo, y es precisamente en este proceso de apoyo con la comunidad como se construye las identificaciones sociales al interior del pueblo.

Lugares y representaciones de distinción frente al exterior

Mientras que la indagación sobre lugares representativos y desagradables permitía entender la diferenciación de espacios dentro de la comunidad, al preguntar acerca de los lugares, así como de otros referentes posibles o ideales de vida social y urbana que los habitantes consideraban que permitían establecer una distinción entre el pueblo frente a otros espacios contiguos, se encontró lo siguiente.

Relaciones sociales comunitarias



En esta que tomé, lo que a mí me llamó la atención es de que cuando hay algún evento o algo la gente se reúne. Aquí vemos que van a hacer un colado y familiares, vecinos y amigos se juntan para hacerlo. Entonces es algo muy padre que en la ciudad no vemos eso. Ahí por lo regular un albañil o una sola persona lo hace, en cambio aquí se ve la unión de un pueblo y eso es muy padre (Paola Niche).

Frente al contexto de cambios que lentamente se producen en el pueblo, las condiciones integradoras de la comunidad, que se reflejan en aspectos como las relaciones sociales y la organización del trabajo local, se convierten en un mecanismo de distinción en torno a otros asentamientos urbanos. En este contexto cobra sentido este discurso donde se asume la unidad territorio–población como elementos fundamentales para la construcción y renovación de su identidad local, aunque en la realidad el cambio de la propiedad de la tierra y la heterogeneidad de la población formen parte de los fenómenos que ponen en riesgo la integridad del grupo.

Cueva del Diablo. El túnel del tiempo



Esta fotografía muestra un túnel que apenas si se ve. Este lugar tiene sus historias. Aquí teníamos la creencia de que era la cueva del Diablo porque si te metías al túnel ya no salías. También decían que enfrente de este túnel, por donde pasa la carretera hay otro túnel que nunca se ha descubierto, pero que supuestamente es la continuación del primero, y que al atravesarlo puede llegar uno a otro pueblo (Anacleto de la Cruz).

La tradición oral es otro recurso del cual echan mano los habitantes para afirmar los elementos compartidos y diferenciarse de otros grupos. El testimonio personal y la tradición oral son patrimonio de los habitantes de este pueblo, forma parte del bagaje cultural que se preserva y trasmite; son valorados y puestos en circulación gracias a las demandas y presiones generadas desde el exterior de sus fronteras físicas y simbólicas.



El panadero

En esta fotografía enseñó que somos un pequeño pueblo en el cual a diferencia del Distrito, todavía se puede ver un panadero que pasa por las casas y grita ¡el pan!. Es algo muy padre, es como una tradición que nosotros vamos llevando .

(Marta Isabel Candela)

El apropiarse y reivindicar ciertas prácticas y actividades comunes como un medio para exaltar los valores tradicionales de la comunidad, se convierten en una estrategia de preservación del pasado, que funciona en un ámbito en el que la modernidad parecer ser inevitable.

Los tres fragmentos de entrevista resultan interesantes ya que dan cuenta de cómo los informantes o los habitantes perciben su territorio, se adscriben a él y a partir de ese reconocimiento establecen una suerte de contraste, sobre todo con la ciudad. Este contraste se gesta a partir de percibir físicamente a la ciudad como distante y alejada del pueblo, lo que da a sus habitantes una idea o sensación de estar “protegidos” de la urbe, aunque en realidad ya formen parte de ella. De este modo el territorio ejercido y conocido cotidianamente es un punto de partida para generar nociones de cercanía–lejanía, interior–exterior, propios–extraños. A partir de estas dimensiones los habitantes reconocen y recrean lo propio y lo cercano, por medio de sus experiencias cotidianas, prácticas, representaciones, costumbres y tradiciones. Es decir, que la identidad y el reconocimiento

de un “nosotros” se construye bajo el discurso del sentido comunitario y grupal que se usa para la representación.

De tal forma que estas narrativas son construcciones de “comunidades imaginadas” (Benedict Anderson, 1993) que sirven para definir y afirmar aquellos elementos compartidos, diferenciándose de otros grupos.

Capítulo V. Historia urbana de una fundación: la colonia Los Pirules.

Los Pirules es una pequeña colonia popular de Hiuxquilucan ubicada al norponiente del municipio. Aproximadamente se conforma de 157 viviendas con una población de 1,210 habitantes¹ aproximadamente. Su ubicación geográfica es: al norte limita con las colonias Tierra y Libertad y El Zapote, al sur con el fraccionamiento residencial Lomas Country Club, al este con las colonias Celco y Palo Solo y al oeste con la colonia Montón Cuarteles. Actualmente la regularización de la tenencia de la tierra, aunado a la introducción de servicios urbanos ha permitido la consolidación de la colonia. Pese a esto el asentamiento aún carece de espacios públicos para la recreación y los encuentros vecinales; por lo mismo la demanda de parques, espacios verdes, centros educativos y culturales forman parte de la lucha cotidiana que enfrentan sus habitantes para negociar sus condiciones de vida.

La historia de urbanización de Los Pirules no difiere demasiado al de la mayoría de las colonias populares de la ciudad de México y su área metropolitana.

Su fundación, a principios de 1980, surge como resultado de la creciente demanda de suelo para la vivienda de los sectores populares de la ciudad. La colonia se creó en un espacio no “reconocido” por el marco jurídico urbano; la ilegalidad fue una de sus características. La aparición de fraccionadores clandestinos, la comercialización de terrenos sin urbanizar, con problemas de tenencia de la tierra, la promoción del poblamiento a partir de invasiones, representaron algunos de los elementos que dieron origen a esta colonia, y que actualmente forman parte de los recuerdos y vivencias que sustentan la memoria urbana de algunos de sus primeros habitantes:

“Cuando llegamos aquí, hubo un señor, Ceferino López Navarro, que vivía por aquí; él fue el que nos vendió los terrenos. Él era el propietario, tenía papeles que lo amparaban y a él se le compró estos terrenos que pertenecían a la ex –hacienda de Jesús del Monte.

Luego hubo problemas ya cuando empezamos a meternos. No faltó gente que, pasándose también como dueños, se quisieran quedar con los terrenos. Haciéndonos mella que eran dueños traían papeles muy recientes, hechos a su manera. No traían legalización de sellos, ni nada. Pero nosotros no hicimos caso. Nos juntamos un

¹ Estos datos fueron proporcionados por el Delegado local de la colonia, de acuerdo a un censo que elaboró el consejo de participación ciudadana, por lo que estas cifras son consideradas sólo como una referencia estadística.

mismo grupito de los que habíamos comprado, se nos ofrecieron licenciados que nos arreglaban los papeles, pero no nos creíamos, porque eran puros vividores; nada más nos querían extorsionar.

Así fue pasando el tiempo. En ese entonces el presidente de aquí de Huixquilucan, Calvillo Ramos, nos dio ayuda, nos amparó. Fuimos a tenencia de la tierra a arreglar, porque cuando compramos nosotros no sabíamos de papeles y nada. Entonces cuando nosotros quisimos fincar, nos marcaron el alto, pues no había permiso de construcción. No estaba, como se dice..., no había orden de fraccionamiento.

Después nos fuimos a tenencia de la tierra, nos amparamos allá y nos dijeron cómo le debíamos de hacer. Y así fue como comenzamos a hacer esta colonia” (Señor Cano).

Este testimonio refleja una historia que expresa no sólo los factores que han contribuido al crecimiento metropolitano de la región central del país, sino también las dificultades a las que se enfrentan la población de bajos ingresos para lograr acceder a una vivienda propia. En tales condiciones la escena se complementa con la llegada a la colonia de población migrante proveniente de diferentes estados del país, así como de las delegaciones del Distrito Federal y municipios conurbados del Estado de México.

Una vez asentados en la colonia, los nuevos residentes tuvieron que enfrentar un reto más: la carencia de infraestructura y de servicios públicos. Sin embargo, las redes de solidaridad y el trabajo colectivo de la población que se organizó resultó en un primer momento indispensable para la autoconstrucción no sólo de sus viviendas, sino de la misma colonia.

La gente fue reconociendo los problemas comunes e imaginando posibles soluciones. De las reuniones de manzana que realizaban, junto con la intervención en ese momento de partidos políticos como el PRI, surgió un proceso gradual de colaboración entre vecinos:

“Cuando nosotros llegamos aquí era un terreno baldío, todo estaba desolado, eran puras lomas abandonadas. No había nada, no había agua ni luz. Entonces nos organizamos. Nuestros trabajos fueron ahora si que a pala y pico. Todo lo hemos hecho a base de esfuerzo, de trabajo; entre todos los colonos. Bueno, algunos, porque no todos han cooperado. Porque es como en todas las colonias, los que llegamos primero somos los que nos fregamos. Tuvimos muchos sufrimientos, muchas carencias; porque fuimos los que tuvimos que hacer zanjas para meter drenaje, zanjas para meter el tubo del agua; después meter calles, guarniciones, banquetas y lo demás que se hizo.

Aquí nos ayudó muchísimo la participación del PRI. Nos ayudó bastante porque ellos nos ayudaron en el sentido de tener papeles para hacer nuestras calles. Con la

ayuda de ellos y la ayuda de nosotros pudimos hacer esta colonia”. (Señora Rosa Sánchez)

Fue así como los colonos pudieron inicialmente dar respuesta a sus necesidades más apremiantes. El tipo de problemas derivados del proceso desigual de urbanización aparecen aquí claramente. De este modo, los habitantes construyen una primera imagen que se expresa en la caracterización de una “ciudad difícil”, que remite no sólo a la idea de un pasado, sino de manera relevante a un origen social y un presente en formación, lo cual permite la percepción de una ciudad a medias, en construcción: una ciudad de carencias y logros.

Después el espacio anónimo de la colonia se carga de sentido, cuando las huellas de la historia colectiva se complementan con los actos de nominación y uso. Las marcas fundacionales que permiten la participación y el acuerdo vecinal se expresan nuevamente cuando los habitantes deciden eligen el nombre con el cual se identificará a la colonia y a sus calles:

“Aquí había tres pirules, en donde está actualmente el tanque de agua, en la calle Jacarandas. Ahí estaban tres pirules grandísimos, muy bonitos, enormes; y se tomó la iniciativa de que fuera la colonia pirules, por los árboles. Posteriormente, se escogió junto con la mesa directiva de ese entonces, los nombres de las calles; y como era pirules se tuvo que formar y analizar bien bonito que la colonia fuera de puros árboles. Por eso, si te das cuenta, esta la calle Sauce, calle Roble, Jacarandas; o sea, es puro árbol.” (Señora Gloria Godínez)

El posicionamiento del espacio por parte de los sujetos es lo que posibilita construir la territorialidad, la cual no se articula sólo de reconocer un lugar que posee límites y dimensiones físicas, lo que sería una primera mirada sólo a su geografía y diseño, sino reconocer que ésta es producto de una construcción social en la que se entretengan lo material y lo simbólico para dar forma y sentido a la vida de sus actores.

Es en esta lucha, ligada al acceso de la propiedad y a la dotación de servicios, como se produce una identificación de los actores con el espacio ocupado, dando realidad a un territorio sentido como propio, vivido cotidianamente. Es a través de este proceso como se construye la identidad social de los sujetos en interacción con el espacio urbano, en el sentido de que si bien los actores sociales le imprimen una impronta al territorio, éste a su

vez influye de manera importante en la construcción de una identidad espacial. Puesto que la conformación del espacio es social, se da por medio de las prácticas, representaciones, usos, apropiaciones, actividades que se desarrollan en su interior.

La construcción continua y cotidiana de la actividad configurativa del espacio urbano permite abordar las diversas formas y dimensiones en que los sujetos viven, perciben, moldean, experimentan, usan, interpretan e imaginan la ciudad. En este sentido la colonia se muestra como búsqueda y construcción, como ese mapa ordenador en el cual las personas marcan pertenencias al territorio, se establecen distintas identidades pero también se reproducen la diferenciación, la distinción y la segregación social.

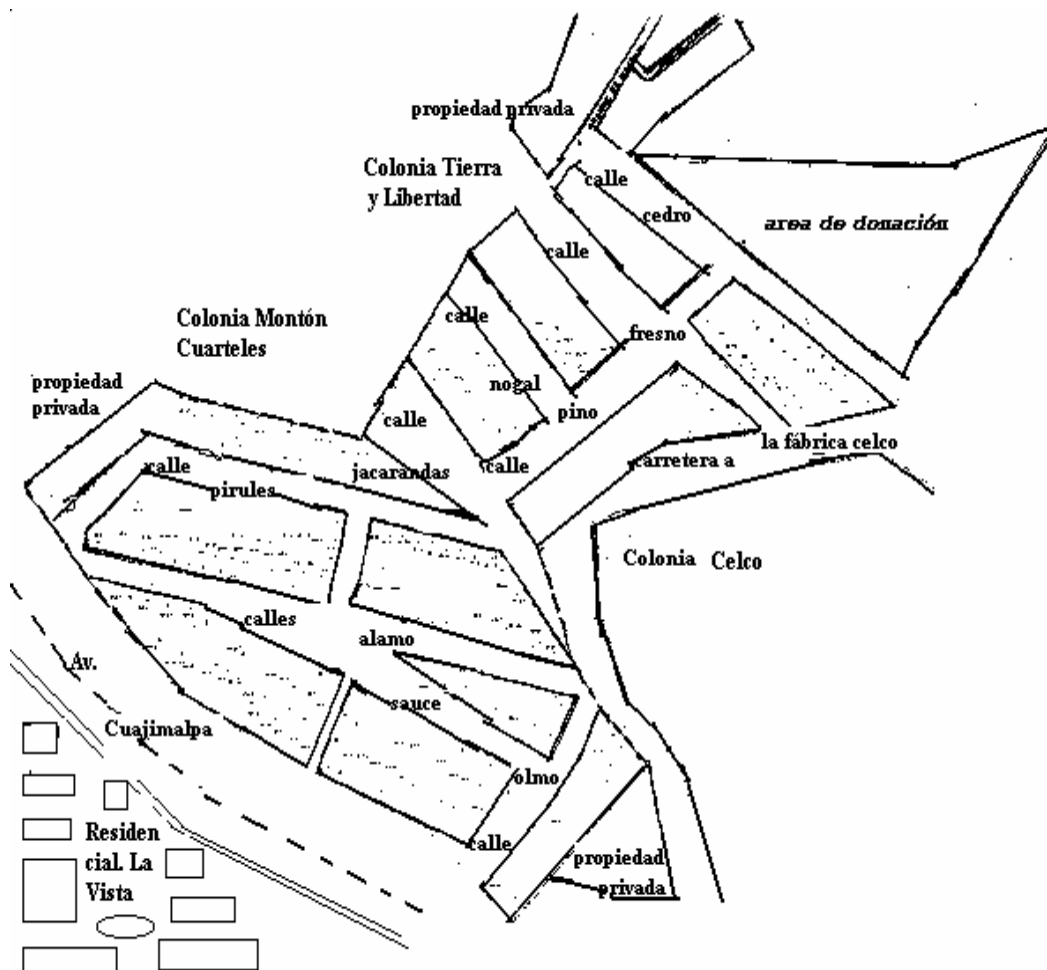
De este modo, comprender esta articulación nos permitirá entender las distintas formas particulares de habitar, representar y significar el espacio en la vida urbana.

El espacio construido: entre el comienzo difícil y la naturaleza del espacio habitado

El espacio urbano de la colonia se ha transformado con el tiempo. Ahora su fisonomía y estructura se lee y percibe a partir de sus nueve calles y dos andadores. (Ver mapa). Aquí las calles no son planas, casi todas presentan pendientes, debido a que el asentamiento se ubica en lo que fuera una loma, hoy tapizada por las construcciones que se han edificado sobre ella.

Ahora y después de más de veinte años de fundación, la colonia Los Pirules es un asentamiento urbano consolidado, en la medida en que cuenta con todos los servicios que le son necesarios: agua, drenaje, pavimento, energía eléctrica, teléfono, etcétera; vías de comunicación y distintos medios de transporte interurbanos.

Mapa de la colonia Los Pirules



Existe también un módulo de seguridad pública, un centro de salud, un tanque de almacenamiento de agua potable, una pequeña iglesia dedicada al Sagrado Corazón de Jesús, que es el santo patrón de la colonia. Su fiesta se celebra el 27 de julio, sin dejar de resaltar por supuesto el culto que se le rinde a la virgen de Guadalupe, el 12 de diciembre. Aún costado de la iglesia se ubica el centro cultural “Cumbres de Anáhuac” que se inauguró en 1996. Este centro recibe el apoyo de instituciones educativas como el colegio privado Cumbres y la Universidad Anáhuac -en donde algunos de los estudiantes ofrecen apoyo a la comunidad como asesores y promotores de cursos y talleres, de

alfabetización adultos y consultoría médica-, y de la asociación del Club de Leones de Rotarios, que se ubica en los fraccionamientos residenciales de la Herradura y Tecamachalco, pertenecientes al municipio.

Las actividades que se desarrollan son talleres de música, danza, teatro, cursos de mecanografía, costura, alfabetización para niños y adultos –desde nivel primaria hasta preparatoria–, así como apoyo y asesoría médica, legal y psicológica. Estas actividades están orientadas principalmente a niños y jóvenes del asentamiento y a colonias cercanas.

Sin embargo la carencia de centros educativos y recreativos obliga a la población –sobre todo a niños y jóvenes– a desplazarse a las colonias vecinas, como Constitución de 1917, Montón Cuarteles o Palo Solo, donde se ubican algunas primarias y secundarias, así como pequeños parques y canchas deportivas.

El único espacio libre con el que cuenta la colonia es un terreno donado con el fin de crear un parque; sin embargo, como el lugar presenta declives importantes los vecinos decidieron que se creara una reserva ecológica. A este lugar asisten particularmente los fines de semana grupos de jóvenes para echar novia, beber, platicar o drogarse. Debido a esto algunos colonos bautizaron el lugar como “El Hotel”: “porque hacen mucho ruido y pasa cada cosita que ya te imaginaras”.

A falta de centros de abasto, como mercados formales, la colonia cubre esta necesidad con el tianguis semanal, que se instala los fines de semana en algunas calles inmediatas del asentamiento. Las calles en este día se vuelven muy transitadas y concurridas. En el tianguis es posible encontrar puestos de barbacoa, carnitas, objetos y ropa nueva y usada, refacciones para auto, discos compactos “piratas”, artículos para la limpieza del hogar, frutas, verduras, entre otros. Así como a través de los pequeños negocios y comercios que ofrecen sus servicios como tiendas de abarrotes, verdulerías, pollerías, puestos de periódicos, tortillerías, panaderías, farmacias, carnicerías, tlapalerías, etcétera.

Algunos sectores de la población optan por acudir al centro comercial Interlomas, ubicado dentro del área que comprende a los fraccionamientos residenciales. Este lugar aparece como relevante no sólo porque se encuentra en el extremo moderno de la zona, en donde la oferta comercial, de recreación y esparcimiento y laboral es amplia; sino también por su

carácter de lugar “fronterizo”, en donde se generan y distinguen categorías de la identidad social. Este aspecto lo explicaré más adelante.

Si bien la forma en que se estructura la ciudad comienza en alguna parte, para los habitantes de la colonia ese punto de partida suele ser la vivienda como origen de desplazamientos, interacciones diarias, diferencias, valoraciones y usos sobre los lugares transitados. En Los Pirules, la función habitacional es dominante; pero se pueden encontrar mezclas heterogéneas en las que las viviendas se combinan con otros usos como los comerciales y de servicios.

Aunque gran parte de las viviendas fueron producto de la autoconstrucción, aún prevalecen espacios habitacionales que presentan diferentes grados de terminación que las hacen tener un aspecto provisional e inconcluso, ya sea por los materiales utilizados o por falta de acabados; frente a otras viviendas que han sido concluidas totalmente, que son de varios niveles y que se encuentran en mejores condiciones.

La vivienda popular, a través de sus características, cualidades, organización, formas de uso y apropiación, ponen de manifiesto estilos de vida y muestran las diferencias y desigualdades sociales. Es decir, “la vivienda no sólo representa un bien material, un objeto “útil”, en el sentido funcional, de refugio o hábitat, sino también expresa un valor simbólico que refleja elementos tan intangibles como el prestigio, la identidad, que nos sitúa entre los demás, nos da crédito social, nos legitima como algo perdurable; en este sentido su valor simbólico es un sistema cultural de diferenciación”. (Lima, 1990: 63)

De tal forma que actualmente, la carencia o no de vivienda popular puede ser un factor que marca la frontera entre inclusión y exclusión social.

Por otra parte, el acto cotidiano de habitar la vivienda se articula al evento que se sucede en el entorno inmediato, en aquel espacio abierto al encuentro diario, pero también al peligro y a los conflictos. La calle como lugar de conexión y lectura de lo que acontece entre el ámbito público y el privado, entre lo propio y lo extraño, es un punto de partida relevante en la medida que permite entender múltiples dimensiones de la vida social.

En este sentido las calles de la colonia expresan condiciones de vida, necesidades, usos diferenciales, marcas, señales y escrituras que cambian con el tiempo y sin embargo conforman ese lenguaje urbano (Silva,1992), que busca comunicar mensajes sobre la identidad local que se ha construido con el tiempo.

Así, las calles muestran el diario ir y venir de los protagonistas de la ciudad, que forjan sus experiencias e historias individuales y colectivas en la vivencia cotidiana de la urbe.

Este espacio muestra continuamente un uso diferencial que varía notablemente en función del día de la semana. Particularmente en la mañana el incremento de la actividad, cuando los niños se dirigen a la escuela, los hombres y mujeres que salen de prisa rumbo a su trabajo, las amas de casa que van por su mandado, el vendedor ambulante que pasa casa por casa ofreciendo sus productos, la señoras que barren su banqueta o tiran la basura, la aglomeración que generan las personas para abordar el transporte público. Las transeúntes en movimiento continuo ocupan este espacio visible, que en raras ocasiones llega a lucir tranquilo y apacible.

Los fines de semana la actividad no cesa. Por ejemplo, los sábados a medio día, las calles Pino, Cedro y Sauce se transforman notablemente con la instalación del tianguis. En ese momento, la combinación de sonidos, olores y colores, junto con el flujo constante de compradores y de aquellas personas que sólo miran y caminan por los alrededores, dan al entorno una característica distinta en donde los usos y las marcas espacio-temporales se transforman constantemente.

Por la tarde en algunos andadores y esquinas de la colonia se reúnen pequeños grupos de mujeres y hombres jóvenes a platicar, noviar, jugar básquetbol o simplemente deambulan sin prisa y sin ninguna dirección concreta por las calles. Otros en cambio asisten a bailes públicos que en ocasiones se organizan en las colonias vecinas como la Celco, en donde se ubica un terreno baldío que funciona como pista de baile y donde la música por lo general esta a cargo de grupos de sonideros.

Los días domingo es posible observar a familias que acuden a misa en la iglesia que se ubica en la calle Álamo. La asistencia al lugar es concurrida. Más tarde, la presencia de

niños que juegan con la pelota y mujeres que conversan durante un encuentro en la calles, personas que caminan, desayunan o comen en algún puesto callejero. De esta forma, el espacio se convierte en un elemento de enorme plasticidad porque pareciera aún posibilitar desplazamientos, demarcar prácticas, configurar apropiaciones y rechazos, estimular diálogos y antagonismos; en fin, una serie de representaciones, actos y discursos donde se elaboran la significación de la experiencia cotidiana de habitar el espacio, sus territorios y lugares.

Por lo tanto el espacio urbano de la colonia se configura desde posicionamientos muy diversos. Los habitantes apelan al espacio no sólo en función de criterios físicos, funcionales y demográficos, sino también por un conjunto de relaciones sociales que se articulan a distintas dimensiones simbólicas. El comprender esta articulación permite reconocer un tejido de significados, prácticas y representaciones que acaban dando al espacio un contenido.

Asimismo el reconocimiento del territorio también se define en torno a los límites y fronteras que demarcan a ese espacio. Al inquirir a los habitantes sobre ¿cuáles eran los límites de la colonia ?, lo primero que llama la atención son las señales de referencia que se destacan, y que para los habitantes de Los Pirules son simples y mínimas. De esta manera surgen expresiones como: “Pirules empieza acá sobre la avenida Cuajimalpa”, “Pirules se acaba donde está ese árbol”, “después de la bajadita”, “del otro lado de la Celco”; es decir son intenciones lingüísticas de demarcar el territorio de la colonia, en donde cada habitante reconoce y se familiariza con su espacio de diferente forma. A partir de este conocimiento particular se inscriben y proyectan los habitantes sus recorridos, permitiendo la identificación del lugar y la orientación en el espacio. En este sentido, se puede decir que “nombrar los límites es una elaboración simbólica que no se cansa de apropiar y volver a nombrar las cosas en un característico ejercicio existencial–lingüístico, aquello que vivo lo nombro; son sutiles estrategias del lenguaje ” (Silva, 1992: 54).

Del aspecto físico del territorio al lugar cifrado en el saludo: la socialidad y el posicionamiento vecinal

Actualmente señalar el policentrismo de las metrópolis contemporáneas es reconocer la existencia de diversas lógicas de ejercer y vincularse a la ciudad, de donde resulta una amplia diversificación y transformación de referentes espaciales, así como de nuevos canales y modos de socialización. Actualmente los modos de vida urbanos parecen constituirse cada vez más en torno a la movilidad en el espacio y, especialmente al aumento de movilidad cotidiana. De este modo hablar de la vida urbana parecería implicar una referencia obligada a su diversidad, heterogeneidad, así como a su fragmentación y segregación social. Frente a esta postura, tal parecería que los referentes para organizar la vida social se encuentran deslocalizados, es decir, que las relaciones sociales pasan aún segundo plano y que el espacio pierde la capacidad de estructurar relaciones significativas. Considerando estos elementos, es posible pensar que si la significación del espacio y sus interacciones se transforman, éstas no se borran. El territorio posee una especificidad social capaz de estructurar desde la misma temporalidad común, sentidos y relaciones sociales.

De aquí entonces que pueda ser importante preguntarse de qué manera el espacio inmediato cotidiano es capaz de convertirse en un referente importante en la medida en que permite entender múltiples dimensiones de la vida social.

Si bien las características de la colonia, sus diversos desplazamientos y sentidos dan cuenta de las territorializaciones particulares y colectivas que construyen los habitantes, otra dimensión relevante son las redes de socialidad que se ejercen en el espacio local.

De esta forma, la socialidad² se presenta y reproduce en distintos ámbitos como la familia, el trabajo, la escuela, el barrio, los lugares de esparcimiento y tránsito, etcétera. Para efecto de este trabajo destaco el aspecto de la interacción y convivencia vecinal, debido a que es posible resaltar el aspecto organizativo de la localidad, o bien preguntarse sobre la estructuración de lo cotidiano.

² De acuerdo con la definición que realiza Georg Simmel: "...en tanto que categoría sociológica designo entonces a la socialidad como la forma lúdica de intercambio social... la socialidad no posee un fin objetivo, ni resultados intrínsecos, depende enteramente de aquellos entre quienes ocurre. Su finalidad es el logro de la situación sociable y cuando mucho de su recuerdo (Simmel, 1964, citado por Aguilar, 2001: 23).

De este modo, la referencia a las interacciones sociales son tomadas en tanto que indicios importantes en la formación de procesos identitarios particulares y pertenencias sociales.

El establecimiento de cualquier tipo de interacción entre habitantes de la colonia supone de cierta forma compartir un tiempo y un espacio comunes.

Sin embargo cabe agregar que la socialidad se funda en un conjunto de relaciones selectivas y diferenciadas que hace que un individuo este vinculado con un número determinado de personas, las cuales no mantienen necesariamente relaciones entre sí.

Durante el trabajo de campo se encontró que parte de la vida social de los informantes gira sobre todo en torno de la familia, los amigos y los vecinos. En cuanto al tema de las relaciones sociales entre vecinos, en el interior de la colonia no son todas del mismo orden. Los contactos interpersonales con los vecinos son por lo general apreciados en nombre de la amabilidad y el respeto. Existe un manejo de cierta distancia social frente a los demás residentes. De tal forma que el tipo de sociabilidad reveladora que los entrevistados reconocieron resultó ser el saludo, en tanto práctica que permite evaluar la interacción vecinal.

“Mira, aunque Pirules es una colonia chica, desafortunadamente muchas veces entre nosotros como vecinos no nos conocemos. Bueno, nos conocemos en el saludo, en los ¡buenos días!, ¡buenas tardes! y hasta ahí. Entonces, nos conocemos pero superficialmente. Aunque déjeme decirte que yo saludo a casi todos..., pero con muy pocos vecinos se convive aquí. Son contados los vecinos que en realidad convivimos, cuando hay una reunión o alguna fiesta dentro de la colonia ”

Este fragmento de entrevista permite la reconstrucción de la atmósfera que se recrea al interior del asentamiento, al producir un efecto de cercanía y lejanía. Es decir, las relaciones sociales aparecen en primera instancia como transitorias y segmentadas. Con todo, el saludo no sólo remite a la transición, también a una forma de reconocimiento y de afirmar un carácter de distinción al interior de la colonia.

“Yo tengo más trato con las personas que viven en las dos calles de aquí, que es por supuesto la mía y la que esta atrás de ésta; e igual con los andadores de acá de los lados, porque esos son los lugares por donde más paso. Entonces con esos vecinos es con los que más convivo. Hay calles que sí identifico a los vecinos, a lo mejor sólo sé que se llama el “señor fulanito” y que tiene tales apellidos, pero sí los identifico. Porque al menos yo digo: “mira, ahí está el señor fulanito”, que es parte

de mi colonia, es mi vecino y vive en tal calle. Entonces sí los identifico, porque son personas que con el tiempo fueron llegando a la colonia, participaron en las obras; uno los identifica. Ellos me conocen, vamos a fiestas cuando tienen y todo eso. También hay gente que claro, va llegando poco a poco, es gente nueva, que nada más la veo de lejos y no tengo a sí mucho trato con ellos”

De este modo, de las marcas físicas en el territorio al lugar expresado en socialidades se manifiesta un conjunto de nociones que llevan implícito un carácter de diferenciación. Las múltiples mediaciones que se forjan entre vecinos y extraños, que emergen en las interacciones cotidianas, permite a los primeros establecer un plano de reconocimiento y de adscripción definido desde la perspectiva identitaria de “nosotros”, los conocidos, los antiguos habitantes, frente al contraste establecido con los “otros”, los nuevos residentes. En la afirmación “hay gentes que realmente no sufrió, así como nosotros. Nosotros, ahora sí, desde que llegamos, nosotros sufrimos y ésta es gente que llegó y ya tenía todo”, se apunta que al interior del asentamiento encontramos que la distinción se gesta a partir de la referencia a un período de tiempo determinado, donde la experiencia común de la lucha por el establecimiento y consolidación de un territorio marca la diferencia, que es la de compartir una historia territorial. Una historia que implica la selección de un acontecimiento, de una determinada lectura del pasado, muchas veces sobrevaluada, desde el cual es posible imaginar o abstraer una identidad común.

En este sentido, los vecinos fortalecen aspectos de su espacio, muchos asociados al ayer, otros aún factibles de ser visualizados, como las demandas asociadas al reclamo por la calidad de vida y la apropiación de sus vecindarios. En este sentido el pasado insiste, recreándose en diversos usos y formas de manipulación, ya sea como recurso o estrategia vecinal e identitaria.

Si bien la forma de organización del espacio está cambiando en todas partes, así también se van modificando las formas de las relaciones de vecindad. Sin embargo cabe señalar que aunque los habitantes del asentamiento reconozcan que existe poca interacción cotidiana entre ellos, y que apenas establecen cierta comunicación entre sí, surgen ciertas ambigüedades que dejan al descubierto un mutuo conocimiento no intrusivo de interacción, en donde los vecinos pueden conocer los horarios, rutinas, trayectos y hasta cierto grado aspectos de la vida de los demás, que se prestan en ocasiones para chismes o confabulaciones. Esto da origen a un pequeño arte cotidiano: la amabilidad distraída, que

consiste en tener una atención con los otros al no prestarles atención (Aguilar, 2001). Es decir, son estrategias de invisibilidad: seguir las reglas del ritmo corporal urbano supone ser ignorado, transgredirlas supone otra forma de indiferencia, la del que mira y sin embargo hace como que no mira... (Ibíd., 1995: 54).

En este marco, conforme se ha ido consolidando la colonia, pareciera que la capacidad de convocatoria y de organización se ha ido perdiendo –ya sea porque los habitantes no llegan a acuerdos, por que hay vecinos que nunca cooperan, o bien porque quien organiza busca un beneficio económico–, y las redes de relaciones y ayuda mutua se han empobrecido, al desaparecer la necesidad compartida de adquirir servicios básicos, convirtiéndose la colonia en un espacio de encuentros y necesidades que, en el mayor de los casos, se resuelven de manera autónoma e intradoméstica; es decir se anula el interés sobre lo público.

Con la transformación del entorno urbano se crean múltiples redes de socialidad que giran alrededor de intereses y necesidades distintas a las originales. Así, es posible encontrar grupos religiosos, de apoyo y cooperación comunitaria, de cierta tendencia partidista, entre otros.

En la colonia también se organizan grupos para celebrar la fiesta del santo patrón. En Los Pirules, por ejemplo, se celebra la fiesta del Sagrado Corazón de Jesús, el 27 de julio; y la fiesta de la virgen de Guadalupe, el 12 de diciembre. También existen los canales de participación vecinal formalmente reconocidos, que es el comité de participación ciudadana. Su función se concentra en apoyar y atender los problemas cotidianos de la comunidad. De este modo algunos habitantes de la colonia participan en varios de estos grupos vecinales o construyen sus propias redes de ayuda mutua con parientes y amigos en diversos ámbitos de interacción social. Entonces, la manera como se organizan los vecinos de la colonia son múltiples y diversas.

Sin embargo la ausencia de continuidad en la manera en que se estructura la vida social, pone de manifiesto la existencia de estrategias situacionales para acercarse o no a los demás habitantes del asentamiento, en las que la cuestión radica en el papel que desempeñan los habitantes para organizarse como un recurso para acceder a bienes y servicios de toda índole.

Dos territorios marcados por una frontera: la avenida Cuajimalpa

Si la heterogeneidad es una característica esencial en la definición de las ciudades contemporáneas, así lo es también su configuración espacial urbana. De la ciudad tradicional a la ciudad obrera o amurallada emergen distintos énfasis por tratar de entender y explorar esta amplia estructuración de la ciudad, donde interactúan distintas formas de vida, identidades y experiencias de habitar que hacen de ésta una metrópoli multicultural.

En un contexto social en que la discusión sobre las ciudades actuales tiende a desarrollarse entre los polos de lo local y lo global, emergiendo diversos énfasis sobre las condiciones del desarrollo de la vida urbana, la revolución tecnológica, la nueva configuración tiempo-espacio que modifica los vínculos entre lo público y lo privado, los procesos de desterritorialización y reterritorialización, entre otros aspectos; parece interesante abordar la ciudad desde sus bordes, desde sus fronteras físicas y culturales que marcan los límites de la identidad de la ciudad.

El que la colonia Los Pirules se ubique relativamente cerca de la zona de los fraccionamientos residenciales, y que el punto de división entre ambos asentamientos sea una vialidad, me llevó a indagar cómo los habitantes de la colonia identificaban y percibían no sólo las diferencias físicas y materiales que distinguen a las dos zonas, sino también la manera en que interactúan estos dos modos y mundos de vida sociales, que producen diferentes narrativas, representaciones y categorías de identidad social. Para explicar esta cuestión, se parte de un punto de referencia que algunos habitantes consideraron en marcar como un elemento fronterizo del espacio urbano, con la intención a su vez de caracterizar su lugar de residencia sobre el supuesto de diferenciarlo de otros lugares. Así surge la referencia hacia una vialidad.

Cuajimalpa es el nombre de la avenida que marca la división territorial entre la zona de la colonias populares y la zona de los fraccionamientos residenciales. Esta avenida es una vía de acceso importante para ambos asentamientos, ya que facilita la circulación vehicular cuando otras vías de comunicación se encuentran congestionadas, a determinadas horas del día, ya que su prolongación con avenidas como Palo Solo y Jesús del Monte hacen que el proceso de transitar por la zona se vuelva menos complicado.

El constante flujo vehicular, la carencia de árboles, la suciedad, la falta de topes y de mantenimiento de la superficie asfáltica son algunos de los elementos que caracterizan a esta avenida, que la hacen ver como un espacio no atractivo, como un soporte urbano de mero uso instrumental y que sin embargo, paradójicamente, se constituye en un referente significativo, donde lo físico y lo simbólico se conjugan para dar paso a la constitución de una frontera cultural e imaginaria, a través de la cual se puede descubrir parámetros identitarios plurales . Es decir, que a través de cada ordenamiento espacial y de cada lógica de apropiación y percepción se generan elementos de identificación social, de distinción y adscripción colectiva, y que en este caso están permeados por el cruce continuo de un imaginario urbano.



“Esta es la avenida principal. Esta avenida es una división, porque allá del otro lado esta Interlomas, donde viven los ricos, ahí se ve el progreso, y acá de este lado, vivimos los más o menos, porque no se puede decir que los pobres”.

Es interesante destacar que el lenguaje utilizado en esta entrevista para denominar los dos lados de la avenida tiene una carga valorativa que demarca la territorialización y la estratificación social entre distintos tipos de habitantes, es un acto lingüístico que destaca una forma de clasificación que marca la exclusión e inclusión de los actores sociales.

Cuando los habitantes de Los Pirules hacen referencia a el “allá” o “al otro lado de la avenida”, no sólo aluden al borde que estructura ese territorio diferencial, sino que también elaboran un conjunto de atributos sobre sus ocupantes con un carácter despectivo: “los perfumaditos”, “los ricachones”, “los bonitos”. Éstas son algunas categorías que asignan a los “otros” como una forma de distinguir a los de “afuera”. En contraparte, cuando los habitantes hacen alusión a el “acá”, “de éste lado”, la percepción y la imagen que construyen sobre ellos mismos cambia radicalmente. El discurso que elaboran en torno a un “nosotros” no se percibe desde una idea de subordinación frente al núcleo hegemónico, por el contrario, las representaciones que generan giran alrededor de un reconocimiento por lo

“que somos”, “gente trabajadora y honrada”, “todos nos conocemos”, “nos ayudamos”, “somos tranquilos y solidarios”. La autoidentificación que emerge como resultado vinculante de los aspectos mencionados, se construyen desde un acto de reconocimiento entre iguales, de compartir una vida cotidiana común, de formar parte de la urbe. Es decir, en el intento por estructurar una experiencia local y de identidad los colonos elaboran un discurso que exalta y selecciona aquellos aspectos que les interesa que circule entre propios y extraños. Se trata, en resumen, de ser iguales y diferentes a la vez. En esta paradoja se exagera un consenso interno asumiendo la unidad del grupo en cuestión, eludiendo el disenso, y resaltando la diferencia en relación con los otros (Díaz, 1993), aunque dicha unidad grupal no se encuentre exenta de tensiones y contradicciones internas. En este sentido, la identidad como proceso puede ser ambigua y poseer significados complejos.

Por otra parte, no sólo la avenida Cuajimalpa es un referente de distinción en cuanto a ser una frontera simbólica en la cual se construyen percepciones y categorías, sino lo es también el resto del conjunto territorial que comprende a la misma área residencial. Los 16 fraccionamientos que conforman la zona residencial del municipio apuntan a una nueva concepción de lo urbano. Fruto de un proyecto excluyente que intenta separar orgánica y socialmente hablando a una comunidad planeada. Estos asentamientos dirigidos a las clases media y altas han constituido un ideal de aislamiento y segregación social, sostenidos en un estilo de vida con homogeneidad que los distinga de los externos. Espacio cerrado y protegido, separado por muros y casetas de vigilancia que responden a un ideal de seguridad y protección, que cuenta además con una amplia oferta de servicios especializados, haciéndolos prácticamente autosuficientes.

La producción de este tipo de zonas segregadoras, portadoras de una cierta homogeneidad, que proyectan un ideal de “una territorialización del imaginario hegemónico de lo que la ciudad debe de ser y de cómo debe de ser vivida” (De la Torre, 1998). Para los colonos esta suburbanización de la zona ha sido percibida en dos planos distintos. Por una parte representa una amenaza exterior:

“Cada día estamos más invadidos, todo alrededor de nosotros ya es Interlomas. Ahora ya no hay espacios vacíos. Ahora si caminas para allá ya se juntan todas las casas con la zona residencial, e inclusive hacia arriba, a dos kilómetros, pasando el club de golf, hay unos colegios de judíos; y si te vas hasta Vista Alta ahí también hay residencias. Siento que cada día están abarcando demasiado y si no hay un freno

esto se va a llenar. Después ya no van a permitir zonas proletarias por aquí ... mientras el gobierno siga respetando lo que es de cada quien es bueno, pero si llegara a pasar lo contrario, que no me gustaría para nada, que creo que a ningún vecino le gustaría ... imagínate, que después de unos años alguien viniera y nos dijera: “les damos tanto y se van”, pues cómo nos quedaríamos, que haríamos ... Aunque déjame decirte que ya han venido a ofrecer dinero, nos han querido comprar los terrenos; pero por un acuerdo que hicimos entre todos, nadie vendió, no cedió la gente. Lo que se trata de evitar es que nos desplacen de aquí, de nuestra colonia. Por eso, por no querer (vender) nos han enrejado, son divisiones muy notorias que nos marca el progreso, porque es dinero contra nada”. (Guillermo Bustos)

El creciente desarrollo metropolitano ha significado el establecimiento de un fuerte polo de atracción inmobiliaria y económica que está engullendo, poco a poco, no sólo a las antiguas poblaciones, sino que además hace que las zonas urbanas pobres sean segregadas hacia la periferia. La percepción en este caso negativa que se construye ante una ciudad llena y abigarrada, una mancha urbana que se expande agresivamente –aunque paradójicamente se forme parte de ese proceso-, hace que también se ponga en marcha un imaginario local en donde la idea que se genera de la urbanización se asocie con la de “invasión”, como un medio que lleva a la transformación y el cambio de una forma de vida por parte de un sector hegemónico que excluye y que integra subordinando. Y por otra, la zona es valorada positivamente por la oferta comercial y de servicios y por ser además una fuente generadora de empleos:

“Es bueno vivir cerca de la zona residencial porque es como una ciudad en chico. Ahí hay de todo: Hay salas de cine, estaciones de gasolina, un supermercado, una farmacia, varias tiendas que venden de todo, está el Sanborn’s; entonces está muy bien, porque uno puede comprar cualquier cosa que necesite ... otra cosa, el tenerlos como vecinos ayuda también, porque son infinidad de gente de aquí de la colonia que de alguna manera tienen, o tenemos empleo ahí en la zona. Pues eso genera economía aquí a nuestra colonia. Nos hace llegar unos centavitos y eso está muy bien. Otro de los grandes beneficios es la instalación en nuestra propia comunidad de negocios para darles servicios a ellos, de diferente tipo, ya sea porque hay un taller de carpintería, un despacho de albañilería, las tienditas famosas en donde llega la muchacha de la patrona y compra lo que necesita. Y pues sí es una fuente de economía para nuestra colonia el tenerlos aquí cerca”. (Gerardo Hernández)

La apreciación que tienen los habitantes de la colonia se vuelve una visión ambigua con respecto a la zona residencial. Las diversas opiniones que surgen entre los habitantes nos muestra un mundo complejo en donde las percepciones y representaciones que se captan de la realidad inmediata se trasladan al imaginario, lo que influye en la forma de ver, sentir, usar y relacionarse con espacios, lugares y personas.

De la percepción a la imagen, de la imagen a la representación del espacio habitado y vivido desde la experiencia del sujeto

En este apartado analizaré cómo los individuos perciben, viven y valoran su entorno espacial habitado y a partir de esto qué contenidos y significados diversos le asignan a ese espacio, que puede o no ser referente importante en la formación de procesos identitarios y de pertenencia.

Para el análisis se presentan una serie de fotografías que tomaron nueve personas que viven en la localidad. Las fotografías se complementan con el testimonio oral de cada uno de los entrevistados. Las imágenes muestran los aspectos que fueron percibidos y valorados como agradables y los que no lo fueron del espacio que se habita. De esta forma se pretende registrar el conjunto de imágenes que las personas seleccionaron para dar sentido, enunciable o no, al espacio y lo que en él se realiza. El apartado se divide en tres secciones: lugares agradables y representativos y lugares desagradables y ausencias.

Prácticas y presencias espaciales: aspectos representativos

A continuación se presentan las imágenes que se reconocieron como particulares o significativas desde el punto de vista de los entrevistados.



Presentación de la colonia

Esta foto es una agradable. Es el comercial de nuestra colonia, es muy bueno porque es la única colonia que tiene su propio anuncio que indica como se llama el lugar. En pocas palabras es nuestra carta de presentación

(Gerardo Hernández).

Este icono muestra la configuración de un territorio que es cercano para los habitantes, no sólo por formar parte de una estructura urbana, sino como enclave referencial de la imagen de identidad del territorio. De esta forma los arreglos, marcas, señales y escrituras del

territorio los podemos entender como los elementos escenográficos que conforman el lenguaje urbano, que ayuda a que las personas se ubiquen espacial y socialmente (Silva,1992). A través de este lenguaje el territorio se carga de significados y sentidos que lo caracterizan, delimitan y convocan.



Iglesia del sagrado corazón de Jesús.

Si te fijas es una iglesia muy pequeña, pero muy simbólica, porque para poder lograr que se hiciera, primero se tuvo que conseguir el terreno, se tuvo que buscar uno que no fuera de nadie y se luchó para conseguirlo. Después se comenzó a construir, ahora si que con el apoyo y el entusiasmo de toda la gente de la colonia que se reunió para hacer las jornadas es como se hizo esta iglesia, que es muy significativa para todos y en especial el 12 de diciembre y en la fiesta de la colonia.

(Magali Santiago)

Este es un lugar simbólico–fundacional, que condensa parte de la biografía e historia construida, de forma colectiva e individual, por los habitantes de la colonia. Así mismo es un lugar que está marcado muy intensamente por la afectividad que se le imprimen los sujetos que se adscriben a este espacio durante su interacción cotidiana y/o ritual.

Casa cumbres.



Esta es la casa Cumbres, es el colegio comunitario. Me gusta porque dan clases de sicología, pedagogía, educación para padres, educación inicial, hay de todo. Uno puede aprender desde la primaria, la secundaria y la prepa para quién no la ha terminado y pues esta muy bien el colegio. Aquí llevo a mis hijos por la tarde, van a hacer sus manualidades. También vienen niños de otras colonia y colegios. Les enseñan juegos, les dan uno que otro regalo de vez en cuando. Luego les hacen un convivio, hacen bailables, participan todos los niños, las mamás e incluso los propios profesores que están a cargo del lugar (Gloría Divela).

Este lugar es valorado positivamente por su carácter funcional y por los servicios educativos que ofrece, además se de ser un espacio de confluencia en donde se establecen relaciones e interacciones sociales y afectivas.

Módulo de vigilancia

El módulo de policía me gusta porque nos ayuda a que no haya delitos. Cuando hay un delito salen a llevarse a los rateros y delincuentes, nos es beneficioso que contemos con este lugar, por la seguridad que ofrecen
(Raúl Mendoza)



Se supone que nos da seguridad o para eso debe de ser nuestro módulo de policía aquí en la esquina. Nada más que en algunas ocasiones no le dieron la utilidad debida, lo utilizaban ya mero como “hotel” (se ríe). Imagínate nuestras autoridades dignas haciendo mal uso de las instalaciones, pero vaya, ya se metió un escrito en donde se debe de dar el uso debido
(Guillermo Bustos)

Las opiniones que se generan alrededor de este lugar son diversas. El que el módulo de policía se ubique dentro de la zona de la colonia es valorado positivamente, porque se asocia con la seguridad y el resguardo; mientras que para otros es percibida con cierta desconfianza y falta de credibilidad ante el desempeño de sus funciones.

Las calles: de lo funcional a la invitación del recuerdo



Aquí esta calle se ve muy vacía ¿no?. No se ve nada significativo, pero ahí nos gusta pasar porque en esta calle se pone el tianguis los domingos, ya que me gusta ir a la plaza a chacharear un rato. Le compró los juguetes a mis hijos, les compró un cóctel o cualquier antojo que se nos ocurra. Cuando se pone el tianguis se pone muy bonito, pues, puedes comprar de todo desde ropa, zapatos, tú mandado, tú fruta, cócteles, así de todo
(Marcela Artucio).



Esta me gusta porque me recuerda mucho mi infancia y parte de mi juventud. Porque aquí era el lugar cuando nos reuníamos todos los vecinos, todos los amigos de la calle en las tardes. Después de comer, nos reuníamos y nos poníamos a jugar por lo general voleibol y básquetbol. Había una canasta de básquet y ahí era nuestro centro de reunión. Por lo general no la pasábamos toda la tarde y parte de la noche. No se diga cuando eran vacaciones, era nuestro centro de reunión desde temprano

(Magali Santiago).

Las calles son espacios que se interpretan desde sus diversos posicionamientos y miradas, constituyéndose en lugares del encuentro, la socialidad, la indiferencia, el antagonismo, la violencia, la comercialización, así como alimentan la memoria y el recuerdo. De este modo las calles se convierten en una suerte de contenedor o núcleo que incorpora un conjunto de significados y representaciones, que se oponen y complementan en la vivencia diaria de los habitantes.

Los lugares que se reconocieron como particulares o importantes no sólo lo son por su uso o su función, sino que al considerarlos como parte de los más singulares del asentamiento, permite entender y reconocer el conjunto de evocaciones, experiencias y significados que los habitantes construyen en su espacio habitado, así como las dimensiones simbólicas asociadas a éste. Se puede señalar que los habitantes de la colonia, aparte de construir y delimitar su territorio, también le han conferido ciertas características que influyen para establecer y otorgar una fisonomía propia a su espacio. Fisonomía que muestra no sólo a un espacio urbano más, sino un espacio social y cultural. En este sentido, el territorio de la colonia no es sólo una determinante geográfica, es fundamentalmente una construcción histórica y una práctica cultural que se recrea en la memoria de los individuos. (Portal, 1997)

La relación significativa que se logra establecer entre actores, espacio y tiempo logra expresar las diferentes materialidades signicas que convocan, crean, caracterizan, nombran

y delimitan al territorio de la colonia. Las experiencias cotidianas, su estructura y organización física y funcional del espacio, los usos, sus narrativas e historias donde se reconstruye el pasado del asentamiento, son elementos con un diferenciado poder configurador, donde los individuos pueden establecer, asumir o negar relaciones duraderas, pertenencias e identificaciones.

Asimismo, para indagar más sobre el tema de la representatividad del entorno habitado, se preguntó a los consultados ¿cuál es la principal diferencia entre Los Pirules y otras colonias vecinas? Las respuestas que obtuve fueron diversas. Lo primero que se menciona en importancia fue la tranquilidad, seguido por la existencia de servicios públicos; otros mencionaron que la cercanía que tiene la colonia con respecto a la zona residencial; y por último aquellos que señalaron que no existía ninguna diferencia.

De esta forma los consultados otorgan distintos significados al espacio. La colonia se percibe y valora desde dos planos distintos, que a su vez se complementan. En el primer plano destaca una colonia que gusta por ser un asentamiento consolidado, que cuenta con servicios públicos que cubren parte de sus requerimientos y necesidades más importantes. Estos elementos significativos pertenecen a una dimensión física, donde lo valorado está cercano a la dimensión de la calidad de vida (tranquilidad y servicios).

El segundo aspecto alude al carácter simbólico–expresivo del espacio, en donde los actores que utilizan en forma cotidiana ciertos espacios llegan a generar imágenes de familiaridad, arraigo y apego con ellos. Estos elementos se relacionan más con preferencias personales.

Así, se podría hablar de la existencia de una mirada colectivamente generada sobre el entorno y otra desde preferencias personales. Lo notable en este caso es la complementariedad entre ambas dimensiones: el reconocimiento y la familiaridad de los actores con su espacio influye en la construcción de sus percepciones y representaciones sobre los mismos y sobre los otros espacios.

Lugares desagradables, clandestinidad y ausencias

A continuación se presentan los lugares que se ubican al interior del asentamiento que fueron percibidos y valorados de forma negativa por los entrevistados.



Graffittis.

Esta foto representa a la zona popular porque tenemos una costumbres tan malas la mayoría de las habitantes ... Bueno, no la mayoría, algunas gentes que les gusta molestar a los que nos cuesta hacer las cosas. ¡Caramba! Que te vayan a rayar tu pared o tu muro te da coraje ¿no?. Es una falta de educación, pero pues, desgraciadamente lo tenemos aquí. es una foto de las más representativas, si tú te das una vuelta por donde quieras vas a encontrar esto. ¡que caramba!, te da tristeza ver que la juventud en vez de que vaya hacia delante, se nos esta retrocediendo ¿no?. A lo mejor habría una manera de cómo atacar este problema, con la ayuda de la autoridad, de los mismos padres que le infundan educación a sus hijos, a lo mejor se podría solucionar esto.

(Gerardo Hernández).

Los graffittis fueron uno de los aspectos que más desagradó a las personas entrevistadas, debido a su carácter trasgresor y marginal. Para los entrevistados estas escrituras urbanas atentan no sólo contra las normas y valores sociales establecidos, sino que invaden el espacio “privado y/o particular” de los otros. Así mismo, la juventud también forma parte de la crítica negativa, por ser percibida e imaginada como poseedora de una suerte de vitalidad y agresividad acorde con las formas ciudadinas y urbanas.



Terrenos baldíos.

Nuestros gloriosos baldíos ¡qué bárbaro! Como nos generan problemas en cuanto a la proliferación de plagas, delincuencia, basura, mil broncas. Más que esta cerca de nuestro centro comunitario en donde van nuestros niños, imagínate viendo este foco de infección, pues está terrible. En eso sí esta mal nuestra situación, pero ya estamos dándole seguimiento a este tipo de problemáticas mediante escritos al ayuntamiento para que le den le den la solución debida
(Marcela Artucio)

Los dueños de estos terrenos tienen dónde vivir y de qué vivir. Cuando se vendió aquí la tierra, compraron para hacer negocio. Como vino la devaluación de la moneda ya no los pudieron vender y están esperando a que vuelva a subir la cosa monetaria para que ellos puedan vender a precio de oro. Puesto que estamos pegados a la zona residencial y el terreno está en buen lugar. Pues aquí meten una maquina, rebajan estos bordes y salen unos departamentos ¡ahora sí que departamentos! ¡una construcción que olvídate!. Por eso vez que tenemos la gente de aquel lado (refiriéndose a la zona residenciales) muy pegados, aquí a nosotros
(Gloria Divela).

De acuerdo con las respuestas de los entrevistados, este lugar es percibido de forma negativa debido a su doble valoración: por una parte remite a la idea de señalarlo y reconocerlo como un bien privado o particular, pero que ante el abandono y la falta de una clara delimitación se torna en un espacio público. Esta ambigüedad remite a una imagen asociada a elementos de lo propio y lo ajeno, lo público y lo privado, suciedad-enfermedad, abandono-inseguridad. De este modo la representación que se tiene del lugar, a través de los imaginarios, influye en la forma como los portadores de ellos se relacionan o no con este tipo de lugares.



Los vecinos incómodos

La pobreza es una cosa y otra cosa es la cochinada, porque nosotros .. el que tiene ambiciones de mejorar, progresa y mejora. Porque aquí el municipio ha dado láminas, ha dado tinacos de agua ¿si?. Entonces yo digo, yo trataría de mejorar está imagen que veo. Porque esto se presta para muchas cosas. ¡Oye! Esto ya le va tirando como si uno estuviera ya en las últimas ¿no?
(Rosa Sánchez).



Yo pienso que la colonia en que estamos viendo ahorita, aunque es una colonia popular no implica de que tengamos este tipo de viviendas ¿no? ... o que andes por ahí todo mugroso o que seas gente muy sucia o pobre. En la colonia créeme que hay gente de todo tipo de clases, de todo tipo de recursos, y aquí se ve muy claramente. Fíjate en esta casa esta en muy malas condiciones. Entonces, realmente da muy mal aspecto.
(Raúl Mendoza)

Las casas como los lugares anuncian cierto estilo de vida, ya que tienen la capacidad de comunicar significados. Para algunos habitantes de la colonia la apariencia exterior de ciertas viviendas, sus materiales, proporciones y las personas que las habitan se convierten en objeto de valoraciones asignadas. La construcción de la imagen de la colonia que los habitantes buscan recrear es la de una colonia que se piensa por lo que se desea y de lo que se quiere para ella. Se pone en práctica entonces un imaginario de cierta forma hegemónico y estético, que proyecta una forma de clasificación incluyente–excluyente de los habitantes y del espacio urbano mismo.

Los lugares que se percibieron como desagradables se enfocaron en las cualidades del paisaje urbano del asentamiento. La composición de la población (por ingresos económicos y nivel educativo), la calidad y tipología de los espacios, las técnicas constructivas, son elementos que permiten establecer valoraciones negativas o positivas. De esta forma, los graffitis, los terrenos baldíos y las fachadas de ciertas casas son elementos que para los

consultados “no deberían de estar en la colonia, ya que afean el paisaje”. Esta referencia, además de destacar al espacio físico, alude también a la construcción de una mentalidad urbana que, para este caso, se enfoca en la experiencia estética que construyen los habitantes sobre su entorno inmediato. La experiencia estética es aquella donde las formas imaginarias del espacio son producidas por los moradores desde su diario vivir (Silva, 1992). Es decir, que los habitantes desde sus deseos y aspiraciones inventan formas y establecen proyectos de cómo debe de ser el espacio y el modo de vida urbano. De tal forma que las percepciones negativas del entorno habitado, que son construidas desde la realidad sensible, se trasladan al imaginario, lo que influye en la manera de ver, sentir, usar y relacionarse con espacios, lugares y personas. El conjunto de imágenes que las personas han captado sobre su espacio inmediato muestran a una colonia urbana que se piensa e imagina por lo que se desea, que se evalúa por lo que le hace falta, pero que se vive y experimenta por lo que tiene (Aguilar, 2001).

Lugares de contraste hacia el exterior del espacio habitado

Mientras la indagación sobre lugares representativos permitía entender las evocaciones y significados del espacio habitado, al inquirir acerca de las diferencias de la colonia frente a otras, se buscó una comparación entre el espacio propio y otros referentes posibles o ideales de vida urbana y social. De esta forma, los consultados destacaron las siguientes fotografías que proponen una comparación con otros espacios urbanos contiguos como son las colonias Federal Burocrática y Montón Cuarteles, así como la zona residencial Lomas Country Club. A partir de estos espacios diferenciados los habitantes interpretan parte de su realidad sensible, lo que les permite construir su autoidentificación y contraste con respecto a los demás espacios y actores sociales.



Callejones. Colonia Montón Cuarteles.

Este es un callejón que está en Montón Cuarteles. No me agrada porque estos arbolitos tapan mucho. De por sí me asaltaron ahí ... es que yo era muy vago y me salía mucho en las noches a las fiestas los sábados. Entonces venía de regreso y ahí estaban cinco chavos marihuanos, me agarraron y dijeron “ ahí viene un conejito” y me asaltaron, me golpearon, es por eso que no me gusta esta foto.

(Cristian Bustos)



Callejón ubicado en la colonia Montón Cuarteles.

Mira sobre esta toma, te voy a decir lo siguiente. Este callejón en el transcurso de la tarde, cuando esta oscureciendo es cuando los chamacos que no tienen nada que hacer o que no van a la escuela se reúnen aquí, este es su lugar favorito para hacer infinidad de cosas que nada bueno les deja. Muchas veces, parte de esos chamacos afectan a muchos jóvenes que van pasando, los molestan o los asaltan, pues, mira ni un foco tiene y en la noche se ha de poner muy feo. Entonces los chamacos se reúnen pues para hacer actividades no decorosas como es la drogadicción, la mal vivencia y el asalto.

(Rosa Sánchez)

Eliminado: <sp>

Estos dos testimonios señalan al espacio público como conflictivo o riesgoso. La experiencia urbana de los entrevistados influye y organiza la forma como se percibe los diversos espacios y lugares por los que se transita. De tal forma que lo solitario de los callejones se asocia con la inseguridad. Lo mismo ocurre con el horario por el cual se transita: en la noche el lugar se vuelve peligroso y violento. Estos aspectos impiden mirar el espacio público, ya que convoca a la desconfianza de lo no conocido. Así mismo los rasgos negativos, asociados con los jóvenes, tienen un mayor peso debido a que se les relaciona con prácticas sancionadas socialmente.

Colonia Federal Burocrática



Desafortunadamente se ve la panorámica de cómo son nuestras colonias populares, con un desorden completo en cuanto a su formación.

Lo de popular se debe a que no se tiene la solvencia económica suficiente para en un momento dado hacer una planeación ordenada de cómo se van a desarrollar casas aquí en nuestras colonias. Desafortunadamente cuando uno tiene la necesidad, lo que se pretende en un principio es buscar en dónde vivir. Entonces nuestras colonias populares así son la gran mayoría. Están carentes de servicios, los que tienen son muy deficientes y su conformación es totalmente desordenada. (Gerardo Hernández)

Este testimonio es interesante ya que permite conocer cómo se construye la percepción sobre la urbe, desde la propia ciudad. La imagen común que se genera sobre la ciudad es aquella que la hace ver como un espacio que expresa con inmediatez la huella de la pobreza y de las desigualdades urbanas, además de crear una idea de inabarcabilidad ante un crecimiento desmesurado que parece no tener fin y que genera espacios carentes de una inadecuada planeación urbana que se habitan con dificultades y carencias.

Condominios residenciales



Nuestros vecinos pudientes, con sus colosales construcciones que a lo mejor a primera vista te dicen: “¡ caramba, qué bonito se ve!”. Pero si nos vamos más a fondo qué problemática nos van a acarrear. Nos van a acarrear sobrepoblación, contaminación, dificultades con el ayuntamiento por la demanda del agua, de más servicios y una serie de problemáticas en cuanto a vialidad. Ya que una vez que esté habitado al cien por ciento esto va a ser caótico, realmente caótico por las vialidades que están demasiado congestionadas. Al rato ya no sé cómo vamos a estar, vamos a estar peor. Pero vaya, es culpa de nuestras autoridades que no hacen un estudio debido de cómo se debe de estar urbanizando....; pero pues ni modo, ahí los tenemos. Entonces lo que hay que hacer es una unión entre los vecinos de aquí para no permitir más asentamientos de este tipo.

(Guillermo Bustos)

Estas tres fotografías muestran la manera en la que los habitantes construyen el reconocimiento a su colonia a partir del contraste que establecen con el exterior. Es decir, existe previsiblemente un proceso de caracterización de los “otros” en términos negativos. Los entrevistados consideraron que las colonias que rodean a Los Pirules son asentamientos conflictivos e inseguros, y a sus habitantes los calificaron de “peleoneros” y agresivos. Por otra parte la zona residencial fue valorada de forma negativa y positiva. En lo que respecta a lo negativala zona fue percibida como una amenaza exterior, debido a que su rápido y creciente desarrollo urbano hace que se genere una imagen de rechazo ante un proyecto inmobiliario privado, excluyente y homogeneizador. Desde el punto de vista de los consultados, este tipo de proyectos representan para un futuro inmediato una amenaza

constante que trata de alterar y modificar la forma de vida de los habitantes de las colonias populares. Ante esta situación los habitantes tratan de construir un argumento que defienda “la imagen urbana popular” ante un proyecto que no beneficia a la población, pero que trata de desplazar a los vecinos de las colonias hacia otros puntos de la urbe. En suma, se cuestiona una política urbana que se ha propuesto modernizar a la metrópoli descuidando y excluyendo a los sectores más pobres.

Cabe señalar que aunque los habitantes construyen elementos de distinción y contraste frente al exterior, también establecen un plano de reconocimiento con aquel “afuera”; que es un afuera relativo, pues tanto la colonia Los Pirules como los demás asentamientos populares contiguos entran en la definición de espacio urbano. A partir de este reconocimiento establecen una autoidentificación con la urbe, pero una urbe que se percibe por fragmentos ante la incapacidad de imaginarla contundentemente con una forma y una estructura que refiera su complejidad. De este modo, la experiencia urbana se forja desde diversos ámbitos de referencia, que permiten generar un sentido amplio de sensaciones, visiones, prácticas, usos, valoraciones, intenciones, pertenencias e identificaciones.

Conclusiones

Un punto de partida central fue el de estudiar, analizar y explicar cómo las personas construyen y experimentan la identidad local a través del uso, apropiación y significación de el territorio en distintos contextos espaciales. Para ello, fue necesario romper con perspectivas que suelen considerar al espacio como cosa, como una variable geográfica o simplemente como una materialidad externa a la experiencia del sujeto. Frente a estas posiciones y como se estableció a lo largo del trabajo; el espacio se concibe como un elemento de enorme plasticidad en donde se produce y organiza la interacción social y cultural. Es decir, el espacio puede ser entendido como un lenguaje no verbal que está cargado de significados que le asignan los distintos actores desde sus cotidianidades. Así, el espacio desempeña un papel simbólico relevante en el contexto de la acción y de las relaciones humanas, y no juega simplemente el papel de contenedor, de condición o de recurso instrumental.

En las grandes ciudades, la movilidad y los cambios acelerados de territorios, actividades y gente hacen cada vez más difícil que los habitantes de las urbes construyan y establezcan vínculos de pertenencia e identidad con el territorio. En el caso de la Ciudad de México, su vertiginoso e intenso crecimiento tanto en territorio como en población que se ha producido en las últimas tres décadas ha propiciado la incorporación de antiguos pueblos, barrios y demás localidades de larga tradición que pertenecientes al valle de México se han conurbado o están en proceso de serlo; lo que ha significado no sólo una notable continuidad urbana favorecedora de altas densidades que han permitido generar de manera paralela una ciudad cada vez más fragmentada, de desigual participación y de contradictorios recursos, lo que nos remite a una noción de relativa homogeneidad física y a una tendencia a la supresión de las diferencias.

Ante este panorama en donde pareciera que los límites y fronteras geográficas y sociales comienzan a desvanecerse, los habitantes de las antiguas localidades que transitan de la autonomía hacia la incorporación desigual a la mancha y ritmos urbanos de la gran metrópoli; tratan de responder a la invasión de la modernidad organizando y revitalizando aquellos elementos propios de su identidad local como un mecanismo que ayude a reforzar

el conjunto de prácticas y representaciones socioculturales y lo relacionado con lo colectivo con el fin de preservar una diferencia y oposición con respecto a la ciudad.

Si bien es cierto que las identidades no son estáticas y cambian con el tiempo, al igual que se transforma la sociedad, también habría de reconocer que en determinadas coyunturas, éstas identidades se convierten en una estrategia social y cultural de representaciones y prácticas de autoidentificación y diferenciación que se reactivan frente a demandas de integración y modernización; como ocurre en el municipio de Huixquilucan. En este municipio, con el tiempo, se han ido construyendo diferentes escalas y formas de organizar y vivir el territorio, diferentes formas de pertenecer. La convivencia e interrelación entre lo rural y lo urbano; lo tradicional y lo moderno, me permitió comprender y mostrar que las identidades locales continúan siendo construidas con base en apropiaciones y pertenencias al territorio que se expresan en elementos tales como el arraigo y el apego ámbitos importantes para el estudio de los procesos formadores de identidad.

Así, en cada uno de los casos analizados pude advertir que los habitantes de las distintas localidades se vinculan a sus espacios gracias a procesos simbólicos y afectivos, que es lo que permite la construcción de lazos y sentimientos de pertenencia al territorio. De tal forma, que la construcción de pertenencias implica para los individuos y las colectividades tener un referente socio-territorial tomado no como una producción abstracta, sino como un referente concreto. De ello se desprende que las identidades se refrendan mediante el reconocimiento de espacios (territorios) colectivamente construidos y apropiados que funcionan como medios de estructuración de los procesos identitarios.

De esta forma, al intentar mostrar en este trabajo cómo las personas construyen y reconstruyen sus identidades en relación con el territorio y de esta manera, volver comprensible la forma en que se define la identidad local se pudo establecer, dos modalidades distintas de construcción de la identidad territorial.

En los espacios construidos con una fuerte carga histórica, como es el caso de la ranhería de Piedra Grande y el pueblo de Santa Cruz Ayotuxco que comienzan a sufrir la transformación de su territorio y población, así como alterarse las relaciones sociales del grupo y sus estilos de vida; la memoria y la historia, el parentesco, los rituales y la

organización comunitaria son elementos que a través de los cuales se adapta y recrea la identidad local no sólo al interior de la comunidad, sino también con el mundo exterior del que forman parte.

En este contexto de transformaciones y pérdida, la revitalización de las identidades locales responden no sólo a una añoranza por preservar elementos del pasado, sino también como un medio del que echan mano para dar consistencia a la dinámica comunitaria. Asimismo, el establecimiento de límites y fronteras territoriales, sociales y simbólicas, también representa otros de los recursos al que recurren los habitantes de los antiguos pueblos para identificar y diferenciar a los que forman parte de la comunidad de los que no. Evidentemente este procedimiento se constituye en un instrumento de defensa ante la agresión de una ciudad que se expande cada vez más. Por ello, cuando se destacan elementos propios de identidad es con el objetivo de renovar el sentido de pertenencia no sólo a un territorio, sino sobre todo, a un grupo.

De este modo, los antiguos habitantes de los pueblos tratan de responder a los cambios y transformaciones que conlleva la modernidad organizando su memoria e historia, integrando y excluyendo de su espacio cotidiano aquellos aspectos que corresponden de cierta forma a otra noción del tiempo y de la vida social.

Por otra parte, muchas veces se considera que sólo aquellos lugares con arraigo histórico y tradicional son los que poseen una identidad particular. Sin embargo, en las nuevas colonias populares, como el caso de los Pirules, las redes de solidaridad y apoyo mutuo fue en un primer momento indispensables para la autoconstrucción de la colonia y la vivienda, para lograr el reconocimiento de su derecho a permanecer en su terreno, aún cuando éste fuera adquirido de manera ilegal y sobre todo; para negociar con las autoridades locales para la introducción de servicios urbanos y la infraestructura indispensable para la consolidación de la colonia. En este caso, la identidad local es el producto de la organización vecinal a partir de la cual se construyen y reconstruyen los contenidos y significados de la misma. En la colonia, la pertenencia al territorio se expresa de múltiples formas, sin embargo, el compartir una historia común de fundación es lo que permite a los habitantes establecer un vínculo estrecho de identificación con su espacio inmediato. Si bien, en la actualidad las redes de solidaridad vecinal han perdido fuerza debido a la consolidación del asentamiento,

estas continúan vigentes, en la medida en que sirven para lidiar con los problemas y carencias que este sector de la población enfrenta.

A partir de lo anterior se desprende que, las relaciones sociales entabladas y las prácticas y representaciones desplegadas por los habitantes en estos diferentes contextos espaciales inducen a que la estructura de la colectividad y el marco relacional de las acciones se organicen bajo los imperativos impuestos por la territorialidad, que por lo mismo se erige como elemento clave para la construcción de símbolos y modos individualizados de pertenecer, lo cual guarda vínculos con los procesos identitarios. De esta forma, cada una de las localidades de estudio, representan territorios dotados de significados y dadores de sentido, porque la gente que ahí vive se siente identificada con él. En este marco espacial entran en juego la apropiación del territorio, su delimitación, la manera de vivirlo, imaginarlo y percibirlo; todo ello alude al sentido de pertenencia en términos amplios que tiene una faceta individual y grupal y una faceta territorial.

Para terminar, retomó la reflexión de Gilberto Giménez (2000) que plantea que más que hablar de *el fin del territorio* que provoca el manto de la globalización, deberíamos tomar en consideración que si bien, los territorios se transforman y evolucionan incesantemente en razón de la mundialización geopolítica y geoeconómica, esto no significa su extinción.

“Los territorios siguen siendo actores económicos y políticos importantes y siguen funcionando como espacios estratégicos, como soportes privilegiados de la actividad simbólica y como lugares de inscripción de las “excepciones culturales”, pese a la presión homologante de la globalización” (Giménez,2000:21).

Bibliografía

- Aceves Lozano, Jorge (1998), "Memorias del vecindario: de una historia oral de La Candelaria, Coyoacán", **Alteridades** 15, UAM-I, México, 67-81.
- Aguilar, Miguel Ángel (1995a), "La cultura urbana como descubrimiento del lugar", **Revista Ciudades** 27, julio-septiembre, Red Nacional de Investigación Urbana, Puebla, México, 51-55.
- Aguilar, Miguel Ángel (2001a), "Vivienda multifamiliar, ciudad y vida cotidiana. Una exploración sobre hábitat y fronteras", en Abilio Vergara y Amparo Sevilla, Coords., **La ciudad desde sus lugares. Trece ventanas etnográficas para una metrópoli**, UAM-I / CONACULTA, México.
- Aguilar, Miguel Ángel (2001b), "Metrópolis, lugares y sentidos", **Revista Ciudades** 49, enero-marzo, Red Nacional de Investigación Urbana, Puebla, México, 21-26.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1992), **Zongolica. Encuentro de dioses y santos patronos**, FCE/ Universidad Veracruzana, México.
- Alcántara, Manuel (1995), **Gobernabilidad, crisis y cambio. Elementos para el estudio de la gobernabilidad de los sistemas políticos en épocas de crisis y cambio**, FCE, México.
- Anderson, Benedic (1993), **Las comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo**, FCE, México.
- Anuario Estadístico del Estado de México (2001), INEGI, México.
- Baca Gutiérrez, Esperanza (1998), **Huixquilucan, monografía municipal**, Instituto Mexiquense de Cultura, México.
- Borja, Jordi y Manuel Castells (1997), **Local y global. La gestión de las ciudades en la era de la información**, Taurus, Madrid.
- CONAPO (1998) Escenarios demográficos y urbanos en la Zona Metropolitana de la Ciudad de México, INEGI, México.
- Cruz Rodríguez, María Soledad (2001), **Propiedad, poblamiento y periferia rural en la Zona Metropolitana de la Ciudad de México**, RNIU/ UAM-A, México.
- De la Peña, Guillermo y René de la Torre (1994), "Identidades urbanas al final del milenio" **Revista Ciudades** 22, abril- junio, Red Nacional de Investigación Urbana, México, Puebla, 24-31.
- De la Torre, René (1998), "Guadalajara vista desde la calzada: fronteras culturales e imaginarios urbanos", **Alteridades**, 15, UAM- Iztapalapa, México.
- Díaz Cruz, Rodrigo (1993), "Experiencias de la identidad", **Revista Internacional de Filosofía Política** 2, Madrid, 63-74
- Duhau, Emilio (1995), **Urbanización popular, formas de acceso al suelo y política urbana** Tesis Doctoral, Facultad de Arquitectura, México, UNAM.
- Eliade, Mircea (1973), **Lo sagrado y lo profano**, Guadarrama, Madrid.
- Flores, Julia y Vania Salles (2001), "Arraigos, apegos e identidades: un acercamiento a la pertenencia socio-territorial en Xochimilco", en María Ana Portal (coord.), **Vivir la diversidad. Identidades y cultura en dos contextos urbanos de México**, CONACULTA/ UAM-I, México, 63-114.
- Garibay, Angel María (1957), **Supervivencias de cultura intelectual precolombina entre los Otomis de Huixquilucan**, Instituto Indigenista Interamericano 33, México.
- Gibson, Charles (1991), **Los Aztecas bajo el dominio español. 1519-1810**, Siglo XXI, México.

- Giménez, Gilberto (2000), “Territorio, cultura e identidades”, en Rocío Rosales (coord.), **Globalización y regiones en México**, Porrúa- UNAM, México, 19-51.
- Gómez Fuentes, José (2000), “Imágenes e imaginarios urbanos: su utilización en los estudios de las ciudades, **Revista Ciudades** 46, abril-junio, Red Nacional de Investigación Urbana, México, Puebla, 3-10.
- Hobsbawm, Eric (1996), “La política de la identidad y la izquierda, **Nexos** 224, agosto, 41-47. México.
- Halbwachs, Maurice (1990), “Espacio y memoria colectiva”, **Estudios sobre las culturas contemporáneas** 8, Programa Cultural, Universidad de Colima, México.
- Hall, Edward (1973), **La dimensión oculta**, Instituto de estudios de administración local, Madrid.
- Hall, Edward (1989), **El lenguaje silencioso**, Alianza/ CNC, México.
- Harvey, H.R (1991), “Pilgrimage and Shrine: religious Practices among the Otomí of Huixquilucan, México”, en Crumrine Ross y Alan Morinis (Coords.), **pilgrimage in Latin America**, Cambridge, University Press.
- INEGI (2000), XII Censo de población y vivienda, Conteo General de Población 2000, INEGI, México.
- Lezama, José Luis (1989,) **Teoría social, espacio y ciudad**, El Colegio de México, México.
- Licona, Ernesto (2001), “La imaginabilidad de un territorio a partir de la oralidad y el dibujo en Abilio Vergara (Coord.), **Imaginarios: horizontes plurales**, CONACULTA/ INAH, México.
- Lima Barrios, Francisca (1990), “El espacio y los objetos cotidianos: un texto social a descifrar”, **Alteridades**. Anuario de Antropología, UAM- Iztapalapa, México, 43-70.
- Mandoky, Katia (1998), “Desarraigo y quiebre de escalas en la ciudad de México. Un Problema de semiosis y estética urbana”, **Anuario de espacios urbanos**, UAM Xochimilco, México, 196-218.
- Monnet, Jerome (1996), **Usos e imágenes del Centro Histórico de la Ciudad de México**, Departamento del Distrito Federal / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México.
- Nieto Calleja (1998), “Lo imaginario como articulador de los ordenes laboral y urbano”, **Alteridades** 15, UAM-I, México, 121-129.
- Nivón, Eduardo (2000), “Conexiones urbanas: cultura, metrópolis, globalización”, **Revista Sociológica** 42, enero-abril, México, 115-142.
- Nivón, Eduardo (1998), “De periferias y suburbios: territorio y relaciones culturales en los márgenes de la ciudad”, en Néstor García Canclini (coord.), **Cultura y comunicación en la ciudad de México**, tomo I, Grijalbo- Universidad Autónoma Metropolitana, México, 204-232.
- Novo, Salvador (2001), **Nueva grandeza mexicana**, Cien de México/ CONACULTA, México.
- Portal, María Ana (1997), **Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México, D.F.** Culturas Populares/ UAM-I, México.
- Portal, María Ana (1998), “La tradición oral y la construcción de una figura moderna del mundo en Tlalpan y Xochimilco, **Alteridades** 15, UAM- I, México.
- Provansal, Danielle (2000), “El espacio desde la perspectiva de las Ciencias Sociales”, en Danielle Provansal (coord.), **Espacio y territorio: miradas antropológicas**, Universidad de Barcelona, Barcelona, 9-15

- Ramírez, Blanca (1999), “Diagnóstico integrado”, en Roberto Eibenschutz (coord.), **Bases para la planeación del desarrollo urbano en la ciudad de México**, Tomo II, UAM-X/ Miguel Ángel Porrúa, México,353-412.
- Real Academia Española (1992), **Diccionario de la Lengua Española**, Real Academia Española, Vol. I, Madrid.
- Robert, E. Park (1998), “ Ecología humana”, en Marío Bassols y otros compiladores, **Antología de sociología urbana**, México, UNAM, 113-128
- Safa Barraza, Patricia, (1998) **Vecinos y vecindarios en la ciudad de México. Un estudio sobre la construcción de identidades vecinales en Coyoacán, D.F** , CIESAS / UAM-I / Porrúa, México.
- Silva, Armando (1992), **Imaginarios urbanos. Bogotá y São Paulo: Cultura y comunicación urba en América Latina**, Tercer Mundo, Colombia.
- Simmel, George (1988), “La metrópoli y la vida mental”, en Marío Bassols y otros compiladores, **Antología de Sociología Urbana**, México, UNAM,132-14
- Villoro, Luis (1995), “El sentido de la historia”, en Carlos Pereyra (coord.), **Historia ¿para qué?**, Siglo XXI, México,33-52.
- Wirth, Louis (1998), “El urbanismo como forma de vida”, en Marío Bassols y otros compiladores, **Antología de Sociología Urbana**, México, UNAM,162-182.